

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA  
FACULTAD DE EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE TEORÍA DE LA EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA SOCIAL**

**TESIS DOCTORAL**

**EDUCACIÓN, CULTURA Y MEDIO AMBIENTE: REVELANDO EL MODO DE  
SER Y DE VIVIR DE LOS INDÍGENAS ASSURINI DEL TROCARÁ EN LA  
AMAZONIA BRASILEÑA**

**MARIA LUDETANA ARAÚJO**

**Licenciada Plena en Pedagogía y  
Pós – Graduada en Educación Ambiental**

**Madrid - 2011**

**DEPARTAMENTO DE TEORÍA DE LA EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA SOCIAL  
FACULTAD DE EDUCACIÓN**

**EDUCACIÓN, CULTURA Y MEDIO AMBIENTE: REVELANDO EL MODO DE  
SER Y DE VIVIR DE LOS INDÍGENAS ASSURINI DEL TROCARÁ EN LA  
AMAZONIA BRASILEÑA**

**Autora:  
MARIA LUDETANA ARAÚJO**

**Licenciada Plena en Pedagogía y  
Pós – Graduada en Educación Ambiental**

**DIRECTOR DE LA TESIS:  
DOCTOR D. JEAN-HENRI BOUCHÉ PERIS**

**A LA MEMORIA DE MIS PADRES**

**A LA MEMORIA DEL DOCTOR  
D. RICARDO MARÍN IBAÑEZ**

**A MI DIRECTOR DE TESIS  
DOCTOR D. JEAN-HENRI BOUCHÉ PERIS**

**A LOS INDÍGENAS ASSURINI DEL TROCARÁ**

## ***AGRADECIMIENTOS***

**DESEO EXPRESAR MI AGRADECIMIENTO A MI DIRECTOR DE TESIS EL DOCTOR D. JEAN-HENRI BOUCHÉ PERIS, A QUIEN DEBO SU ACOGIDA, AYUDA Y DEDICACIÓN.**

**DESEO TENER PRESENTE, IGUALMENTE, A LA DOCTORA DOÑA MARIA TERESA MARTÍN GONZALEZ Y AL DOCTOR D. JOSÉ MARIA QUINTANA CABANAS, DE QUIENES DESDE MUCHO TIEMPO ATRÁS ME CONTAGIE CON SU SABER CIENTÍFICO, HUMANO Y PROFESIONAL.**

**EN ESTE TRABAJO HAN COLABORADO TAMBIÉN LOS PROFESORES Y TODO EL PERSONAL DE LA FACULTAD DE EDUCACIÓN, A QUIENES AGRADEZCO POR SU PROFUNDA ATENCIÓN.**

**A MIS HERMANOS Y HERMANAS, A QUIENES DEBO LA FUERZA Y EL ESTÍMULO DE TODOS LOS DÍAS.**

**A LA DOCTORA DOÑA MARILENA LOUREIRO, POR SUS VALIOSAS Y CONSTRUCTIVAS CRÍTICAS.**

**A LA PROFESORA DOCTORA ROSIANE GONÇALVES, POR SU INCANSABLE AYUDA EN EL TERRENO DE INVESTIGACIÓN Y EN LA CONCEPCIÓN DE ESTA TESIS.**

**DESEO EXPRIMIR AÚN MIS MÁS SINCEROS AGRADECIMIENTOS AL PERSONAL TÉCNICO Y CIENTÍFICO DE LA SECRETARÍA EXECUTIVA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA Y MEDIO AMBIENTE DE BELÉM DEL PARÁ: ALINE, MARA, ANA PAULA, SHEILA BARBOSA Y ANA MARGARIDA, QUE ESTUBIERON PRESENTES EN LAS HORAS MAS DIFÍCILES DE LA CONSTRUCCIÓN DE ESTA TESIS.**



***En el mundo todo, más de un billón de personas  
depienden del agua de las selvas tropicales:  
sólo después que el último árbol tenga fuera derrumbado,  
el último río envenenado,  
el último pez muerto,  
ustedes perceberéis  
que el dinero no se come.***

***(pensamiento indígena)***

***"Es importante comprender encuanto "ser terrestre" y habitante del planeta [...] la necesidad y la urgencia de solidarizarse con el universo."***

IZABEL PETRAGLIA

# ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN.....</b>	<b>1</b>
--------------------------	----------

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>18</b>
--------------------------	-----------

## **CAPÍTULO I: TEORIAS, CONCEPTOS E IDEOLOGÍAS FUNDAMENTALES DE LA INVESTIGACIÓN - La Antropología Cultural, la Antropología Indígena y las Instituciones socio-ambientales**

1.1. La cuestión hombre, naturaleza y medio ambiente.....	34
1.2. El concepto de cultura y de educación en el contexto antropológico e indígena versus la visión estatal.....	38
1.3. Aspectos teóricos y explicativos de la relación entre la sociedad y la naturaleza.....	46
1.4. Hablando sobre el otro y el yo.....	54
1.5. ¿Quiénes son los indígenas?.....	56
1.6. El proceso educativo formal de los Indígenas (Assurini de Trocará) y las Directrices Oficiales de la Educación Escolar Indígena.....	59

## **CAPÍTULO II: LA AMAZONIA BRASILEÑA, SU SITUACIÓN GEOGRÁFICA, ECOLÓGICA Y LAS CUESTIONES INDÍGENAS**

<b>2.1. LA AMAZONIA BRASILEÑA.....</b>	<b>71</b>
2.1.1. Hidrografía.....	75
2.1.2. La Amazonia en el escenario Nacional.....	77
2.1.3. Las cuencas hidrográficas de Brasil.....	78
2.1.4. Clima.....	84
2.1.5. Cobertura vegetal, fauna y deforestación.....	86
2.1.6. Áreas de preservación de la Amazonia.....	88
2.1.7. Geología y suelos.....	90

<b>2.2. ASPECTOS SOCIALES, ECONÓMICOS Y POLÍTICOS DE LA REGIÓN AMAZONICA.....</b>	<b>93</b>
2.2.1. Aspectos generales de las poblaciones Amazónicas.....	94
2.2.2. Los asuntos políticos y medioambientales.....	97
2.2.3. El problema del uso de la tierra.....	99
2.2.4. Nuevas posibilidades de administración medioambiental en la Amazonia.....	103

**CAPITULO III: EL ÁREA INVOLUCRADA DE LA INVESTIGACIÓN - EL ESTADO DE PARÁ, SU POBLACIÓN INDÍGENA Y SU IMPORTANCIA POLITICO-GEOGRÁFICA Y ECOLÓGICA PARA LA AMAZONIA BRASILEÑA - EL MUNICIPIO DE TUCURUÍ**

<b>3.1. EL ESTADO DEL PARÁ - SU ECOLOGÍA HUMANA Y POLÍTICO-GEOGRÁFICA.....</b>	<b>119</b>
3.1.1. La diversidad económica del Estado del Pará.....	121
3.1.2. Las políticas de desarrollo y de sustentabilidad para la región Amazónica: un punto de interrogación.....	127
3.1.3. Medioambiente: la emergencia de los debates ecológicos.....	130
3.1.4. Las grandes conferencias y la evolución del problema Medioambiental.....	135
<b>3.2. LOS ASUNTOS INDÍGENAS EN EL CONTEXTO BRASILEÑO.....</b>	<b>146</b>
3.2.1. La población indígena de Brasil.....	146
3.2.2. Los pueblos indígenas del Estado del Pará y sus tierras demarcadas.....	151
3.2.3. Las lenguas indígenas.....	158
3.2.4. ¿Cómo viven?.....	159
3.2.5. La relación entre el estado y los pueblos indígenas: conquista de la libertad de ser.....	161
3.2.6. Política de salud y educación.....	165

<b>3.3. EI MUNICIPIO DE TUCURUI.....</b>	<b>172</b>
3.3.1. El municipio de Tukurui tiene sus orígenes en “El dorado” Brasileño.....	172
3.3.2. El patrimonio histórico, cultural y religioso de Tukurui.....	173
3.3.3. Situación geográfica de Tukurui.....	173
3.3.4. El clima de Tukurui.....	174
3.3.5. Los recursos hídricos de Tukurui.....	175

**CAPITULO IV: EI TRABAJO DE CAMPO - LOS PUEBLOS INDÍGENAS  
ASSURINI - EL REGISTRO FOTOGRÁFICO DE LOS VIAJES - LAS  
ENTREVISTAS Y LAS ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS**

**4.1. LOS ASSURINI**

4.1.1. Los indígenas Assurini del Trocará y su movimiento migratorio.....	177
4.1.2. Filiación lingüística de los Assurini.....	178
4.1.3. Las antiguas costumbres de los Assurini – el cambio de mujeres.....	180
4.1.4. Los Assurini y los conflictos provocados por los proyectos del gobierno sobre sus tierras.....	180
4.1.5. Las tierras de los Assurini y sus fronteras geográfica y etnográfica.....	183
4.1.6. Los pueblos Assurini antes y después del contacto con los Blancos.....	188
4.1.7. Las actividades económicas de los Assurini: caza, pesca, recolección y agricultura.....	190
4.1.8. El mito del origen de los Assurini y su cosmovisión de socialización.....	194

4.1.9.	El chamanismo y el mito creador de los Assurini (responsable por el equilibrio entre el cielo y la tierra).....	199
4.1.10.	Del pasado de los Assurini al viejo pueblo.....	202
4.1.11.	La aldea, las casas modernas y la cotidianidad de los Assurini.....	208
4.1.12.	El presente de los Assurini en la nueva aldea.....	214
4.1.13.	Las casas tradicionales de la aldea Ururitawa.....	218
<b>4.2.</b>	<b>OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y RESUMEN DEL DIARIO DE VIAJE Y DE LA CONVIVENCIA EN LA ALDEA DE LOS ASSURINI DEL TROCARÁ.....</b>	<b>227</b>
<b>4.3.</b>	<b>ENTREVISTAS REALIZADAS CON EL CAMPO CATEGÓRICO GRUPO MINORITARIO (INDÍGENAS ASSURINI DEL TROCARÁ – hombres y mujeres).....</b>	<b>233</b>
<b>4.4.</b>	<b>ENTREVISTAS REALIZADAS CON EL CAMPO CATEGÓRICO DOMINANTE (REPRESENTANTES DEL ESTADO).....</b>	<b>240</b>
<b>4.5.</b>	<b>LOS PERSONAJES DEL PROCESO ESCOLAR.....</b>	<b>244</b>
4.5.1.	Lo cotidiano de los maestros indígenas y no indígenas.....	244
4.5.2.	Secretaría Municipal de Educación de Tukuruí.....	247
4.5.3.	Secretaría Ejecutiva de Educación de Pará.....	249
4.5.4.	Funcionamiento de la Escuela.....	252

## **CAPITULO V: REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIÓN**

**REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIÓN.....267**

**CONTRIBUCIONES Y SUGERENCIAS PARA LA INTERVENCIÓN Y  
CAMBIO DE LAS POLÍTICAS Y PRÁCTICAS PEDAGÓGICAS**

**HACIA LA EDUCACIÓN INDÍGENA AMBIENTAL.....272**

**REFERENCIAS.....283**

### **ANEXOS**

**ANEXO 1 - PUEBLOS INDÍGENAS DEL BRASIL.....297**

**ANEXOS 2 - ENTREVISTAS Y CUESTIONÁRIOS CON LAS LÍDERES  
INDÍGENAS Y LAS INSTITUCIONES ADMINISTRATIVAS.....315**

**ANEXOS 3 - SÍNTESIS DEL DISTRITO MUNICIPAL DE TUCURUÍ.....356**

**ANEXOS 4 - FOTOGRAFÍAS DE LA ALDEA DE LOS INDÍGENAS  
ASSURINI DEL TROCARÁ (ARCHIVO EXCLUSIVO DE LA INVESTIGACIÓN)....362**

## PRESENTACIÓN

Brasil es un país que cuenta, actualmente, con una población de más de 180 millones de habitantes. Cuarenta y cinco por ciento (45%) de su población es catalogada como “no-blanca”, de los cuales un 2% por ciento son asiáticos, 6% por ciento son negros y 37% por ciento son considerados mestizos o pardos. Generalmente, la mayoría de las estadísticas, no cuentan los pueblos indígenas. Se sabe que, la población indígena brasileña cuenta aproximadamente, con 780 mil individuos que viven en sus comunidades étnicas y que hablan más de 260 lenguas diferentes. Sin contar con los pueblos indígenas que aún viven “aislados” o sin contacto y las lenguas que ya desaparecieron y están desapareciendo.

Entre la población brasileña que llamada *pardos*, están los *mulatos*, descendientes mestizos de esclavos africanos que llegaron a Brasil entre los siglos XVI y XIX afín de sustituir la mano de obra indígena en las colonias. De 3 a 18 millones de africanos, fueron introducidos en el país hasta la abolición de la esclavitud en 1888, siendo Brasil la última nación a promulgarla. Después de esta fecha la población negra en Brasil disminuyó considerablemente por tres razones: el aumento de la inmigración extranjera dentro del cuadro de una política demográfica voluntarista; la alta tasa de mortalidad bajo las condiciones de vida en que vivían los negros; y tercero, el mestizaje, que tenía como rol constituir una población mulata y por eso era contada como si fuera una población blanca. Este proceso recibió en Brasil el nombre de “blanqueamiento”. Pero las prácticas y los discursos discriminatorios en Brasil contra los pueblos de color (mestizos o negros) y los pueblos indígenas, no acaba ahí, es común oír hombres políticos, elegidos por el pueblo, acusar el subdesarrollo socio-económico brasileño como fenómeno de origen cultural étnico y a periodistas publicar ideologías discriminatorias formando en la opinión pública una cultura también discriminatoria<sup>1</sup> que acusa a los negros e indígenas como la causa del subdesarrollo del país.

La vieja conciencia elitista brasileña, se manifiesta, después de más de seis siglos, que en nuestro país, hay una dinámica múltiple de identificaciones,

---

<sup>1</sup> CAMPOS, Roberto, in Folia de São Paulo, 25/8/96, pp. 1 à 4. “Buena parte de nuestro subdesarrollo se explica en términos culturales. En contrario de los anglosajones, que bregan la racionalidad y la competición, nuestros componentes culturales son la cultura ibérica del privilegiado, la cultura indígena de la indolencia y la cultura negra de la magia ...”



evidenciadas por la fuerte heterogeneidad sociocultural de la realidad sur-americana, mientras las masas solamente anunciaban su diversidad en las prácticas litúrgicas cosmológicas, mitos, cánticos, danzas, fiestas juegos de continuidad simbólica y creencias sincréticas.

Geográfica y económicamente, después de la colonización, negros, mulatos e indígenas se concentraron en las regiones más pobres y en las periferias de las grandes ciudades de Brasil. Víctimas de prejuicios, a veces de raza y de clase, ellos forman la parte menos favorecida de la población brasileña. A la excepción de personalidades (músicos, deportistas, hombres políticos, etc.), pocos negros (y menos aún los indígenas) conocieron una verdadera ascensión social. Es entonces un pequeño estrato de la sociedad brasileña que se esfuerza por llevar una acción a favor de la cultura indígena, negra o de “sin tierras” dentro del cuadro de los partidos políticos institucionalizados o dentro de los movimientos sociales representados. Muchos de ellos apoyados por la Iglesia católica y otros por religiosidades afro-brasileñas<sup>2</sup>.

Los primeros trabajos sobre la América negra empiezan en el final del siglo XIX. Los estudios del antropólogo americano M. J. Herkovits, en los años 20, intenta considerar la América negra como un aire cultural a ser estudiado a parte con profundas relaciones históricas entre el África y las Américas. Herkovits intenta analizar conceptos importantes como el de *sincretismo* o de *reinterpretación* y los diferentes procesos por los cuales las culturas africanas se transformaron en culturas afro-americanas.

En cuanto a la antropología amerindia, ella continua a dar testimonio sobre lo que representó para los pueblos indígenas la “descubrimiento” del continente americano por los europeos<sup>3</sup>. En sus orígenes, más o menos a 15 o 20 000 años

---

<sup>2</sup> Por religiosidades afro-brasileñas entiende-se la mezcla de los cultos religiosos africanos con la religión católica brasileña. Según Vojislav Pekic, in BRESIL, Booking International, Paris, 1996, p. 201: “Los primeros esclavos africanos que llegaron a Brasil en 1530, eran principalmente los Bantous originarios del Congo y de Angola; otros vinieron de Mozambique y de Madagascar. Mas tarde, fueron buscados en Costa del Marfil, en Ghana, en Togo, en Benin, en Nigeria, en Guinea, en Gabón y en Guinea Bissau. Ellos trajeron una grande parte de sus culturas como sus lenguas, costumbres, creencias, cuentos, leyendas, comidas, músicas, danzas y particularmente, sus religiones.”

<sup>3</sup> Es casi imposible estimar la población indígena en el momento de la llegada de los europeos a Brasil. Los datos mas recientes dicen que había entre cinco y nueve millones de habitantes que hablaban más de mil cuatrocientos idiomas diferentes. Las tribus más importantes encontradas por los portugueses fueron los Tupíes y los Guaranís. Según un de los cronistas del periodo colonial, el portugués Pero Vaz de Caminha, los primeros indígenas, miembros de la tribu de los Tupinamba, acogieron los portugueses el 24 de abril de 1500 con una grande

atrás las tribus indígenas vivían como nómadas, de la caza, de la pesca y de la cosecha. Objetos como vasijas de barro son la prueba del arte y del manejo de técnicas de cerámica de hace uno o dos millones de años antes de nuestra era. Esos nómadas aprendieron a domesticar ciertas plantas, como la yuca o mandioca y se establecieron en pueblos.

Uno de los términos heredados de los estudios sobre los amerindios es el término *americanismo*, que es usado por antropólogos y arqueólogos para evocar el conjunto de investigaciones sobre las culturas autóctonas de América, pre y pos colombinas. Entre el americanismo y los estudios norte-americanos, afro-americanos, latino-americanos, las distinciones no son muy claras. Los estudios sobre la América indígena tienen también una larga trayectoria como la de la colonización.

Desde la primera fase de la conquista, la América indígena se mostraba al Occidente como un imponente mosaico de culturas, de lenguas y de una enorme diversidad. Regiones fuertemente contrastantes que van de la cordillera de los Andes hasta la vertiente del Orinoco y de Amazonas con poblaciones indígenas diversas.

El sistema colonial impone un cuadro administrativo riguroso con métodos de exploración de la fuerza de trabajo indígena con repercusiones desastrosas para estas poblaciones. Los sistemas de *encomienda* (indígenas sumisos a los impuestos) y de *mita* (trabajo forzado dentro de las minas) fueron los más generalizados.

En Colombia, los indígenas beneficiaron de la repartición o *resguardos* (reservas de tierras inalienables). En Paraguay, Argentina y en el Amazonas implantaron el modelo de las *reducciones o agrupamientos en misiones*, siendo estos los más comunes. Impuesto a diferentes pueblos con diferentes lenguas y valores, las reducciones, conocidos en el Amazonas brasileña como *aldeamientos*,

---

curiosidad y admirable amistad. Pero la hospitalidad de los indígenas cambia de prisa en hostilidad cuando percibieron que los europeos vinieron para quedarse, explotar sus riquezas, invadir sus tierras y reducirlos en esclavos. La Iglesia católica juega un papel importante en la colonización. Por medio de los jesuitas, que tenían la misión de convertir los indios y de repartirlos en misiones, ellos crearon las primeras escuelas indígenas: una en Salvador (1549); otra en São Paulo y otra el Amazonas, esta última creada por el padre Antonio Vieira que reunió aproximadamente 60 000 indios. Mientras los esfuerzos de algunos Jesuitas contra la esclavitud indígena, los colonos armados iban en búsqueda de los indios mismo dentro de las misiones cuando ya habían diezmado centenas de indígenas en las llamadas “guerras justas” (o sea la caza y la muerte de los indígenas que no obedecían a las búsquedas oficiales emprendidas por comisarios del Rey de Portugal).

obligó a los nativos a mezclar sus lenguas y sus valores. Ciertos idiomas, sirvieron de lengua vehicular: la lengua *quechua*, por ejemplo, que se difundió en Argentina tres siglos antes de la formación del Imperio Inca, se hablaba en todo el Alto Amazonas hasta el comienzo del siglo XVI (VARESE, 1983). La lengua *tupí* en el Medio y Bajo Amazonas, se convierte en la lengua común. En el Sur, específicamente en Paraguay, Argentina y Brasil, la lengua hablada en las misiones era el *guaraní* (lengua que aún es hablada por más de dos millones de indígenas en América del Sur).

En los primeros años de la colonización, se observaba el modo de vida tupí: el núcleo básico de la sociedad era la aldea, “*taba*” en lengua tupí. En lo que concierne la división del trabajo, las mujeres eran responsables por las siembras y la cosecha. También fabricaban harina, aceite, una bebida fermentada a base de yuca, las telas, los cestos, las vasijas y otros objetos domésticos. Los hombres cazaban, pescaban, cultivaban la tierra, construían las piraguas y las viviendas donde habitaban varias familias.

Actualmente, características etnográficas comunes pueden ser observadas entre diferentes etnias en toda la Amazonía. Ciertos rasgos de la cultura material se presentan en casi todos los grupos: horticultura, cultivo de la mandioca o yuca y de diversos tubérculos. La importancia de la alimentación y la simbología de la caza y de la pesca, rituales, navegación fluvial, pinturas corporales a base de *Bixa orellana* y de *genipa americana*, etc.

En el plano sociológico, en verdad, las poblaciones indígenas amazónicas actuales son remarcablemente homologas. Algunos grupos indígenas viven en una autarquía en cierta dimensión. Entre los pocos grupos donde existen esos caracteres, el factor de unificación no es individual, pero colectivo. Esta costumbre asegura la transmisión de bienes simbólicos, espirituales y materiales como: los adornos corporales, los nombres, los instrumentos de música, las prerrogativas rituales, las formulas y los cantos mágicos, el don chamánico, etc.

En el plano educativo, las sociedades indígenas comparten elementos comunes con la sociedad no indígena. Mientras que los pueblos indígenas tengan el derecho a ocupar de sus tierras, pueden formar su propio sistema de enseñanza y

de aprendizaje. Sin embargo, la enseñanza en sus escuelas es aún dominada por los valores y los saberes de la escuela nacional.

De acuerdo con el Ministerio de la Educación y del Deporte (Directores de la política nacional de la educación escolar indígena), en relación a la situación lingüística, las sociedades indígenas presentan un cuadro complejo y heterogéneo con el uso de la lengua materna y con el uso y conocimiento del portugués. El monolingüismo es una situación transitoria de comunidades indígenas en los primeros momentos de contacto. La mayoría de los pueblos indígenas se encuentran en diversas situaciones y modalidades de bilingüismo y/o multilingüismo.

En el mundo académico y científico brasileño, hay un gran movimiento que intenta concienciar la población brasileña y al mismo tiempo conservar estas culturas que están desapareciendo con la destrucción del medio ambiente. El papel de los científicos es fundamental en las cuestiones sobre el destino de los pueblos indígenas. La diversidad de culturas y pueblos no es un problema en el mundo. Es al contrario, una riqueza que revela la increíble capacidad de los seres humanos de encontrar soluciones diversas para vivir con agrado en este planeta. El problema está en la visión estrecha de la sociedad y de sus representantes políticos que a veces, no tienen ninguna formación para tratar lo diverso, lo diferente.

Entre 1960 y 1980, las políticas agrarias del gobierno brasileño estuvieron marcadas fuertemente por el proceso de migración y “éxodo rural” de hombres blancos hacia las tierras indígenas. Mientras el gobierno brasileño desarrollaba un programa político de ocupación de la Amazonía brasileña, cuyo slogan era “tierra sin hombres para hombres sin tierra”, en la región norte de Brasil, el movimiento migratorio se daba más del campo y de las provincias hacia las ciudades; formando inmensos asentamientos y generando pobreza en las periferias.

Las políticas gubernamentales de aquellos años militares predicaban que la ocupación y la exploración de la región Amazónica podía ser una salida para la presión poblacional de las regiones Noreste, Sur y Sureste. Para ello, era necesario promover la descentralización del campesinado hacia la región Norte, precisamente hacia la Amazonía. Ésta siempre fue pensada como un espacio geográfico vacío e improductivo, sin considerar su enorme diversidad socio ambiental, biológico,

cultural y humano. La Amazonía jamás fue una región vacía, pues los pueblos indígenas siempre vivieron adaptados a este ecosistema complejo y diverso en fauna, flora, recursos hídricos y clima.

Según muchos estudiosos, en los años 60, las políticas que impulsaron la colonización y la migración de la gente de otras regiones del país hacia la Amazonía no mejoró la calidad de vida de los nativos ni de la gente que abandonó sus regiones de origen en búsqueda del “El Dorado”, prometido por el gobierno. Esas políticas intensificaron el conflicto de tierras en el país y la expulsión de muchos grupos indígenas de sus tierras tradicionales.

Para sobrevivir, hombres y mujeres, particularmente del Noroeste brasileño, tuvieron que adaptarse a condiciones infrahumanas con la promesa de tener una tierra y trabajo. Muchos se sometieron a trabajos forzados ofrecidos por los propietarios de tierras (políticos, grandes propietarios o *hacendados* y madereros); otros sucumbieron a las enfermedades tropicales como la malaria, la fiebre amarilla y, los que superaron los peligros de la selva, subsistieron con la agricultura familiar, la extracción de látex y la recolección de castañas de Pará, muy común en la región. Estos últimos obtenían peces, tortugas y cocodrilos de los ríos, tanto para vender las pieles como para comer la carne. En la selva cazaban animales salvajes para sacarles la piel y obtenían madera, cáscaras, aceite vegetal, palmeras, hierbas, semillas y raíces medicinales. En las parcelas cultivaban la mandioca, el maíz, la batata dulce, las judías, el arroz y otros complementos alimenticios en forma de agricultura familiar.

La gente procedente de otras regiones del país tuvo que adaptarse al diverso ecosistema de la Amazonía brasileña. Éste se caracteriza por tener un clima caliente y húmedo con fuertes estaciones lluviosas, por tener selvas inúndales en zonas bajas y, bosques densos en tierras firmes y altas, si se avanzaba hacia el interior. Con una mínima de 25°C y máxima de 39°C, el hombre amazónico, nativo o inmigrante, debía aprender a vivir con una serie de imprevistos, que solo el hombre indígena conocía a fondo.

Por otro lado, los términos tierra firme y zonas inundadas han sido utilizados tanto en las ciencias biológicas como en las ciencias humanas. Después fueron adaptados en el lenguaje político para los proyectos de desarrollo económico en la

Amazonía, pero sin estudiar los impactos y daños ecológicos que estos podrían causar en cada tipo de suelo. La tierra firme (generalmente explorada por grandes latifundistas, madereros y hacendados), considerada homogénea, estuvo sometida a políticas que presuponen que el impacto de los proyectos de desarrollo es constante dentro de esa región. En la actualidad, los científicos tienen conocimiento de las pérdidas biológicas, ecológicas y culturales, que han sido alarmantes en los últimos años. Se sabe que innumerables especies se han extinguido y están desapareciendo con el desmantelamiento desenfrenado de la selva, pero no se tienen evaluados, de forma profunda, los impactos verdaderos en las poblaciones amazónicas, los cuales afectan también el modelo económico actual.

Los inmigrantes que llegaban a la Amazonía empezaban a trabajar como mano de obra barata para los especuladores y vendedores de tierras. Si lo hacían en la agricultura extensiva, se desempeñaban como extractores del caucho o como trabajadores brazales para los latifundistas, madereros y hacendados. Inclusive, se unían a los campesinos “excluidos” de todo en la búsqueda de tierras para cultivar. Estos últimos formaron más tarde el movimiento de “los sin tierra”, muy conocido en Brasil.

Los campesinos y “los sin tierra” encabezaban la lista del llamado “éxodo rural”, a quienes se unieron cientos de trabajadoras desempleadas. Estas venían del interior del país y, particularmente, del noroeste brasileño.

En cuanto a esto, el modelo económico brasileño implantado por el régimen militar abrió las puertas al capital extranjero y a las multinacionales, por medio de la liberación de impuestos, el ofrecimiento de mano de obra semiesclava y la oportunidad de obtener títulos gratuitos de propiedad de tierras en nombre del desarrollo económico. En el país se establecían siderurgias, metalurgias, hidroeléctricas, madereras, industrias de aluminio, hierro, y otras transformadoras de materias primas importantes para los países ricos. Mientras tanto, la Amazonía se quedaba solamente con los perjuicios humanos y ecológicos, con una devastación en pleno movimiento que le causaba daños a la población nativa. Es necesario resaltar que esta última jamás fue considerada. Al contrario, era necesario crear mecanismos para que la población nativa fuese integrada a la nación o desaparecería. Entre los años 20 y los años 60 centenas de etnias desaparecieron.

El gobierno militar consideraba que los indígenas deberían ser confinados en reservas o ser extintos de forma definitiva para que el Amazonas pudiera tener algún desarrollo. Sus tierras deberían ser ocupadas por la gente “trabajadora”, por quienes quisieran realmente ver un progreso en el país.

El discurso de la demarcación de tierras indígenas no salía del papel. Hacendados y latifundistas tenían cartas blancas para titular sus tierras e invadir las tierras indígenas. Numerosos conflictos fueron los responsables de la expulsión de millares de trabajadores del campo a las ciudades y la extinción de centenas de pueblos indígenas.

Como consecuencia de esto, en la década de 1970, las problemáticas ecológicas, los conflictos por la tierra y la intensificación del movimiento poblacional de los campos a los centros urbanos se aceleraron. En las Universidades ya se hacían presentes movimientos sociales que denunciaban a las oligarquías nacionales y al complot que tenían con los grupos económicos internacionales. Sin embargo, las cuestiones que se precipitaban eran aún muy tenues, ya que el régimen de la dictadura militar supervisaba todo.

Mi experiencia personal, en la década de 1980, en la vida académica como profesora de la asignatura de Sociología de la Educación en la Universidad Federal de Pará. Con otros miembros del cuerpo universitario, confrontamos discusiones ambientalistas relacionadas con los impactos urbanos y el contingente poblacional de Belém, que crecía desordenadamente. En medio de estos problemas, nos preocupaban los impactos ambientales, casi irreversibles, que estaban recibiendo los recursos hídricos, los lagos, los ríos y las reservas de agua (por ejemplo, la del Igarapé del Tucumduba, que atraviesa la ciudad universitaria de Belém).

Los cuestionamientos de parte de nuestros alumnos ya producían interés en profundizar en las discusiones. Una de ellas surgía en relación con la devastación de la selva amazónica, seguida de la contaminación de los ríos y del desaparecimiento de la fauna y de la flora. Otra salía de la Conferencia Mundial del Medio Ambiente de Río y de la primera conferencia de Educación Ambiental que se realizó en Tbilisi en 1977.

Geográficamente, el ambiente físico de la Universidad Federal de Pará, a las orillas del río Guamá y traspasado por el Igarapés del Tucunduba, constituía un

espacio favorable para ciertas reflexiones, para la primera toma de conciencia y la búsqueda de prácticas socioeducativas relacionadas con las cuestiones ambientales de nuestra región.

Nuestro interés con respecto a la cuestión del Medio ambiente surgió del propio escenario socio-ecológico, que se encontraba enfrente a la Universidad de Pará en Belém. Este tenía una población que estaba ocupando el barrio rápidamente, en forma de champiñón, y estaba haciendo de las aguas corrientes y limpias de “Riacho Doce” de Igarapés un basurero. Ese escenario despertó un mayor interés en nuestros alumnos para estudiar el problema ambiental a partir de la cotidianidad. Frente a esto se plantearon varios interrogantes a saber: ¿Cuáles son los problemas ambientales de nuestro entorno? ¿De qué manera podemos intervenir en ellos? ¿Cómo las poblaciones urbanas pueden ayudar a disminuir los impactos? ¿Cómo las poblaciones tradicionales están enfrentando la devastación de sus tierras, su flora y sus florestas? ¿Qué va a pasar cuando nuestros ríos estén completamente contaminados?

Las investigaciones y las publicaciones sobre la degradación de los ecosistemas amazónicos y, la precaria situación en que se encontraban los pueblos tradicionales, amenazados por los invasores de sus tierras, ya hacían parte de los debates de la antropología, pero no llegaban a ser un problema clave para la sociología de la Educación.

Acorde al crecimiento de la población urbana de Belém, que se triplicó entre la década de 1970 y 1980, el barrio Riacho Doce (situado en frente de la Universidad Federal de Pará), llamado así porque antes tenía una cascada natural de recursos hídricos que abastecían los antiguos habitantes<sup>4</sup>, formaba parte del ambiente humano y ecológico de la Universidad Federal de Pará.

Este sitio, en el que antes había un parque natural con árboles e igarapés y en el que pasaba el río Guamá, ahora está transformado en un “hormiguero” de gente procedente de todas las regiones del país y forma lo que en Brasil se conoce como “favelas”. En la época de su formación, no había ningún tratamiento sanitario y las casas eran construidas de forma desordenada, sin acondicionamiento de espacios. No había electricidad, pero los habitantes improvisaban las conexiones de

---

<sup>4</sup> Pero ahora se ha transformado en un depósito de desechos y de objetos en desuso.



manera ilegal, robando luz del sistema eléctrico de la Universidad. Los problemas sociales aumentaban y cada vez era más grande la población de niños sin escuela, las familias sin agua potable, y la acumulación de desechos, los cuales traían muchas enfermedades.

Para nosotros estaba claro que ese modelo de desarrollo y ocupación de la tierra, que fue implantado en el Amazonas brasileño y que desplazó al hombre del campo a la ciudad, era un desastre. Los campesinos u hombres de la selva, sin conocer la vida urbana, estuvieron obligados a ampliar las periferias de las ciudades amazónicas, perdiendo sus tierras, y sin estar preparados para enfrentar la competencia del trabajo asalariado en la vida urbana. El sueño del “*El Dorado*” amazónico para muchos se transformo en pesadilla, pues sólo lograron conseguir un trabajo mal pago, un alquiler muy caro y sin espacio para cultivar. Además, se debe tener en cuenta las desventajas que tenían estas personas en las ciudades, donde todo se compra, y la baja calidad de vida, que conllevaban al alcoholismo y a la violencia.

La Amazonía, considerado como un espacio vacío a ser ocupado, se estaba transformando de manera acelerada, gracias a la llegada de gente sin tierra y sin destino. Los alrededores de la Universidad Federal de Pará se convirtieron en barrios de centenas de palafitos<sup>5</sup>. Continuamente llegaban personas de todas las partes del país en busca de “mejores condiciones de vida” o de la tierra prometida.

Desafortunadamente esta ocupación desenfrenada y sin límites contribuyó al aumento de desmantelamientos, del índice de contaminación de lagos y ríos, y de innumerables construcciones de palafitos desordenadas. Además, trajo consigo la violencia en el campo, la explotación ilimitada de la fauna y flora, y la expropiación e invasión de tierras de los pueblos indígenas.

Es muy difícil para el observador exterior comprender cómo la desaparición de poblaciones indígenas, de culturas y de selva, logra tener una repercusión, por medio de numerosas movilizaciones en ámbito nacional e internacional; a su vez, a innumerables proyectos e investigaciones de protección ambiental y, modelos de

---

<sup>5</sup> Según el diccionario de la Real Academia Española (2001), se entiende por palafito una “vivienda primitiva construida por lo común dentro de un lago, sobre estacas o pies derechos”.

desarrollo sostenible. Esto es un punto de partida para el planteamiento de políticas públicas como el PP-G8 y creación de varias Áreas Protegidas en todo el país.

Paralelamente a todas esas medidas oficiales, los programas de colonización fueron intervenidos y, en algunos casos, sustituidos por los proyectos de asentamiento realizados dentro del marco de la Reforma Agraria Brasileña. Los asentamientos, que teóricamente fueron creados para “sentar” a los “sin tierra”, pasaron también a “sentar” a los pueblos indígenas expulsados de sus tierras ancestrales. Hasta nuestros días, los verdaderos ganadores con los proyectos de ocupación del Amazonas fueron los latifundistas, quienes titularon tierras en detrimento de la población de nativa. Inclusive, utilizando medios forzados como las desapariciones de millares de pequeños agricultores y, de una diversidad grupos y culturas indígenas.

Partiendo las perspectivas antropológica y educacional, se propone realizar este estudio de tesis doctoral teniendo en cuenta los siguientes dos aspectos: el contexto amazónico de desarrollo señalado anteriormente y las discusiones con nuestros alumnos en Introducción de la Educación, las cuales están íntimamente relacionadas con la clásica cuestión de los estudios de Levi-Strauss (1952): ¿dónde termina la naturaleza y dónde comienza la cultura?

Tales discusiones se fueron estableciendo en los contenidos de la referida asignatura y se añadieron a la reflexión sobre la formación del emergente barrio “Riacho Doce”, que ahora hace parte del nuevo contexto social de la Universidad Federal de Pará (UFPA). En este mismo contexto existen muchos discursos sobre Medio Ambiente. En el país, en 1980, se estableció una Política Nacional de Medio Ambiente y diez años más tarde se planteó la ley de Educación Ambiental. Todo esto ocurrió mientras se aceleraban los impactos generados por la implantación de la Compañía Vale do Riacho Doce, y la Hidroeléctrica Tucuruí de Usina. La construcción de autopistas, vías y carreteras, y la extracción de bauxita, oro, entre otros minerales; este último acompañado de la extracción de madera de ley, se suman a una larga lista de elementos y circunstancias que están provocando un verdadero desastre en el ecosistema amazónico.

El desastre ecológico del Amazonas siempre fue denunciado y discutido en la Universidad Federal de Pará, por medio de charlas, conferencias, congresos y

seminarios. Con esto se buscaba concienciar, prevenir y conllevar a la acción, con una participación activa e interdisciplinaria entre estudiantes, profesores, investigadores y periodistas autónomos. La idea era que estos últimos estuvieran enterados de la problemática e informaran a la sociedad sobre los impactos de la explotación de los recursos naturales de la Amazonía, sobre las consecuencias para las poblaciones autóctonas, ribereñas e interiores, y el impacto de la contaminación en las ciudades.

El resultado de las investigaciones, en el área de ambiente, sirvió como base de cursos de postgrado en la UFPA y de otras instituciones en el país.

Por su parte, el debate sobre la preservación de los recursos naturales no renovables era de gran relevancia, sobre todo al tener conocimiento sobre la amenaza de extinción y agotamiento de estos. Esta problemática perturbó, especialmente, a las poblaciones tradicionales, es decir, a los nativos, los ribereños, la sociedad civil (representadas por varias ONGs y organizaciones indígenas), las escuelas y universidades. Estas dos últimas instituciones estaban representadas por indígenas educadores, antropólogos, pedagogos, sociólogos, investigadores en áreas indígenas, lingüistas y misioneros.

Poco después se generó una conciencia colectiva, apoyada por una serie de recomendaciones y acuerdos sobre la existencia humana. Era necesario llevar a cabo un proceso de difusión del conocimiento sobre los temas ambientales.

Las preocupaciones de la relación hombre-naturaleza siempre han existido, a pesar de las divergencias teóricas entre ellas. Se empezó a pensar en los modos de vida de los pueblos indígenas y del interés que estos tenían para la sociedad, abriendo espacio a la discusión con educadores y, aprovechando los encuentros y los recursos disponibles.

Hay que entender que el gran desafío era promover e involucrar de manera rápida y eficaz a la Universidad en aquel espacio paradójico: la producción de conocimiento, pero muchas veces alejado del contexto indígena y de la relación con los asuntos ambientales. Además, es necesario tener en cuenta que estas comunidades se sienten responsables, como maestras de ese conocimiento en el área amazónica, pero les hacía falta la comprensión de una ciudadanía medioambiental. Los conceptos eran nuevos y la apropiación de éstos sólo sería

posible con las percepciones de los progresos en el área medioambiental. Sin embargo, el aumento de la codicia internacional y nacional por el Amazonas eran arrolladores, ignorando la seguridad que necesitaban los recursos humanos.

Los nativos que habitan los lugares, considerados como urnas medioambientales, fueron perdiendo poco a poco sus espacios gracias a la invasión de explotadores, quienes, con mano dura, colonizaron y dispusieron de los recursos naturales.

La Amazonía brasileña se encuentra dentro de los lineamientos de políticas públicas internacionales relacionadas con el compromiso sostenible de todo el ecosistema, y de todos los seres del planeta. La justificación de esta afirmativa se bebe a que *“América del Sur Septentrional –la Gran Amazonía – y especialmente la Amazonía brasileña desempeñaron un papel central en la toma de conciencia de los habitantes del planeta en estos últimos siglos, particularmente por el calentamiento de la tierra”*. No se puede negar la importancia de la biodiversidad biogeoquímica amazónica para la salud del planeta, especialmente en la fijación del carbono y de los recursos de la biodiversidad<sup>6</sup>.

Alrededor de las cuestiones ambientales internacionales surgieron varios mitos e ideales sobre los nativos y la preservación de la Amazonía. Uno de estos fue el llamado *paradigma indígena*, que significa considerar los nativos como defensores de un valioso saber ancestral y protectores de la selva. Es verdad que hasta hoy ninguna ciencia, ni siquiera la más desarrollada, ha inventado técnicas tan avanzadas para el resolver el problema del desequilibrio entre el hombre y el ambiente. Ese saber es exclusivo de la patente de la ciencia indígena. El otro de estos mitos, que aún continúa en la “palestra”, es el referente a la internacionalización de la Amazonía: *Internacionalizar la Amazonía para conservarla*. Este último contradice el primero y es producto de los intereses y de las fracciones políticas de los países denominados “desarrollados”.

En parte, tales mitos contribuyeron a dejar a un lado el fenómeno de la urbanización en el Amazonas, en el que hay aproximadamente dos millones de habitantes en Belém (Pará) y Manaus (Amazonas). Las ciudades más pequeñas

---

<sup>6</sup> Elaborado por Walter Rosen en 1985, el concepto de biodiversidad es constituido de tres diversidades: genética (los individuos en el seno de una especie), específica (de las especies) y el medio ambiente ecológico y sus interacciones.

crecieron casi 50 veces en los últimos 50 años. El déficit en los servicios de educación y salud, de agua potable, de estaciones de tratamiento, de recolección y manejo de residuos sólidos, y de contaminación de los ríos por objetos industriales y mercurio, son inmensos en la Amazonía. Gran parte de la población urbana sufre de pobreza crítica y vive en favelas o aglomerados, y en palafitos flotantes, los cuales constituyen los cinturones de miseria para muchos pueblos tradicionales.

Las compañías mineras nacionales y multinacionales exploran los minerales (como el oro que es extraído ilegalmente en tierras indígenas), el potencial petrolífero y energético amazónico, las maderas preciosas, entre otros. Por su lado, los nativos son “observadores” de los innumerables residuos de maderas que son tirados en los lagos y ríos. Estos son toneladas, que solo sirven de decoración de los puertos de las villas y ciudades.

En este escenario mundial, tanto la selva más húmeda del planeta como sus poblaciones tradicionales (con sus saberes milenarios de uso adecuado del ecosistema) tienen un papel fundamental en el destino de las políticas públicas. Estas políticas, no solo para hacer justicia frente a los manejos de “desarrollo sostenible” pregonadas por los países industrializados (que jamás supieron conservar sus ecosistemas como los pueblos indígenas), sino para proteger a la biodiversidad amazónica, que es la fuente de supervivencia y de equilibrio para el planeta. Es importante resaltar que esta zona está compuesta por pueblos de la selva y de las aguas, nativos, indígenas, negros, ribereños (junto con sus dimensiones culturales, adaptativas y reguladoras, su “óptima” interacción y coherente con el medio ambiente y, las formas “equilibradas” de intercambio con la naturaleza).

Desafortunadamente, estos pueblos, que se diferencian de los modernos porque no abandonaron del todo sus modelos de vidas tradicionales, fueron olvidados hace muchos siglos en las tomas de decisiones desde las políticas de desarrollo económico<sup>7</sup> sobre el destino del Amazonas.

Los factores de dinamismo se traducen en la potencialidad de los recursos naturales, el más grande del planeta, y de algunas tendencias en proceso de

---

<sup>7</sup> Entendiendo a estas políticas desde el modelo de colonización hasta el modelo actual, el de la globalización.

fabricación (Barbier et al., 1994; BRASIL, 1994; BRASIL, 1995; BRASIL, 1995; IBAMA, 2002):

- Concentra aproximadamente 1/3 de las selvas tropicales húmedas del planeta, con más de 300 millones de hectáreas de selva espesa y más de 100 millones de hectáreas de selva abierta, que resguarda un total de madera comerciable del orden de 45 mil millones metros cúbicos de madera en pie.
- Constituye el banco genético más grande del planeta, con aproximadamente 30% de la reserva genética del mundo. Es una base de datos viva disponible que no tiene precio para las investigaciones en el campo de la genética y la microbiología y para el desarrollo de la biotecnología por medio de sus diferentes ecosistemas, representado por el material biológico de especies animales, vegetales y microorganismos. El desarrollo de la biotecnología se basa, en gran medida, en la información genética de la biodiversidad, se concentrada especialmente en las selvas tropicales húmedas, dominantes en la región.
- Las Grandes reservas de minerales tradicionales (hierro, bauxita, oro y casiterita) y de minerales de nuevas aplicaciones tecnológicas (el niobio, el manganeso, el titanio), que juntos suman la concentración mineral más grande del planeta.
- Comprende una cuenca hidrográfica de casi 6 millones de kilómetros cuadrados, generando un potencial hidroeléctrico de más de 50% del potencial brasileño, además de los inmensos recursos de pesqueros.
- Del total de agua dulce disponible, 2/3 están en el área amazónica (en toda, no sólo en la Amazonía brasileña). De este total, más de 50% está en el área Norte brasileña.
- Integra y articula un complejo ecológico transnacional para la continuidad y proximidad de la selva, junto con un gran sistema fluvial, y que torna a la región Norte, zona de unificación de varios subsistemas ecológicos de América Latina.

- Las potencialidades regionales se transformaron en un foco de atención mundial, debido a su riqueza y por la conciencia cada vez mayor de los problemas globales de conservación del medio ambiente. Esos aspectos hacen de la región Norte que centro de disputas geopolíticas que sumados a los problemas endógenos puede ser determinantes para el futuro regional.
- La fragilidad e inestabilidad del sistema ecológico, vulnerable a la ocupación económica con tecnologías inadecuadas, caracterizada por la intensa deforestación, que amenaza con reducir las principales potencialidades y riqueza regional.
- La realidad socio cultural todavía marcada por la fuerte cultura de estratificación de clases sociales como mestizos y de origen indígena, que han llevado a un proceso traumático y conflictivo en la ocupación económica, agregado a la deficiencia de los recursos humanos que por índices de alfabetización, por niveles de escolaridad, universo que se anuda con las demandas de un nuevo camino de desarrollo.
- Conflicto de tierras, caracterizado, por un lado por la cultura de los “poseedores” y, de otro, para los empresarios rurales que definen sus propias leyes en sus propias tierras y el Estado que invariablemente marcha a la par con esta situación.

Considerando las discusiones anteriores, señalábamos que estos son algunos de los argumentos que nos impulsaron a desarrollar este estudio de Tesis que presentaremos a seguir, no como un emprendimiento acabado, sino como un estudio que solamente empieza sus primeros pasos y que implica mas de 25 años de reflexión y experiencia profesional acompañados de un extenso trabajo de investigación junto a la Universidad Federal de Para en Belém.

En conclusión, este estudio de tesis doctoral, es el fruto de años de experiencias en medio académico y de la participación y del trabajo constante en medio de centenas de pueblos de la amazonía brasileña, donde ejercemos desde hace mas de treinta años en pro de una praxis ecológica. Desafortunadamente, percibimos que hoy la población amazónica, se integró profundamente al progreso técnico y tecnológico, mientras que al mismo tiempo se distanció profundamente de

las relaciones de equilibrio y de respeto por su medio ambiente natural, social y humano.



## INTRODUCCIÓN

Este trabajo de tesis fue desarrollado en el Estado de Para, Amazonía, Brasil. El Pará es el segundo Estado más importante de la región Norte de Brasil. Es un vasto territorio que se caracteriza por una exuberante fauna y flora, y una inmensa reserva Hidrográfica, distribuida en ríos, cañadas y lagos. Actualmente, estos últimos se ven atravesados por carreteras, campos y ciudades. Durante muchos siglos, estos han sido transformados por el hombre moderno y convertidos en calles, plazas, bosques o simplemente en asentamientos urbanos.

El Estado del Pará posee una rica presencia del imaginario indígena en toda su cultura. Este imaginario puede observarse en el vestuario, en la alimentación, en la forma de hablar, de concebir el tiempo, de curar las enfermedades con recursos de la naturaleza, de divertirse, entre otros. Las características étnico-geográficas de esa región de Brasil son marcadas por una larga extensión de sus recursos hídricos y subsuelo ecuatorial –caliente y húmedo–, por su cobertura vegetal, y diversidad biológica y étnica.

El Estado de Pará es uno de los estados brasileños situados en la región llamada Amazonía. El pueblo de la Amazonía se constituyó en una región muy particular de Brasil, debido a su identidad étnica y la cultura indígena. Aún dentro de las creencias católicas o protestantes, los pueblos amazónicos viven en la cotidianidad muchos de sus valores ancestrales, asociados a creencias y mitos. Por ejemplo, los peces, los árboles como el *açaí*, los mitos como el del *boto*, las infinitas playas, selvas y cantos de los pájaros son narrados en versos y poesías por muchos poetas, literarios, cantores y románticos del Amazonas.

Los ríos, transformados en calles, fueron eternizados en los versos del poeta paranaense Rui Barata, quien metafóricamente los señaló en su poema “*este río es mi calle*”.

En el campo del desarrollo económico para la Amazonía, se parte de la idea de que no se puede continuar creando modelos de desarrollo como si fueran modelos económicos de estrategia dominante, los cuales se han estado haciendo desde el periodo de la colonización, de fuera para dentro. Este modelo ya se

conoce: los colonizadores exploran y exportan las riquezas, y la población local se queda solamente con los problemas ecológicos y la degradación de la vida humana.

Fueron muchas las estrategias que se plantearon para mejorar el patrón de desarrollo el Amazonas, pero jamás los pueblos autóctonos fueron considerados en los proyectos económicos. Al contrario, fueron condenados al olvido y empobrecidos por ese desarrollo. Como otras regiones de los muchos países, se considera que la Amazonía en el desarrollo económico no ha sido acompañada de un desarrollo social, de una igualdad o mejoría de calidad de vida de las comunidades nativas ni de los inmigrantes. Al contrario, las condiciones actuales de la población indígena, ribereña, rural o de la periferia urbana son peores que antes.

Sin pretender abarcar toda la complejidad (de las representaciones sociales, simbólicas, ecológicas, antrópicas y antropológicas) del ecosistema amazónico, donde el actor principal es el hombre indígena, este trabajo de investigación doctoral pretende aclarar dos objetivos principales: el primero, demostrar históricamente cómo los pueblos Assurini del Trocará han sido víctimas de las políticas brasileñas, que provocaron la invasión de sus tierras. El segundo, demostrar empíricamente como la desatención de este pueblo conllevó a una situación de “asentamiento” y “sedentarismo”, lo que produjo un cambio completo en su modo de vida original, sus costumbres y sus tradiciones, además de un deterioro de la calidad de vida causada por la destrucción de su ecosistema tradicional.

Además de estos objetivos principales, se pretende profundizar la reflexión sobre el hombre indígena amazónico actual y su medio ambiente considerando el contexto de globalización de la Amazonía, los programas gubernamentales para la conservación ambiental y las influencias de proyectos políticos en la movilización de los Assurini del Trocará.

Entre la población *nativa* del Amazonas, (de orígenes europeos, negros africanos e indígenas), están aún, los pueblos dichos *propriadamente indígenas*, la población *ribereña* –que viven en las orillas de los ríos –, la población de la *floresta* – que viven mas en el interior de la selva y pueden ser indígenas o extractores –; los *agricultores* pobres que vienen de otras regiones del país, los *hacendados* y *agricultores ricos*, grandes o pequeños *comerciantes*, los pueblos dichos *sin tierra*,

los *trabajadores de minas*, los *industriales*, los *madereros*, los *trabajadores de brazo* y de servicio diario, entre otros.

En medio del sueño de haber encontrado *El Dorado*, se termina por agotar los recursos naturales. En la década de 1990, por ejemplo, el Brasil perdió más de 23 millones de hectáreas de selva con el desmandamiento de la selva. Es importante tener en cuenta que la mayor parte de las tierras desmatadas no son utilizadas posteriormente, hecho que agrava las pésimas condiciones de vida de los pueblos nativos.

En nuestra opinión, el fenómeno más importante en materia de exploración forestal en la Amazonía no es solamente la pérdida bosques primarios y de la tradición indígena de plantación de Mandioca<sup>8</sup> o yuca, sino la invasión de grandes empresarios extranjeros, principalmente asiáticos, norteamericanos y europeos, que instalaron en la región amazónica grandes proyectos de exploración forestal incluyendo las tierras indígenas. Actualmente los cuestionamientos y las dudas son muy profundos para plantear una evaluación de las consecuencias de ese desarrollo para los pueblos autóctonos y para la selva amazónica.

El ritmo de deforestación de la Amazonía brasileña ha sido constante desde 1988, año en la que fueron instalados los satélites de observación. Aún, la Amazona conoció la mayor pérdida forestal de su historia en el año 2003 con 23 750 km<sup>2</sup> deforestados, después del record en 1995 de 29 059 Km<sup>2</sup>. Esto ocurrió mientras entraban en vigencia las políticas de preservación planteadas en 1987, por medio del programa *Nuestra Naturaleza* y, sobre todo, después de la Conferencia Mundial realizada en Río de Janeiro, en el año de 1992.

Contrario a la opinión pública, las selvas tropicales brasileñas actualmente están más amenazadas de destrucción que en el año 1992. En 1997 los números oficiales asumen que 16% de la superficie forestal desapareció, pero ciertos estudios proveen resultados más alarmantes.

Para el hombre indígena que vive de acuerdo con sus valores ancestrales, la práctica de la pesca, la caza, el derrumbamiento de árboles para el cultivo de la yuca, bien como la recolección de frutos y semillas, son las únicas posibilidades de supervivencia dentro de ese ecosistema complejo. Pero, la diferencia entre el

---

<sup>8</sup> La Mandioca es un árbol originario de las partes cálidas de América.

hombre indígena y el explorador con fines económicos, radica en que las técnicas de exploración de la naturaleza usadas por el hombre indígena no son las mismas que las del exportador.

Hasta el año de 1994 la Amazonía contaba aproximadamente con 22 millones de habitantes y un millón de estos eran indígenas. Hoy el 60% de la población amazónica vive en centros urbanos. Los indígenas que abandonaron sus aldeas para vivir en las ciudades, hoy hacen parte de las periferias o viven en favelas.

La atención a los pueblos indígenas por medio de programas específicos, diferenciados y adecuados a cada realidad, es una meta importante en curso de realización. De acuerdo con el Documento PUEBLOS INDIGENAS DE PARA (2001: 11), el Pará cuenta *“con 40 etnias indígenas diferentes y con una población indígena estimada de 23.000, distribuidos en 39 pueblos que hablan 29 diferentes lenguas maternas. Para que todos tengan acceso a una educación diferenciada, se requiere además de una voluntad política y mucha capacidad técnica”*.

En el Estado de Pará, existen innumerables tribus que no están clasificadas en los datos del gobierno hasta nuestros días. A esos datos no fueron añadidos los pueblos indígenas llamados *resurgidos* y ni los que viven en las periferias de las grandes ciudades, como Manaus, Belém, Altamira, Santarém e Itaituba.

Antes del contacto con los blancos, las poblaciones indígenas siempre estuvieron íntimamente relacionadas con todo el ecosistema natural y cultural. En los ríos amazónicos, además de los peces, crocodilos y otros animales acuáticos, para los indígenas viven también seres invisibles y misteriosos, llamados *encantados*. Estos elementos en equilibrio (hombre, ecosistema, seres visibles e invisibles) permitieron a estos pueblos, durante muchos siglos, vivir autónomamente y con mucha abundancia en todo lo que necesitaban para su subsistencia y salud, además que sus mitos (factor cultural) sirven para proteger el medio ambiente (factor natural).

Varios pueblos indígenas se establecieron al largo del curso de los ríos, valiéndose de ellos, no solamente para el consumo, sino como espacio de elaboración de sus tradiciones, sus mitos y cosmovisiones. Muchas etnias tienen sus orígenes en seres provenientes de las aguas, como a ejemplo, los indios *kaiapó*, que

según sus orígenes, nacieron de niños gemelos que emergieron de los ríos Tocantins e Itacaiúnas, situados en el Pará.

Entre las riquezas míticas y legendarias, los ríos que bañan el territorio Paraense poseen un alto potencial económico hídrico y navegable, bien como un inmenso padrón energético, pesquero y turístico que contribuyen fuertemente para el aumento del producto interno bruto de la región y de Brasil. Es aún el Estado de Brasil que más exporta madera de Ley, minerales (como el aluminio, bauxita, oro, hierro y manganeso), entre otros.

Aproximadamente alrededor de 6 millones de personas que habitan en el Estado del Pará, necesitan de los recursos de la tierra, de la selva y recursos hídricos, para su subsistencia. Nuestra pregunta principal es: ¿Con el aceleramiento de la destrucción de la selva Amazónica, cuales serán las nuevas alternativas de vida para el hombre nativo y particularmente para el hombre indígena, que no domina las mismas técnicas que el hombre de las ciudades modernas?

Considerando la interrogación anterior, optamos entrar en contacto con los pueblos Assurini del Trocará para estudiar a fondo esa cuestión. Para nosotros, este estudio es un desafío porque hace años que hacemos parte del combate contra degradación ambiental, concienciando a la sociedad amazónica de los grandes impactos para nuestra supervivencia y la de nuestro planeta.

En cuanto al terreno de investigación aún creemos que es necesario formular algunas preguntas directamente relacionadas con los indígenas Assurini del Trocará: ¿Como la comunidad Assurini percibe la naturaleza que los rodea y las relaciones con las esferas económicas, políticas, ecológicas, socio-cultural e históricas? ¿Cómo este grupo indígena asume estos cambios frente a sus valores ancestrales? Y por último, intentaremos exponer las relaciones establecidas entre los indígenas Assurini del Trocará y su sistema ecológico y socio-cultural, centrando su modo de vida en medio a los impactos ecológicos y culturales sufridos en estos últimos años.

Para ayudarnos a interpretar los resultados haremos un análisis aproximativo utilizando diferentes visiones de la antropología brasileña<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> La antropología brasileña nació antes mismo de un planteamiento académico. Pensadores como S. Romero (1851-1914), N. Rodrigues (1862-1906) o Euclides da Cunha (1866-1909) se dedicaron a los problemas de la diversidad social y cultural del país dentro de una visión comparativa. Si Romero fue un de los primeros a considerar los Negros del Brasil como objeto de investigación, es sobretudo Rodrigues que va a estudiar las

Como grupo antropológico específico consideraremos en este estudio de tesis los pueblos indígenas brasileños denominados *Assurini del Trocará*, que hablan una lengua de origen Tupi-Guaraní y que viven en el Estado de Pará, Amazonía, Brasil.

En 1980, este grupo ha sido objeto de estudio de lingüistas como: Robin Selly, Carl Harrison, Velda Nicholson, Annette Tomkins y Catherine Aberdour. Estos últimos científicos son miembros del Instituto Lingüístico de Verano (SIL) que en Brasil se denomina de Sociedad Internacional de Lingüística. En 1983, los citados científicos elaboraron una cartilla experimental para la alfabetización en el idioma Assurini. Según los resultados de Harrison (1980), los contactos intermitentes entre el grupo indígena Assurini y la sociedad no indígena provocaron diferencias entre el dialecto actual y el de sus antepasados.

Los Assurini del Trocará (nombre que se refiere a la Tierra del mismo pueblo Indígena) también son conocidos por *Assurini de Tocantins* o *Akuáwa-Assurini*. Esta última denominación la usó el etnólogo brasileño Roque de Laraia, cuando realizó investigaciones por la década de 60. Akuáwa sirvió como auto denominación para esta sociedad indígena. Sin embargo, los estudios mostraron que este pueblo asume el auto denominación del término *Assurini*, que significa *personas de verdad*.

Las tierras de los Assurini del Trocará comprenden una extensión territorial de 21.722 hectárea, y viven bajo la administración de los municipios Paraenses de: Baião, Tucuruí y Breu Branco. Como ya señalamos, los Assurini del Trocará, hablan la lengua Tupí — Guaraní, siendo algunos de ellos bilingües: hablan la lengua materna y el también el portugués.

---

manifestaciones religiosas y políticas de los antiguos esclavos y de sus descendientes. Euclides da Cunha, introducirá en el escenario nacional la figura del sertanejo (campesino). Integrando en su genealogía mítica los estudios realizados por esos eruditos de formación profesional diversas (Romero era jurista, Rodrigues, era médico y E. Da Cunha era ingeniero) es que los antropólogos brasileños definieron su disciplina por objetos privilegiados: los Negros, los Campesinos, los Indígenas. Mas tarde, otros grupos sociales igualmente marginalizados devinieron objetos de estudios: los pobres de las ciudades, los enfermos mentales, los prisioneros, etc. A través un dialogo permanente con los intelectuales de corrientes de Europa y de América del Norte, los antropólogos brasileños construyeron una tradición nacional de estudiar el “otro” dentro de su propia sociedad. Cualesquiera la tradición antropológica en Brasil, sea de estudiar las poblaciones de origen extranjero (Negros, Inmigrantes), los autóctonos fueron relegados.

. Desde el siglo XVI las sociedades amerindias no cesaron de ser estudiadas por viajeros y naturalistas europeos. Hay en general, un conjunto de intereses de los intelectuales brasileños por estudiar poblaciones de origen extranjero y el interés de investigadores extranjeros en estudiar las poblaciones autóctonas. De ahí decimos que Rodrigues es el padre mítico de los estudios de poblaciones de origen africana y el alemán Kart Unkel, conocido como Curt Nimuendaju (1888-1945), es el pilar de los estudios sobre los pueblos indígenas en Brasil.

Considerando todo lo dicho anteriormente, optamos como marco teórico de este estudio de Tesis las teorías de la Antropología *educativa*<sup>10</sup>, social y cultural, ya utilizadas por otros autores. Justificamos esta tendencia teórica, como consecuencia de nuestro trabajo como profesora de Sociología de la Educación en la Universidad Federal de Pará en Brasil y la formación adquirida en el Curso de Doctorado en la Universidad Nacional de Educación à Distancia, el foro de inspiración de nuestro estudio desde el año de 1999.

Como método de recolección de datos, optamos por el método etnográfico y etnológico<sup>11</sup> ya empleado por los clásicos de la antropología europea y americana. Segundo Geertz, un estudio etnográfico empieza por “la descripción meticulosa de un grupo humano.” Es clásico decir que la etnografía es la “*descripción de una cultura*” (Geertz, 1978). La etnografía se apoya en el supuesto de que las tradiciones, reglas, valores y normas del medio ambiente en que ellos viven, de cierta manera, han determinado los estilos, los valores, y que esto puede explicar la conducta colectiva de los Assurini.

En su libro « La méthode de l’Ethnographie », Marcel Griaule, antropólogo francés, señala la rigurosidad de la investigación etnográfica y su objetivo principal. Según este científico, ella no abarca solamente una función teórica, sin embargo, ella aporta una ayuda práctica a todos los que viven en contacto con civilizaciones diversas.

---

<sup>10</sup> Según Aracy Lopes da Silva (*Educação para la tolerancia e povos indígenas*, in Grupioni Luis; Vidal Lus; Fischmann Roseli, Povos Indígenas e tolerancia (2001), Usp, Brasil, en el campo de la antropología educativa en Brasil es adecuado considerar el entendimiento de la escuela indígena como espacio privilegiado del diálogo o del conflicto entre conocimientos indígenas y occidentales, entre políticas públicas y políticas de las *aldeias*, entre tendencias políticas internacionales – por la presencia de informaciones relativas à ação de organismos como la ONU y el Consejo Mundial de Pueblos indígenas- y la definición de estrategias y opciones de vida y de un futuro para poblaciones indígenas específicas. Por eso las escuelas indígenas es el espacio privilegiado para el estudio de las relaciones políticas entre los seguimientos diferenciados de la población, en que se mezclan conceptos y dinámicas culturales propias a las esferas locales, regionales y nacionales con desdoblamientos que derivan de la globalización.

<sup>11</sup> Hasta la segunda guerra mundial, los términos etnología y etnografía estaban siempre empleados indistintamente para designar las ciencias humanas que tenían una vocación casi de estudiar las sociedades dichas primitivas. La etnografía tenía por misión de cosechar material que la etnología iba analizar. Dos obras dan el estatuto fundamental de la etnografía: el Manuel de Etnografía de M. Mauss (1947) y Método de Etnografía de M. Griaule (1957). Claude Lévi-Strauss en 1958, dio a la etnografía los roles de la cosecha de datos y a la etnología los roles de elaborar la materia sobre las sociedades particulares. A la antropología, cabe los papeles de realizar el análisis comparativo de las sociedades y de las culturas y de alimentar la reflexión teórica. La etnografía interviene en la primera etapa del trabajo antropológico, el del “terreno” o “campo de investigación”.

Considerando ese autor, es necesario condensar aquí algunas ideas sobre el método que intentamos utilizar para la recolección de los datos: la etnográfica conoce actividades materiales y espirituales de los pueblos. Ella estudia las técnicas, las religiones, el derecho, las instituciones políticas, económicas, las artes, las lenguas y los valores. Ella considera esos fenómenos como de realidades y no simples juegos de la fantasía humana. Además, la etnografía permite la involucración sistemática del pensamiento de los hombres así como la definición de sus necesidades materiales y morales.

El método etnográfico nos ayudó a reunir un grupo de valores que caracterizan los pueblos Assurini del Trocará. Esos valores fueron observados en el momento de las entrevistas y de nuestra convivencia directa con ese pueblo.

Organizamos las entrevistas de acuerdo con la disponibilidad de los entrevistados. Al mismo tiempo se utilizó como instrumentos de recolección de datos cuestionarios de preguntas. En el transcurso de las entrevistas se utilizó diarios de campo, videos y registro fotográfico. Además de los datos obtenidos con las entrevistas en medio a la población Assurini, también investigamos los administradores de la Educación Escolar Indígena, la coordinadora de la Educación Ambiental y de la salud de los Assurini, todos viviendo en el municipio de Tucuruí a Este del Estado de Pará.

Cuanto al ambiente geográfico, la investigación de la Tesis fue realizada en el área indígena Assurini del Trocará, perteneciendo políticamente al distrito municipal de Tucuruí. El período de trabajo de campo se extiende de octubre de 2003 a mediados de 2005, incluyendo el contacto con el grupo indígena Assurini, la observación participante, la aplicación de las entrevistas y los registros fotográficos.

Después de finalizadas las entrevistas en la Aldea con los indígenas, fuimos hasta el municipio de Tucuruí interrogar a los responsables de la asistencia pública de los pueblos indígenas en termino de educación, salud y medio ambiente. Esos organismos son representados por diversas secretarías que dependen del alcalde del municipio. El Estado de Pará posee 143 municipios, siendo Tucuruí, uno de esos.

Las Secretarías del gobierno (de salud, de educación y medio ambiente) de Tucuruí participaron con prontitud a las entrevistas: La coordinadora de la Fundación



Nacional de la Salud (representada por la Sra. María do Carmo), La Secretaria de la educación del Municipio de Tukurui (representada por la profesora Irene); la Secretaría del Medio Ambiente del Municipio Tukurui (representada por la señora Wilze).

En un principio nuestra primera muestra se limitaba en 42 casas Assurini, en las cuales vivían 368 indígenas hasta el año de 2002. Todavía en el año de 2005, al entrevistar el jefe de la *aldeia*, tomamos conocimiento que la población Assurini había crecido de 30%. De ahí la necesidad de se crear una nueva aldea situada no muy lejos de la primera.

Mas tarde, decidimos entrar en contacto con ese nuevo pueblo Assurini. Entonces descubrimos que hay algunos hechos que llevaron a los indígenas a crearen esta nueva aldea: considerando las entrevistas con los propios indígenas, esta nueva aldea se formó después que el gobierno construyó unas casas en estilo moderno; en segundo, es debido “el intenso ruido” que existe en la primera aldea (provocado por la utilización aparejos electrónicos, de radio en alta sonoridad, de gritos de niños, etc.) que los indígenas de mayor edad ya no suportan.

Esta ultima justificativa “el ruido” fue dada por una indígena Assurini que se llama Wirá, una señora de edad avanzada, muy simpática, que luego le pedimos que nos acompañara a conocer el nuevo pueblo y estuvo de acuerdo. Nos contó que ahí se sembraba yuca, maíz, arroz y fríjol, se vendía “bacuri” y “açái” y, se hacían embarcaciones. Con respecto a la división de familias, nos dijo que en cada casa vivían entre 3 y 4 indígenas.

En resumen, la investigación nos permitió de descubrir nuevos elementos sobre los indígenas Assurini y su adaptación al modelo de vida impuesto por el gobierno brasileño:

Para un mejor acceso a la lectura de esta tesis y por consiguiente el establecimiento de una secuencia lógica, este trabajo está estructurado con los siguientes capítulos:

En el **CAPÍTULO I** se abordarán algunas **TEORIAS, CONCEPTOS E IDEOLOGÍAS QUE MOTIVARON LA REALIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN - La Antropología Cultural, la Antropología Indígena y las Instituciones socio-ambientales**. En ese capítulo, reuniremos algunos conceptos básicos sobre educación, cultura y

medio ambiente involucrados en las teorías antropológicas, sociológicas y ecológicas, inspirados en los movimientos sociales que reivindican el derecho de las minorías a una educación de la diversidad y una vida ecológicamente equilibrada. Una de esas teorías está esbozada en el libro de FRIAS y ODINA (UNED: 2002), intitulado *“Pedagogía de la Diversidad”*, en el cual denuncian las carencias del sistema escolar hacia la diversidad: *“El sistema educativo ofrece claros ejemplos del dilema en torno a la diferencia. Los programas escolares a menudo ignoran la diferencia entre los niños y sus iguales en edad. Ven la diferencia como algo inherente al sujeto y no se sienten implicados a responder a ella en el entorno escolar”*<sup>12</sup>.

Esas y otras teorías e ideologías nos ayudaron a entender mejor la historia de vida de los Assurini del Trocará, así como sus cambios históricos frente a los impactos socio-ambientales y culturales a que fueron sometidos desde el contacto con la sociedad nacional brasileña.

Para elaborar una síntesis entre el campo empírico y el campo teórico, recorreremos a una serie de autores del campo de la Antropología social y cultural. Uno de los autores a los cuales trabajaremos es FERREIRA (2001: 197) que define la cultura *como manifestación de un tributo de la humanidad, más concretamente como patrimonio propio y distintivo de un grupo o sociedad específica o como un conjunto de conocimientos adquiridos en determinado campo*. Este autor nos demuestra que una cultura específica de un pueblo es una civilización única y que debe ser respetada en su integridad, en su naturaleza y especificidad.

Otro concepto que consideramos importante para la comprensión de este estudio es el concepto de Klukhohm (1991) según el cual *la cultura es la vida total de una persona, la herencia social que el individuo adquiere de su grupo o puede ser considerado como parte del ambiente que el propio hombre crea*.

Los Assurini del Trocará se autodenominan **gente de verdad**. Gente de verdad significa que “yo soy diferente del otro” y que mi cultura no es inferior a la cultura de otro humano. Significa aún que cada Assurini es responsable por la cultura y la organización social y de la naturaleza. Cada niño que nace debe aprender a cuidar de su cultura, de los ríos, de los animales, de la selva y de todos

---

<sup>12</sup> FRIAS, Rosario Aránzano Jiménez ; ODINA, Teresa Aguado. (2002): *Pedagogía de la Diversidad*. Uned: Madrid, pag. 39.

los entes. Cada hombre y cada mujer Assurini tiene en si mismo una “civilización” única a repartir con el todo. En las palabras de un indígena Pataxó, observamos ya esta interrelación: *“Nosotros tenemos un pensamiento diferente, nosotros no les enseñamos a nuestros niños a competir, nosotros enseñamos a compartir y esforzarse. Nosotros no permitimos que nuestras personas sufran. ¿Cómo puede usted ver a los niños en la calle? ¿Cómo ellos pueden ver a las familias sin tener que comer, buscando en la basura? Nosotros no somos así, nosotros compartimos nuestra felicidad. Dicen que no somos civilizados, pero vemos la manera de ser de cada persona, diferente, tenemos miedo de perder nuestras tierras y ver a nuestra gente derrumbarse, durmiendo bajo el viaducto, caídos, rogando, porque No somos civilizados”* (Nailton Muniz Pataxó Hã-Hã-Hãe).

En el **CAPÍTULO II** intitulado **LA AMAZONIA BRASILEÑA, SU SITUACIÓN GEOGRÁFICA, ECOLÓGICA Y LAS CUESTIONES INDÍGENAS**, describiremos los puntos físicos más importantes de la Amazonía y su importancia ecológica, mítica y económica para los pueblos indígenas. Añadiremos también los asuntos políticos que afectan directamente el contexto actual de los indígenas brasileños como los impactos ambientes agravantes y que exigen una toma de posición seria del gobierno y de la sociedad brasileña.

En el **CAPÍTULO III** abordaremos más específicamente **EL ÁREA INVOLUCRADA DE LA INVESTIGACIÓN - EL ESTADO DE PARÁ, SU POBLACIÓN INDÍGENA Y SU IMPORTANCIA POLITICO-GEOGRÁFICA Y ECOLÓGICA PARA LA AMAZONIA BRASILEÑA - EL MUNICIPIO DE TUCURUÍ**, o sea, describiremos el medio físico-geográfico y económico del Estado del Pará, región donde realizamos la investigación, bien como el medio físico-geográfico y económico del Municipio de Tucuruí, donde dependen políticamente los indígenas Assurini del Trocará, sujetos sociales principales de este estudio.

El **CAPÍTULO IV** se intitula **EI TRABAJO DE CAMPO - LOS PUEBLOS INDÍGENAS ASSURINI - EL REGISTRO FOTOGRÁFICO DE LOS VIAJES - LAS ENTREVISTAS Y LAS ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS**. Las entrevistas fueron clasificadas en dos campos categóricos: el grupo minoritario representado por los indígenas Assurini y el grupo dominante representado por las instituciones del Estado-Nación. Describiremos el contexto histórico del pueblo donde se realizó la investigación y la historia de vida de los indígenas Assurini del Trocará. Añadiremos

documentos fotográficos de los viajes y el resultado de las entrevistas retranscritas durante nuestra convivencia en el cotidiano de los Assurini.

Para la recolección y el análisis de los datos de la investigación clasificamos los entrevistados en dos campos categóricos distintos: el primero, el campo categórico indígena Assurini que conceptuamos como *grupo minoritario* (dominado) para identificar los Assurini como *etnias minoritarias*<sup>13</sup>, porque ocupan un espacio territorial específico y políticamente son minoritarios, expuestos a las políticas de la sociedad dominante; y en segundo, el campo categórico *sociedad nacional* o *grupo dominante*<sup>14</sup>, para referirnos a la sociedad nacional brasileña y a otros individuos *no indígenas* que participaron de las entrevistas. Esos individuos están directamente o indirectamente relacionados con las cuestiones indígenas. Son funcionarios del gobierno y representantes de instituciones responsables por la salud, la educación escolar y el medio ambiente local incluyendo el área de los Assurini del Trocará.

Es importante decir que las cuestiones (ubicadas en la entrevista) fueron propuestas de acuerdo con el contexto de vida cotidiana de los Assurini tomando principalmente: la organización social y económica, el cuidado con el medio

---

<sup>13</sup> Según Bonte, Pierre et Izard, Michel (2000): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige/Puf, Paris, el sentido de *etnia* y de *minoridad* nos invita a pensar a las nociones de grupo y de relaciones. El grupo puede ser definido según los criterios *objetivos internos* (comunidad de origen, de cultura, de religión, de relación de parentesco uniendo sus miembros entre ellos) o *externos* (precurso histórico común, situación al seno de la sociedad global, role económico, etc.) y según el criterio *subjetivo*, que puede igualmente ser interno (sentimiento de pertenencia, relación de solidaridad, etc.) o externo (el hogar de la sociedad dominante sobre el grupo). **En este estudio de Tesis, consideraremos el primero y el segundo criterios.** Cuanto al termino etnia, designa un conjunto lingüístico, cultural y territorial de un cierto tamaño. De origen griega, el termino *ethnos*, fue neo latinizado, después, francishado y inglesado, sin embargo, era un termino exclusivamente de uso eclesiástico. El termino etnia denota, por oposición a los cristianos, los pueblos paganos o gentiles, que en lenguaje secular, llamamos primero *naciones* o *pueblos*, después; a partir del siglo XIX, vamos llamar de *raza* o *tribus*. Al final del XVIII siglo, la ciencia antropológica encargada de sus descripciones va nominar de etnología o etnográfica.

<sup>14</sup> El sentido de sociedad nacional a lo cual nos referimos es semejante al sentido y a la construcción de *Estado* posterior a la vida nómada, como explica Lewellen: "Hace unos 5.500 años, en los fértiles valles del Eufrates y del Tigris (actual Irak) se desarrolló un tipo de sociedad única en su tiempo. Transcurridos milenios desde que el hombre pasara gradualmente de la búsqueda errante del sustento al asentamiento estacional, basado en la domesticación de algunos animales y plantas y más tarde a los poblados agrícolas más o menos estables, nacieron las primeras verdaderas ciudades del mundo, y con ellas una forma nueva de organización política. Anteriormente a la sociedad se había estructurado según las relaciones de parentesco; ahora parecía una burocracia administrativa permanente que exigía lealtades por encima del linaje y del clan. Los jefes locales cedieron gran parte de su autoridad a favor de una clase dirigente que tenía el poder de acumular el excedente agrícola y movilizar la mano de obra necesaria para llevar a cabo obras de irrigación a gran escala y crear una arquitectura de tipo monumental. Las ciudades fortificadas, como Uruk y Ur, alardeaban de tener poblaciones de más de 40.000 ciudadanos. Una casta sacerdotal profesional presidía una compleja religión olímpica (basada en templos). Artesanos especializados manufacturaban los cuchillos de obsidiana y las estatuillas de oro y plata que enlazarían extensas regiones entre sí a través de redes comerciales. El 'estado' había nacido". Ted C. Lewellen (1985). Evolución del Estado. *En Introducción a la Antropología Política*. Barcelona, ed. Bellaterra (Traducción de Maria J. Aubet. Orig.: Political Anthropology. Introduction. S. Hadley, Marzo 1983. Bergin & Garvey).

ambiente, el aprovechamiento de frutos y otros alimentos encontrados en la aldea, la prevención sanitaria y el tratamiento de enfermedades, la educación escolar y la enseñanza bilingüe, las relaciones con la sociedad nacional, y particularmente, los cambios de vida indígena a una vida “urbana” (provocado por la sedentarización de los Assurini en casas construidas por el gobierno). Cuanto al contenido de las entrevistas, conservamos en los resultados el texto y el contexto de las respectivas respuestas. Complementamos los resultados de la entrevista con los resultados de la observación participante esbozados al final de este capítulo.

En el **CAPÍTULO V** intitulado **REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSION**, abordaremos un conjunto de ideas y alternativas para la educación indígena bajo nuestras propias experiencias en la enseñanza con poblaciones nativas de la Amazonía y después de reflexionar sobre las experiencias de educadores indígenas con quién trabajamos e investigamos para enriquecer nuestro estudio de Tesis.

El hecho de que estos pueblos tengan una cultura diferenciada no significa que sus valores deben ser sometidos a la cultura nacional. Con los estudios antropológicos, aprendimos que la cultura indígena no está una fase primitiva de la civilización sino ubicada en una realidad cultural diferenciada, capaz de producir sus propios estilos de organización y desarrollo educativo. La nación brasileña pierde su riqueza cultural cada vez que hace desaparecer la cultura de los pueblos indígenas.

De acuerdo con el resultado de nuestra investigación, una de las causas principales para que un niño indígena no se sienta bien en la escuela es la dificultad de entender y hablar la lengua que se habla en la escuela nacional, sin que se hable la suya. De ahí, la importancia de la educación bilingüe. Cuando este principio no se respeta, el niño va sintiéndose incapaz de comunicar. No entiende lo que el maestro dice, se avergüenza de decir que no entiende, por el miedo a la crítica; no consigue desarrollar las lecciones y, cuando el discurso es muy vinculado con el pensamiento y el raciocinio de la nación, tienen dificultad para comunicarse y terminan teniendo mayor dificultad para asociar a los valores de su cultura.

Tenemos que mirar el hecho de que la educación no empieza en la escuela, principalmente para los pueblos indígenas. Empieza con el ambiente comunitario y familiar, con la estructura socio-económica de la sociedad indígena, con la situación geográfica y ecológica dónde viven. El acceso a las cosas, las personas y

situaciones, fuera de sus pueblos, tiene una importancia muy grande a medida en que el encuentro entre culturas se da como un cambio mutuo entre esas culturas.

La educación escolar debe ser incorporada de una manera progresiva a lo cotidiano de los pueblos amerindios. La escuela debe representar un espacio de fortalecimiento de la cultura indígena, por medio de la valorización de sus costumbres, tradiciones y lenguas. Los debates acerca del lugar institucional de la escuela, sus límites y posibilidades, son permitidos por iniciativas de educación llevadas a cabo por diferentes instituciones y con diversos objetivos, produciendo experiencias fragmentadas, lo que lleva a constituirse en una suma temática que no tiene tratamiento adecuado, tornándose necesario volver a retomar estos asuntos.

Mientras la educación indígena sea todavía un sueño, las iniciativas en ese sentido, serán trabajadas y tomadas. La Secretaría Ejecutiva de Educación del Estado de Pará, desde 1989, desarrolla acciones, tales como: la Reorientación Curricular para la Enseñanza Fundamental, donde la educación indígena se inserta; como aún, el desarrollo de cursos de capacitación y formación de maestros con el objetivo de preparar y reorientar a los maestros indios y no indios para trabajar con la educación indígena; así como proporcionar a los talleristas los espacios y tiempos para discutir las metodologías y las nuevas técnicas del proceso pedagógico, bien como la propuesta curricular y un calendario específico.

Una de esas experiencias es acompañada por el propio consejo técnico ya presentes entre los pueblos Assurini, los Guacamayo, los Kayapó, entre otros. Otra iniciativa que vale a pena señalar son los cursos de lingüística (indígena) con revisión ortográfica.

En el año de 1989, la Secretaria de Educación y Cultura del Estado de Pará dio un grande paso en la educación indígena de la región. Desarrolló el Proyecto Parkatejê, en convenio firmado entre SEDUC (Secretaria de Educación y Cultura), FUNAI (Fundación Nacional del Indio), Compañía Valle del río Doce (CVRD) y el pueblo indígena que vive en la aldea Mãe María (localizado en el Sudoeste del Estado, en el distrito municipal de Bom Jesus de Tocantins).

Uno de los trabajos reconocidos en la región fue la publicación de un libro de ortografía en lengua parkatejê denominado *Conoce a Nuestro Pueblo* que incluyen los fonemas para la pronunciación adecuada de la lengua y las traducciones

respectivas para el portugués, entre otras actividades, promovidas por aquella Secretaría (Álvarez et all, apud Asís, 1996).

# **CAPÍTULO I**

## **TEORIAS, CONCEPTOS E IDEOLOGÍAS FUNDAMENTALES DE LA INVESTIGACIÓN**

### **La Antropología Cultural, la Antropología Indígena y las Instituciones socio-ambientales**



## 1.1. La cuestión hombre, naturaleza y medio ambiente

En el primero de abril de 1979, en Pensilvania, el accidente nuclear de *Three Mile Island* balancea el América. Hay algunos kilómetros de allá, viven los pueblos amish, que aun encienden velas para iluminar su poblado y jamás aceptan el progreso científico. Un patriarca amish declara que los hombres darán fin al planeta, provocando un profundo debate sobre las buenas y las malas acciones de los seres humanos en relación al medio ambiente con el nuestro famoso progreso.

Los Egipcianos, que adoraban el dios Nilo, o los Grecos, que veneraban el dios Océanos, no iban acreditar que los hombres modernos conseguirán contaminar estas fuentes naturales y divinas.

Con Descartes, postulamos la cuestión “¿el hombre fue hecho para dominar la naturaleza y devenir su maestro?”. Y con Erasmus, empezamos a inquietarnos: “¿Es el hombre un ser loco que puede hacer guerra a la naturaleza con sus maquinas?”. Esas y otras cuestiones son cada vez más actuales, siendo que el planeta azul esta enfermo y el extraordinario imagen enviado vía satélite, prueba que la mayor parte de nuestro planeta esta cubierto de agua. Y la historia de los habitantes del planeta confirma que el hombre instalase cerca del agua, fuente de vida. A ejemplo, la mayoría de los ríos en Brasil, recibieron nombres indígenas, gracias a las diferentes etnias que vivían en el margen de estos ríos (Guama, Tapajo, Nhamunda, Itacaiunas, Tocantins, Tucurui, etc.).

A los pocos el desequilibrio fue aumentando en diferentes sitios del mundo entre las fuentes del agua disponibles y las poblaciones presentes. En 1519, pódese mirar la capital del Imperio Inca, en la inmensa laguna de aguas limpias y claras donde hoy está la grande capital de Méjico con mas de 23 millones de habitantes, sin agua y con la laguna completamente contamina. El país de Irak, cuando se llamaba Mesopotámica, hace algunos cinco millones de anos, era considerado el *cerero del mundo* y hoy no pasa de un país desértico.

El hombre, sea directamente, consumiendo el agua abusivamente, o sea indirectamente, destruyendo la cobertura vegetal para la urbanización, industrialización o la agricultura, él consiguió suprimir todo el proceso natural que retenía el agua en la tierra o aun acelero los cursos del agua que iban naturalmente hacia el mar. Además, el agua ensalada del mar, mismo cuando ella está prójima,

es inutilizable, mientras desencallada a precios elevadísimos, el maquinaria utilizado para este proceso no suporta la sal y el agua del mar representa 97% de nuestras fuentes, en cuanto que las aguas superficiales o aguas doces (ríos, lagunas o aguas subterráneas) representan 1%. Este 1% el hombre ya contamina. A ejemplo, la epidemia de cólera del Perú, en los años 1990, mostró que la insalubridad del agua hace aun muchas catástrofes ecológicas y humanas. La Organización Mundial de la Salud (OMS), considera que 80% de enfermedades de la población del mundo son por causa del agua contaminada o vehiculadas por el agua.

Otra forma de *ecocidio* que el hombre moderno esta provocando es la muerte de las selvas o florestas. Como ya sabemos que a larga distancia el agua de las lagunas en países como el Canadá y Escandinava pueden devenir ácidos al punto de matar todos los seres existentes. La devastación incesante de florestas puede por fin en millones de especies de vida. Mas de un bierzo de las espes vivientes están amenazadas por causa de la supe explotación. Hace siglos y siglos, venimos explorando la naturaleza incontrolablemente. De ella sacamos todos los productos que a nosotros son útiles. Productos de belleza o de prestigio o simplemente, productos que nos hacen placer o que enriquecen los mercados internacionales: el marfil de los elefantes, chifles de rinocerontes (por su poder afrodisíaco o medicinal), píele de cocodrilos o de felinos, carapachas de tortugas, plumas de pájaros, madera de valor económico internacional, etc.

Nuestra alimentación y nuestras cosechas defienden de la biodiversidad. Numerosos vegetales consumados por el hombre (lentillas, judías, tomates, frutos y millares de vegetales) o por los animales necesitan de las abejas, o de los zangones o de moriegos para que sean polinizados. Las abejas matan los insectos destruidores de la agricultura: en la California, una enfermedad de la uva fue sanada gracias a las abejas que habitaban dentro de los arbustos salvajes vecinos. Las hormigas destruyen cantidades considerables de larvas comedoras de plantas, como por ejemplo, la terrible larva que viene del árbol del piño.

Esas informaciones tienen el objetivo de recordar a nosotros lo cuanto desconocimos la importancia de los *himenópteros* (abejas, hormigas, etc.). Tememos sus picadas, pero su utilidad para la especie humana es fundamental. A ejemplo, la grande epidemia del “ferouge del café”, que en los años 1970, amenazó todas las culturas de café en Brasil y en América central, no fue solucionada sino

por la descubierta de una variedad genética de café salvaje de Etiopía. Sin embargo las especies salvajes se rarifican: 50% especies de café salvaje en Madagascar desaparecieron con el recua de la selva; 95% de trigo salvaje de la Grecia también desaparecieron en cuarenta años.

Mucho más que la exploración de las especies, la pérdida de sus *hábitats* o la fragmentación de sus hábitats para construir las carreteras o desviar los ríos, por ejemplo. O la perturbación de sus habitas, son las causas principales de la extinción o degradación de las especies vivientes del planeta. En realidad, dos hábitats son conocidos de los científicos por que sean los más ricos en especies vivientes: las florestas tropicales húmedas y las zonas húmedas.

Las florestas tropicales de América latina, del Asia y del África, concentran, según estimativas, de 50 a 90% de las espeses vivientes del planeta. Mientras sabemos que existe de millones de especies desconocidas de los científicos, específicamente en las selvas tropicales. Seguidamente, las especies tropicales, son *endémicas*, o sea, ellas no son encontradas en otras partes del mundo. Destruyendo estos sitios, destruimos, entonces un patrimonio único.

En las selvas tropicales, las especies son mucho mas numerosas que en otras partes del globo. Esto significa que la desaparición de una o mas especies compromete otras. El drama es que la floresta destruida no se reconstituye jamás como antes, por tres razones: en primero, por la pobreza del suelo. Contrario a una idea erada, los suelos de las selvas tropicales son muy pobres. Los elementos nutritivos provenientes de la degradación de las hojas muertas son rápidamente recicladas y utilizadas por la vegetación, y por eso no son estocadas dentro del suelo. La vegetación sufre dificultades para se regenerar. En según, hay el fenómeno de la erosión: la cobertura vegetal evita que el suelo muy permeable estoque las lluvias tropicales que son intensas. En tercero, la evaporación de las lluvias, es muy rápida. Las lluvias que caen en las selvas tropicales son en grande parte, reenviadas para la atmósfera por medio de la respiración de las plantas. Si no tiene floresta, no tiene lluvias y todo va devenir un inmenso desierto.

La deforestación de las florestas tropicales, es causado diversos fenómenos entre los cuales signábamos algunos: en nombre del desarrollo, los gobiernos de países tropicales están convergiendo las selvas en tierras agrícolas o haciendas para creación de ganado. Muchas veces esas colonias agrícolas o verdaderas

industrias, son seguidas de barajes, de exploración minera, industrias metalúrgicas, hidroeléctricas, papelería, serraría y todo eso con desechos que son lanzados directamente en el medio ambiente Otro fenómeno es la exploración de madera: en países llamados “en desarrollo”, las florestas están siendo devastadas a cada segundo. Mientras tres a cuatro por árboles adultas (por hectárea) sean comerciables, todo un ecosistema complejo es destruido.

En las décadas de 1960 y 1970, a pesar de las diversas ideologías de los movimientos activistas ecológicos, se lograban destacar puntos comunes, basados en una ética, y una crítica, contra la sociedad industrial, la cultura del consumismo, y la oposición a los modelos de desarrollo económico promulgaban la preservación y la conservación.

El movimiento conservacionista que sobre todo se va a oponer a los desarrollistas, con el objetivo de salvaguardar los recursos naturales por la generación presente, en beneficio de la mayoría de los ciudadanos; haciendo campaña en contra del desperdicio, base del desarrollo sostenible, seguido por otra tendencia más radical entre los ambientalistas: el movimiento preservacionista. El respeto por la naturaleza de este último es absolutista, y que el hombre ahora debe doblarse ante la belleza que la naturaleza le ofrece, siendo ésta antecedente a la creación humana, por tanto, irreverente.

Otra tendencia, opuesta a la idea antropocéntrica que separa el hombre y la naturaleza, es una relación de la búsqueda de utilidad que tenga para los seres humanos. No existe en la naturaleza una jerarquización de valores, como se heredó de la visión utilitarista, que vació la naturaleza del valor que ella tiene en sí misma, acarreado la completa degradación ambiental en todo el planeta.

## 1.2. El concepto de cultura y de educación en el contexto antropológico e indígena versus la visión estatal

Partimos de la concepción de que la cultura es un conjunto complejo de códigos y patrones que regulan las acciones humanas individual y colectivamente, tal como se desenvuelven en una sociedad o grupo específico, y que se manifiesta prácticamente en todos los aspectos de la vida: modo de supervivencia, normas de comportamiento, creencias, instituciones, valores espirituales, creencias materiales, etc. Como concepto de las ciencias humanas, específicamente de la antropología, la cultura puede ser tomada de manera, como manifestación de un tributo de la humanidad, más concretamente como patrimonio propio y distintivo de un grupo o sociedad específica O como un conjunto de conocimientos adquiridos en determinado campo (FERREIRA, 2001: 197).

Existen en Brasil varias nociones o conceptos sobre la cultura encontrados en autores como: José Luiz, Roberto Damatta, Arantes, Bosi, Aracy Lopes y otros. Los conceptos comunes entre ellos es *que la cultura es la capacidad de los seres humanos de pensar sobre sí mismos, de encontrar significado a sus propias acciones en relación con el medio natural y que es una capacidad inherente y compartida de los seres humanos.*

Ante situaciones particulares, otros seres humanos de la naturaleza tienen reacciones mecánicas e instintivas; el ser humano es ante todo un ser social, tiene reacciones ante situaciones nuevas dependiendo del grupo social al cual pertenece. Las cosas no tienen significado por sí mismas, este varía de un lugar a otro y del contexto, además el significado es cambiante tanto en el tiempo como en el grupo. Un mismo signo puede tener diferentes interpretaciones e historia en los grupos.

Según Klukhohm (1991), la cultura es la vida total de una persona, la herencia social que el individuo adquiere de su grupo. O puede ser considerado como parte del ambiente que el propio hombre crea. La educación incluye la cultura que cada generación transmite, lo que se debe pasar voluntariamente, o al menos, para considerarla y si posible perfeccionarla. Y cómo hablar de la educación sin hablar de la cultura, esto es parte de un proceso continuo llamado aprendizaje y el que cada ser humano se somete, sea blanco, negro, indio, amarillo, judío, cristiano,

musulmán, o simplemente ateo. Estas condiciones de disociación son difíciles, pues las construcciones humanas, son procesos continuos, que buscan la adaptación del hombre al medio en que vive y el mejoramiento constante de las condiciones de vida.

Es posible constituir las prácticas educativas con el fin de contribuir al desarrollo efectivo y sostenible del medio ambiente con la base en la política que tenga como eje importante la justicia social, principalmente en la actualidad en que la sociedad moderna es auto-devoradora y consumidora de los recursos naturales, lo que puede incidir en un derrumbamiento de las secciones vitales, como es el suministro de agua, y de otras secciones, como el de transportes.

El ritmo del desarrollo es insostenible, a pesar de los esfuerzos de agrupaciones y de centenares de proyectos ambientales responsables. Lo que pasa es que el modelo de la producción todavía prevalece. El planeta está usando el 20% de las capacidades de reposición de los recursos naturales. Es prioritario que el hombre desarrolle la conciencia de su papel, como agente transformador de la naturaleza y de la sociedad en que vive, por consiguiente, el hombre es sólo hombre en medio de otros hombres, la racionalidad la aprende de los otros seres humanos.

El papel de la educación es sumamente pertinente para el logro del desarrollo sostenible, porque se ha determinado que pueda darse un cambio de mentalidad y, por consiguiente, de conducta de una comunidad dada, a medida que el educador da alternativas viables para la mejora de la calidad de vida de la población y él también abre el espacio para el diálogo con la comunidad, favoreciendo el cambio de conocimiento y experiencias que puede ser beneficioso para ambos y para la sociedad.

Sobre la cultura y educación, puede decirse que la cultura es el nicho de la naturaleza humana para la educación. El proceso educativo es, ante todo, una transmisión de algo. Normalmente esto algo está definido como la cultura y ésta es una construcción sumamente humana, como ya se dijo, no es natural, es una imposición social. Los cambios culturales ocurridos en cualquiera sociedad, influirán en el proceso educativo. El hombre no nace humano, se vuelve humano. No hay ninguna humanidad de la cultura, considerando la carencia de racionalidad y la fragilidad de un niño respecto a cualquier otro animal. Sin embargo, la coexistencia

con otros seres humanos (el padre, la madre, los hermanos, los amigos y otros) hacen que aprenda a hablar, caminar y participar previamente en las relaciones sociales establecidas por la sociedad a la que pertenece. La coexistencia con aquéllos que son los similares, porque, de esa manera ocurre la socialización del individuo. La diferencia entre el hombre y los otros animales es que solo los humanos son capaces de una acción transformadora consciente, es a que que Marx, llama el trabajo en la praxis.

Para explicar la diferencia entre el ser humano y los otros animales, se usa el ejemplo clásico de Marx, en que él dice que la abeja mejor no se compara con el peor arquitecto, porque sólo el hombre es capaz de idealizar la construcción, prever la acciones, mientras la abeja siempre construirá la colmena de la misma forma, sin tener la capacidad de innovar.

No es una finalidad traer aquí los conceptos marxistas, se citó simplemente con la intención de sostener la premisa de que la educación y cultura son los procesos continuos, son consecuencia de la acción consciente y transformadora del hombre.

La educación, siendo un proceso de humanización, no es automático, ni mecánico de la vida de la especie. Tiene un plan intencional y consciente, tornándose en una fuerza de transformación de la sociedad donde se pueda aprender a respetar el otro, dentro de la especificidad de su cultura, idioma, tradiciones, y el relativizar los conceptos buenos y malos, de acuerdo con el contexto en que están inmersos. La educación tiene un papel fundamental de posibilitar la inclusión de poblaciones, sin tener que suprimir las diferencias entre los pueblos que son y que no son indígenas.

Un proceso educativo, se acompaña de un proceso político y social, considerando que la educación no existe en un medio que no favorece la sociabilidad, y menos aun fuera de las agrupaciones humanas, un buen ejemplo en este caso es lo que ha ocurrido con los pueblos indígenas. La conducta humana, desde el nacimiento hasta la muerte, sufre modificaciones constantes y buscando la adaptación al medio en que vive, esto no siempre ocurre de una manera satisfactoria para el propio hombre. Es necesario tener presente que el hombre se une con la naturaleza, con los otros hombres y consigo mismo, independiente de la sociedad a

la que pertenece. Salvo el recién nacido y los individuos que son privados de la convivencia humana, no hay ninguna persona sin cultura. Los pueblos indígenas desarrollan esas relaciones teniendo cuidado y respeto, más conscientes que las personas llamadas civilizadas, porque ellos extraen del medio ambiente solo lo necesario para el mantenimiento de la vida de su pueblo. La idea de acumulación de riqueza es característica de sociedades capitalistas, pero no de las sociedades indígenas. La igualdad de derechos, como una característica de las sociedades indígenas, representa un peligro para la sociedad capitalista, porque la lógica del consumo de bienes, del dominio privado, entre otros, es no parte esencial del imaginario indígena, que bien puede expresarse en con las siguientes palabras:

*Nosotros tenemos un pensamiento diferente, nosotros no les  
Enseñamos a nuestros niños a competir, nosotros enseñamos  
a Compartir y esforzarse.*

*Nosotros no permitimos que nuestras personas sufran.*

*¿Cómo puede usted ver a los niños en la calle?*

*¿Cómo ellos pueden ver a las familias sin tener que comer,  
buscando en la basura?*

*Nosotros no somos así, nosotros compartimos nuestra felicidad.*

*Dicen que no somos civilizados, pero vemos la manera de ser de  
cada persona, diferente, tenemos miedo de perder nuestras  
tierras y ver a nuestra gente derrumbarse, durmiendo bajo el  
viaducto, caídos, rogando, porque*

*No somos civilizados (Pataxó Hã-Hã-Hãe - Nailton Muniz).*

La educación indígena, no hace que termine la extinción étnica de los indios. Pero es un derecho inalienable de los pueblos indígenas en términos internacionales (OIT- Organización Internacional del Trabajo; en la Constitución brasileña a partir de 1988, etc).



Al considerar al indígena como una especie de animal exótico, como un mono-león, u otras especies en extinción, que vive en un estado primitivo confinado en la selva o en las reservas ecológicas, se le ha negado el derecho humano más elemental que es el acceso al conocimiento y al progreso personal. Sin la posibilidad de acceso al conocimiento, los pueblos indígenas, en el Brasil, tienen dos opciones: o se gana un trabajo en FUNAI (Fundación Nacional del Indio- que ya emplea varios jefes indígenas) o realiza trabajos manuales o servicios en régimen de semi-esclavitud, como es común en Brasil. Esto lo convierte en mano de obra barata siendo humillados en las grandes ciudades y menospreciados. Esto nos remonta a la colonización, cuando los nativos fueron seguidos y capturados para el trabajo de esclavos, fue el momento se le estigmatizó de salvajes y perezosos porque se negaron a llevar a cabo tareas que no atendían a sus necesidades y, de esa manera, fueron privados de la libertad que Voltaire llama el bien supremo de la humanidad.

Sin la educación y la información, las poblaciones indígenas terminan sufriendo una exclusión por parte de la sociedad no-indígena, excluyéndolo de la participación en la toma de decisiones que afectan sus vidas; la seguridad social que les permite vivir con dignidad y mantenerlos al margen en todas sus dimensiones.

Difundir y socializar el conocimiento son necesarios y urgentes para que la sociedad sea más equilibrada. Es posible que existan otras formas de conseguir esa intención, más la socialización del conocimiento es la bandera que se propone defender, para acabar o por lo menos para minimizar, el racismo secular con que estos pueblos son tratados.

En la coyuntura actual se piensa en el indígena como un espécimen atrasado. Un ejemplo son los indígenas de Oiapoque cuya coexistencia con los Guayanese, les permitió aprender el dialecto de Guayana francesa, dominando así como el portugués, y el idioma materno, coexistencia que se acentuó por la ubicación espacial y que permitió la migración de los nativos en busca de trabajo a Guyana.

Cada grupo humano termina por dar sus propios significados a aquello que lo rodea. Propio el sentido que es una producción de ese grupo en particular.

Otra situación que demuestra las definiciones de la cultura del Estado en cuanto factor dominante sobre la cultura de los pueblos indígenas, es un hecho

histórico causado por los gobiernos de los Estados de Virginia y Maryland, en los Estados Unidos, en la cual también están involucradas las poblaciones indígenas. En un determinado momento, se sugirió a los indígenas de América del Nord que enviaran a algunas de sus jóvenes a estudiar en las escuelas de los blancos. En respuesta, los jefes indígenas escribieron:

*(...) Nosotros estamos convencidos, de que los señores quieren el bien para nosotros y les agradecemos de todo corazón. Más aquéllos que son sabios, reconocen que pueblos diferentes tienen concepciones diferentes de las cosas y, a siendo así nos gustaría que Ud. no se ofendiera que vuestra idea de educación no es la misma que la nuestra.*

*(...) muchos de nuestros más valientes guerreros se formaron en las escuelas del Norte y aprendieron toda su ciencia. Pero, cuando regresaron eran malos corredores, ignorantes de la vida del bosque e incapaces de soportar el frío y el hambre. No sabían cazar un ciervo, matar al enemigo o construir una choza, ellos hablaban nuestro idioma muy mal. Por consiguiente, eran totalmente inútiles. Ellos no servían como guerreros, como cazadores o como consejeros. Agradecemos su oferta y aunque no podemos aceptarla, para mostrar nuestra gratitud estamos de acuerdo que los señores nobles de Virginia nos envíen algunos de sus jóvenes, para que nosotros les enseñemos todo lo que sabemos y haremos de ellos, unos hombres.*

Esta carta de los nativos a los blancos, muestra que no hay un único modelo de educación. La cultura de una sociedad se transmite de las generaciones adultas a las generaciones más jóvenes por medio de la educación. Educar, por consiguiente, es transmitir a los individuos, el conocimiento y las técnicas, la manera de vivir del grupo.

En definitivo, su cultura (Oliveira, 1996: 73), Bronislaw Malinovski dice para entender las habilidades, género, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores

heredados. Puede llamarse una herencia social, donde se la adquiere y se perpetúa lo dado, esto se constituye en un proceso social y no biológico o natural, es el resultado del aprendizaje. Ese aprendizaje puede darse por medio de la familia o de la coexistencia con el grupo. En las sociedades donde no hay escuelas, consiste en una educación que complementa la transmisión de la cultura en “un propio estilo” que cada sociedad posee y esto muestra la manera de caracterizar y particularizar todas las agrupaciones humanas.

El concepto de la cultura es algo muy amplio e implica controversias. Según Laraia (2000) ese término, empieza a ser empleado en el fin del siglo XIX, en substitución al concepto de folklore. Fue por primera vez definido por Edward Taylor (1832-1917) en la cultura inglesa e incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, los hábitos o cualquier otra capacidad adquirida para el hombre como participante de una sociedad dada. En seguida, se ve que es muy fuerte el carácter de aprendizaje de una cultura que se opone a la idea de adquisición innata, pensada desde el determinismo biológico o incluso geográfico.

Se entiende la cultura como una solución a los problemas enfrentadas por las generaciones de hombres en el curso de la historia. Incluye los conocimientos, los valores, técnicas, conductas y actitudes, pensamientos y reglas compartidas. Es la manera como un grupo se relaciona entre ellos, con los otros y con el ambiente. Está compuesto de materiales y elementos de la cultura simbólica; que se muestra en los productos hechos por el hombre: las artesanías, las construcciones, los comportamientos individuales y grupales, siendo uno de sus elementos más importantes, el idioma. Una cultura es aprendida, recreada, transformada y transmitida. Representa un valor muy grande compartido por todos los seres humanos de un grupo, más que un patrimonio de datos. No es estático, es flexible, siendo capaz de adaptar o cambiar.

En la síntesis, la cultura es una manera particular de ver las cosas, siendo los hombres receptores y constructores de su propia cultura. En palabras de Damatta (1991), la cultura es una tradición viva, un estilo de vida. Cruz Hernández (1995), afirma:

*No podemos hablar sobre la cultura, si no hablamos sobre la tierra; la cultura no puede existir sola. La tierra es el apoyo, la*

*que da la fuerza a la cultura. La cultura, entre nosotros, es el derecho a estar embarazada, de una manera íntegra, la relación entre los seres humanos, entre las personas y entre éstos y la madre tierra ; eso permite ser diferente, pues cada persona tiene características específicas que lo hacen ser él, todos estamos en capacidad de crearla.*

Pacheco de Oliveira (1995:78) aborda el tema de las relaciones entre el indio y no-indio y lo expresa así:

*(...) Hay un uso muy difuso y extendido del término indio, materializado en las definiciones del diccionario, expresadas en el discurso diario, en el imaginario popular, en la literatura y en los discursos eruditos, arraigado además en el pensamiento científico. El indio siempre corresponde radicalmente a alguien con las características diferente de la cultura brasileña (...) Los elementos fijos que integran esta representación propician la articulación de un discurso romántico, dónde la naturaleza humana aparece con más propiedad en el hombre primitivo, como la visión del salvaje, cruel y repulsivo.*

El análisis, marca otra perspectiva de relaciones, cuando se piensan los pueblos indígenas, como objetos de derechos y como sujetos políticos colectivos, tomando distancia del mito que concibe a los indígenas como primitivos, infundados en el sentido común.

### **1.3. Aspectos teóricos y explicativos de la relación entre la sociedad y la naturaleza**

La interacción de los seres humanos entre si y con la naturaleza construyen la realidad social, política, económica y cultural en un determinado momento histórico. El proceso de humanización es el resultado directo de las relaciones de los seres humanos con el medio ambiente. Está en esta interrelación se construye la realidad, modificando su población y el medio ambiente.

Las teorías antropológicas discuten la relación naturaleza y cultura, en la formación del homo-sapiens que es considerada importante para entender que la cultura y la naturaleza y/o ambiente se interrelacionan e intrarelacionan.

Según Clifford Geertz, en la perspectiva tradicional de las relaciones entre el progreso biológico y cultural del hombre, está primero el biológico, cuando este fue completo para todos los proyectos y propósitos, y de último empieza lo cultural. (Geertz, 1978: 50).

*En la perspectiva actual, la evolución del Homo-sapiens u hombre moderno a partir del ambiente pre-sapiens inmediato, surgió definitivamente hace aproximadamente cuatro millones de años, con la emergencia del ahora famoso Australopitecos y culminó con la emergencia del propio sapiens, hace sólo doscientos o trescientos mil años. Por lo menos actividades culturales elementales, lo que se llama, protocultural (la fabricación de herramientas simples, la caza y así sucesivamente) parecen haber estado presente entre alguno de los Australopitecos, hay un traslapo de más de un millón de años entre el principio de la cultura y la emergencia del hombre como hoy se conoce. (...) Las fechas precisas no son importantes; lo más importante es que hubo una superposición y fue muy extensa. La fase final (la última, por lo menos, hasta hoy) de la historia filogenética del hombre tuvo lugar en la grandiosa era geológica llamada era Glacial, que da origen a su historia*

*cultural. Eso quiere decir que la cultura, en lugar de acrecentarse, por así decirlo a un animal acabado o virtualmente acabado, se convirtió en un ingrediente esencial, en la producción de ese mismo animal (GEERTZ, 1978: 59).*

Así, la Humanidad, por naturaleza, produce cultura. Aun cuando no se reduce solo a la cultura, es indispensable su producción cultural. La producción cultural no está fuera del medio ambiente, lo más fundamental es la relación de los seres humanos con el medio ambiente.

*Cada sociedad, cada cultura crea, inventa, instituye una cierta idea de lo que es la naturaleza. En ese sentido, el concepto de naturaleza no es natural, es realmente creado e instituido por el hombre (Gonçalves, 1989:22).*

Como los conceptos de naturaleza tienen un significado diferente en cada momento histórico, con su respectivo efecto en la sociedad; cada sociedad crea un cierto concepto de esto, al mismo tiempo esto influye en las relaciones sociales. Dentro de estas relaciones sociales está incorporada una idea de naturaleza.

Esta manera, en la sociedad moderna la naturaleza se define como aquello que se opone a la cultura. La cultura se ve como algo superior que sirve para controlar y dominar la naturaleza. La naturaleza es, entonces, un objeto a ser dominado por el sujeto, la humanidad.

El antropocentrismo es uno de los aspectos de la filosofía Cartesiana que marca la modernidad, en el cuál de uno de sus principales supuestos es la oposición Humanidad por Naturaleza.

En las relaciones sociales que se construyen o se viven, está inmersa una idea de naturaleza, basado en el presupuesto de la separación y dominio de la humanidad sobre la naturaleza (cultura por medio ambiente), las relaciones sociales aparece cómo obra de la naturaleza.

En la sociedad occidental, se ve que subyace la institución de las relaciones sociales en medio de las tensiones, conflictos y luchas, un cierto concepto de naturaleza se elabora y es que fundamentalmente orienta al hombre. Se puede notar fácilmente que en imaginario occidental se asocia a la naturaleza con segmentos de las clases sociales oprimidas, naturalizando esas condiciones: como las mujeres, son por naturaleza frágiles y emotivas, deben mantenerse en lugares protegidos, como la casa. Gonçalves (1989), destaca varios segmentos marginados de la sociedad vinculados a la naturaleza por un imaginario social.

La naturalización de las relaciones sociales tiene el carácter de relaciones instituidas y construidas por la sociedad.

Son variadas las relaciones que se establecen entre la concepción que el hombre debe dominar la naturaleza y la idea que el hombre debe dominar a otros hombres (las mujeres, los niños, los homosexuales, los negros, los indios, obreros, etc.) - en la medida en que estos últimos son socialmente vistos como los seres de la naturaleza.

Actualmente, la tradicional dicotomía entre la humanidad por la naturaleza y/o cultura por medio ambiente, vuelve a surgir debido a las cuestiones medioambientales, principalmente a partir de las décadas de 60 y 70, en la búsqueda de un nuevo concepto de desarrollo, porque el hecho que las sociedades humanas desarrollaron a lo largo del tiempo un patrimonio de saber sin el cual cada individuo fuera de una sociedad-cultura no consiga vivir, esto no quiere decir que los hombres saltaron de la naturaleza hacia la cultura (Ibíd.: 92).

Hay un conocimiento tradicional capaz de guiar y reorientar el estilo de vida de las poblaciones tradicionales (pescadores, aserradores, etc.), en el sentido de un mayor equilibrio entre la sociedad y la naturaleza.

Se entienden por poblaciones tradicionales como aquéllos que acumulan saberes y competencias en el manejo medioambiental, caracterizado por un estilo de vida, con una fuerte inserción en la historicidad y en el espacio local. Sus expresiones legítimas, como comunidades históricas actuales, están siendo amenazadas por la desintegración y para ellos lo cotidiano frente a los procesos de transformaciones, les ofrece resistencias. Esas resistencias, referidos a los recursos y saberes acumulados culturalmente, son los que les ofrecen los elementos para la

discusión sobre la sostenibilidad. Es necesario evidenciar, las conexiones que mantienen con los ecosistemas, su propio dinamismo social, en contraposición a las representaciones recurrentes de estancamiento, indolencia y rudimentarismo tecnológico.

Según Diegues, entre las características principales de una cultura tradicional están:

*A. La dependencia y la total simbiosis con la naturaleza, con los ciclos naturales y los recursos naturales renovables a partir de los cuales se construye un modo de vida;*

*b. El conocimiento profundo de la naturaleza y sus ciclos que se refleja en la elaboración de estrategias para el uso y manejo de los recursos naturales. Ese conocimiento se transfiere oralmente de generación a generación;*

*c. Noción del territorio o espacio dónde el grupo se reproduce económica y socialmente;*

*D. Morada y ocupación de ese territorio para varias generaciones, aunque algunos miembros individuales podrían haberse movilitado hacia los centros urbanos y podían haber regresado a la tierra de sus antepasados;*

*E. Importancia de las actividades de subsistencia, aunque la producción de mercancías tiene un menor desarrollo, esto lo involucra en una relación con el mercado;*

*f. Reducida acumulación de capital;*

*G. Importancia de la unidad familiar, doméstica y comunal, así como a las relaciones de parentesco o compadrazgo para el ejercicio de las actividades económicas, sociales y culturales;*

*h. Importancia de los mitos y rituales asociados a la caza, la pesca, y a las actividades de extracción;*

*I. La tecnología usada es relativamente simple, de impacto limitado en el ambiente. Hay una división técnica y social relativa*



*al trabajo, destacándose el trabajo artesanal. En este, el productor y familia dominan el proceso de producción;*

*J. Poco poder político, este reside generalmente en grupos de poder que viven en los centros urbanos; y*

*k. Autoreconocimiento e identificación con el otro que pertenece a una cultura distinta (Diegues, 1996: 88).*

La presente tesis se refiere a la categoría social típica de la región- como son los indígenas- aunque se reconoce que la población tradicional estereotipada no existe y es un solo concepto; lo que existe son poblaciones con algunas características comunes, llamadas tradicionales, aun cuando los puntos comunes no son idénticos cuantitativo y cualitativamente. Las diferencias no sólo son reales y totalmente justificadas para las diferencias del medio en que cada población vive, pero en lo que se refiere a su sistema de producción y al modo de vida que llevan. Estas diferencias también dependen del grado de interacción con otros grupos.

Las sociedades amazónicas se van constituyendo y reconstituyendo, en un medio rural y el semi urbano, acumulando saberes, modificando las prácticas y las relaciones sociales de producción.

Se considera que esta forma de vivir y pensar, preservada y mantenida dentro del desafío de la era actual, incluyendo la noción de trabajo, entendida la propia producción de artículos para el beneficio del consumo popular, como es el caso de las poblaciones consideradas tradicionales, y no, como la producción para un modelo que mantiene un mercado elitista y exportador. Esas poblaciones han estado utilizando varios tipos de agricultura, de actividades extractivas, antes tildadas de atrasadas y primitivas, pero que son capaces de desarrollar y asistir al debate sobre sostenibilidad, contribuyendo a una nueva comprensión de la dinámica de trabajo y de su función económica y social, dentro de una relación espacio-temporal, considerado la radicalización de las transformaciones tecnológicas y su inserción a una economía capitalista y de consumo desenfrenado, denominada revolución tecnocientífica que da paso a otras relaciones espacio-temporales, como tiempo de trabajo y tiempo de no trabajo definidos por el capital.

La humanidad, en la cima de esta producción tecnológico-capitalista, transforma la naturaleza en función de su propio beneficio y capital. Tiempo y espacio son resignificados y utilizados para la producción de capital.

Las fases del capitalismo muestran la transformación del concepto espacio-tiempo para la internacionalización de los procesos industriales a gran escala. Así, en la fase del desarrollo del capitalismo comercial, siglos XVI a XIX, pensando en la creación de un mercado mundial, por medio de los cambios desiguales entre las metrópolis y colonias, llevó a la consagración de los conceptos de mercantilismo y colonialismo; en el cambio de siglo XIX al siglo XX una nueva fase de expansión capitalista aparece bajo el concepto de imperialismo, se da la exportación de capitales productivo de las metrópolis a las colonias, en un proceso de internacionalización creciente de las bases industriales de gran escala, bajo la protección estatal de las grandes potencias, y de dominación directa por los grandes monopolistas de los mercados de trabajo y materias primas en todo el mundo. El concepto 'trabajo en la globalización' sólo se construye en la más reciente fase del desarrollo capitalista.

*Un largo ciclo de modernización del mundo capitalista parece imprimir en las últimas escalas de su viaje secular de occidentalización, nada más que nichos de desarrollo, cercados de mares de miseria por todas partes, constituyéndose en motivo de protesta por parte de los grupos nacionales y de sectores populares que ven amenazados sus trabajos y/o las ocupaciones tradicionales. Los tales conflictos explotan en varios cuadrantes del globo, de Brasil a India (...) Todavía, no está incluido en el cuadro general de esas contradicciones, los movimientos ecológicos que intervienen a las pretensiones de la impunidad de la ganancia a cualquier precio (<biblio>).*

En este contexto, una identidad neo-tradicional amazónica (Cunha y Almeida 2001), considerada como los saberes transmitidos de generación en la generación de las poblaciones tradicionales, establecidas como una nueva forma de organización social que influyen en su modo de vida. Como las organizaciones

corporativas aparecidas recientemente para buscar un nuevo reordenamiento social sin perder la base tradicional, principalmente el trabajo extractivo, para destacar las nuevas formas de organización en que la producción ha regresado al género de subsistencia, enfrentando de una manera cooperativa las bases del modelo vigente. Tiene la base en los valores que en otras partes del mundo prácticamente erradicados, con sus modos de vida correspondiente, que han sobrevivido durante siglos. El hecho de ser vistos como marginales, asociados a una serie de oportunidades, debe haberlos ayudado a garantizar la supervivencia (Cleary, 1994)

Este es un punto importante, a como las maneras de adaptación históricamente constituidas y han asegurado la supervivencia. La adaptación se refiere a los saberes, los valores y prácticas que guían el uso de los recursos naturales y los modos de vida, con mayor o menor correspondencia a las características de la biodiversidad. El tema de la adaptación es válido, sobre todo, para varias modalidades de extracción y de combinación de actividad productivas - agricultura, pesca, vida en el río, vida en la tierra, migración etc. La biodiversidad, para la adaptación, se constituye en un desafío, en la medida en eso impone estrategias que implican la movilidad espacial, rotación de las actividades, experimentación y renovación de conocimiento.

En el medio de adaptación, las actitudes de participación y las iniciativas son renovadas por medio de la tradición. Dentro de estas formalidades, muchas posibilidades se muestran, pues están relacionados con los saberes transmitidos de generación en generación, que garantizan la adaptación de los recursos.

Esta manera, como cada sociedad instituye y crea su valor o idea sobre el medio ambiente, en las poblaciones tradicionales los sistemas de representaciones, los símbolos y mitos actúan el medio. Esta es una base para las representaciones simbióticas, entre la naturaleza y los modos de vida que desarrollan los sistemas tradicionales de manejo (Diegues, 1996: 85), considerando que esas culturas están articuladas a la sociedad global, en mayor o menor escala.

Por consiguiente, el concepto de poblaciones tradicionales es el resultado de la preocupación que la humanidad empezó a tener, en los últimos años, con los asuntos medioambientales. Los países pioneros en la creación de unidades de conservación establecidas como tradicionales, no consideraban las características

descritas. Sin embargo, la situación encontrada en los países en proceso de desarrollo, como Brasil en la hasta hace poco tiempo se crearon las áreas de la preservación y conservación, obligaron a examinar con mayor profundidad la relación entre el ser humano y el medio en las tales áreas, habitada principalmente por poblaciones tradicionales que desarrollan formas de apropiación comunal de los espacios y recursos naturales (Diegues, 1996: 11).

#### 1.4. Hablando sobre el otro y el yo

De acuerdo a lo que se ha expresado, cada cultura tiene una manera particular de mostrar sus necesidades y dar respuesta a los problemas que tiene un determinado grupo.

La tendencia universal de que cada persona es compararse con su propia cultura y con la los otros, tiene parámetros para los valores desde su propio *modus operanti*, llamado etnocentrismo y definido por Rocha (1994) como una visión del mundo dónde el propio grupo se toma como el centro de todo, y todos los otros se piensan y se sienten por medio de los valores, los modelos y las definiciones sobre su existencia.

Es conocida la vieja historia de mi grupo, nuestro grupo y el grupo del otro. Nuestro grupo, tiene los mismos hábitos, se comportan igual, llevan puesto el mismo vestido, comen igual, les gustan las mismas cosas, sabe los problemas del mismo orden, tiene la fe en los mismos dioses, fabrica casas con el mismo estilo, se casan de la misma manera, distribuyen el poder de la misma manera y tienen el mismo sentido común de la vida y proceden de manera similar. Frente al otro, yo me agrupo de manera diferente, no hago las cosas del mismo modo que yo las hago, o, como él las hace, actúa de tal manera que reconoce sus posibilidades. Lo que es más grave aún es que vivimos en el mismo mundo, vivimos de la manera como nos gusta, y no importa cuán absurdo sean los diferentes tiempos si a mis ojos, todavía existe.

Esta historia es bella. Es de tipo histórico, en los momentos precisamente de la Grecia Antigua, en que el ideario del yo correspondía a si se era griego o helénico y esto les permitía ejercer la ciudadanía lo que correspondía a ser civilizado. Y otro es el status si era extranjero, es la diferencia que corresponde al que es civilizado y al que es bárbaro. En ese contexto, los griegos encontraron su cultura superior a la de los otros, porque aprenden, dominan técnicas arquitectónicas y agrícolas, el arte de la retórica, y porque han desarrollado el sistema de los regímenes gubernamentales estatales, variados, entre ellos: la tiranía, la oligarquía y la democracia. ¿Pero, y los otros, por qué los otros, eran los bárbaros? Porque ellos no compartían la cultura griega. Parece un discurso simplista, y quizá lo es, pero fue exactamente lo que pasó.

Durante la Segunda Guerra Mundial, la denominación bárbara fue usada para caracterizar lo que simplemente era diferente de otro tipo de civilización, por tener características físicas diferentes de un tipo de civilización o por pertenecer a otro tipo de la sociedad. Todo aquel que tenía la denominación de bárbaro era objeto de ataques pues proyectaba todos los defectos y las posibles e imaginables faltas. Esta definición es fruto de la persecución sufrida por sus pensadores (Adorno y Horkheimer), que aunque ellos fueron alemanes también eran judíos, y fueron obligados a huir de Alemania Nazi en tiempos de guerra.

Regresando a hechos históricos, durante el Renacimiento, por los siglos XVII y XVIII, se habló de los términos natural o salvaje, haciendo la oposición entre la animalidad y la humanidad.

En el momento del descubrimiento de Brasil (Siglo XVI), los portugueses, llegaron a la tierra descubierta, se encontraron con la población nativa, manifestando extrañeza, de acuerdo los informes históricos, la diferencia de situaciones y lo que saltaba a la vista. El portugués decía que él es el civilizado, y los otros, los salvajes, los primitivos. Ahora la sociedad nacional es la que se considera civilizada.

Debemos procurar entender la vida de los otros, en este caso, la vida del nativo, debemos mirar como él mira tocando como esta mirada a cada uno, para que uno pueda ver como él se ve y es un hecho definido, que por ser diferente no lo vuelve menos humano y que la forma de distribuir el tiempo y lograr su trabajo, lo hace peculiares y no comprensible a los ojos de los no-indígenas, por sus valores, no es él menos significativo y menos importante para el mantenimiento de la vida, no sólo de su comunidad ,sino que a partir de los otros seres bióticos pertenecen al medio, haciendo el uso, de los recursos que el propio medio les ofrece.

Se promulga, que más importante que vivir es convivir, es saber vivir juntos, porque todos son al mismo tiempo únicos y diferentes. Los seres humanos tenemos cada uno una manera de enfrentar la vida y vivirla de la manera que más nos satisface, y es exactamente lo que hace que se vuelva diferente. La idea de superioridad e inferioridad entre las personas son nada más que una ideología de la dominación que intenta justificar la opresión de un personas sobre otras

## 1.5. ¿Quiénes son los indígenas?

Hablar sobre los nativos es como hablar sobre todos los seres humanos. Al tiempo del descubrimiento de Brasil simplemente se descubrió para los europeos la realidad y no para las personas autóctonas que allí vivían-, el portugués no encontró la tierra deshabitada.

¿Pero quiénes eran los indios después de todo? La palabra indio es un término genérico para designar a las poblaciones precolombinas que habitaban el continente americano antes de la llegada de los europeos. Los diversos grupos étnicos indígenas del Brasil en el momento de la colonización europea (Tupi, Caribe, Aruaque, Tela etc.) llevaban milenios viviendo en este vasto territorio y eran los verdaderos dueños de estas tierras. Ellos habían desarrollado, a lo largo de los siglos, modos de vida adaptándose favorablemente a los variados ambientes de un país continental, alcanzando niveles diferentes de desarrollo cultural, organizándose en grupos sociales simples como cazadores y coleccionistas a sociedades agrícolas, complejas incluyendo los grandes y numerosos pueblos a lo largo del río Amazonas. Hablaban diferentes dialectos y manifestaban otras costumbres, creencias, hábitos y tradiciones.

¿Pero dónde vinieron los pueblos indígenas? ¿Cómo llegaron a Brasil? ¿Cuánto tiempo han estado en el territorio amazónico? De acuerdo, con la arqueología, los primeros grupos humanos que se establecieron en el continente americano vinieron de Asia Siberiana cruzando el estrecho de Behring- accidente geográfico que separa Asia de América- todavía siendo polémico la fecha del grupo migratorio más antiguo, poniéndose de acuerdo los especialistas, en tiempos aproximados de 15 a 30 mil años. El cruce se facilitó por la congelación del mar entre las costas de los dos continentes durante la Era Glacial, cuando el clima de la Tierra estaba mucho más frío que hoy, permitiendo el paso de especies animales del Viejo Mundo y también de poblaciones humanas prehistóricas que vivían de la caza de esos animales. Con el tiempo, estos grupos se dispersaron por América del Norte, América Central y Suramérica, finalmente, localizándose en Brasil.

El término indio, es una denominación genérica incorrecta, porque hace posible el entendiendo equivocado que los indios son todos iguales. Sin embargo, lo

que existe es una diversidad y pluralidad de costumbre que varían de acuerdo con la tribu o el pueblo y caracteriza cada uno de ellos. No existe una manera única de los indígenas para establecer las alianzas, buscar los alimentos, la división del poder y la forma que toman sus decisiones. Es por desconocimiento, de las diferencias de los pueblos indígenas que se les considera iguales entre sí. El hecho de que estas personas tengan una cultura diferenciada no significa que sus costumbres y sus tradiciones estén estancadas. La cultura indígena no está, como se supone, en una fase primitiva de la balanza de la civilización, son una realidad cultural diferenciada, capaz para reproducirse estilos propios de organización y desarrollo.

En este estudio procuramos, de cierta manera, disminuir los daños y perjuicios hechos por siglos de conflictos interculturales que tienen como base la idea de la integración del nativo a la sociedad no indígena porque si se pensaba que en el transcurso del tiempo estas personas estaban destinadas a la extinción.

Sin embargo, a pesar de todo las dificultades enfrentadas, esas poblaciones se siguen vivas y dispuestas a luchar por la conservación de sus tradiciones, no con arcos y flechas, sino con el poder de la palabra, de argumentos en la defensa de sus valores y de la cultura diferenciada, por el derecho a sus tierras y el usufructo que ellos pueden proporcionar, siendo esto posible por medio de la educación y del conocimiento no sólo de su propio pueblo sino de la sociedad que los rodea.

Las sociedades indígenas y su respectiva cultura son antiguas, pero nunca se detuvieron por el tiempo, se transforman a lo largo de los años. Ellos también tienen su propia historia. Una historia marcada por los encuentros y conflictos con otros pueblos.

En la década del 50, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro se basó en la definición elaborada por los participantes del II Congreso Indigenista Interamericano, en Perú, en 1949, para definir, en el texto las Culturas y los idiomas indígenas de Brasil, el término indígena como:

*(...) aquella porción de la población brasileña que presenta problemas de adaptación a la sociedad brasileña, motivado por la conservación de sus costumbres, hábitos o lealtades que lo vinculan a una tradición precolombina.*



*En un término más amplio: indígena es todo individuo reconocido como el miembro de una comunidad precolombina que se identifica étnicamente dentro de la diversidad nacional y es considerado indígena por la población brasileña con quien está en contacto.*

Una definición muy similar se adoptó por el Estatuto del Indio (la Ley no. 6.001, de 19.12.1973), que orientó las relaciones del Estado brasileño con las poblaciones indígenas hasta la promulgación de la Constitución Federal del Brasil de 1988.

Para abreviar, un grupo de las personas puede ser considerado indígena si estas personas se consideran indígenas, o si ellos son considerados así por la población que los rodea. El criterio más usado, se ha puesto en la discusión, desde que, durante mucho tiempo los intereses de orden político han adoptado esta definición, del mismo modo que pasó hace 500 años.

## **1.6. El proceso educativo formal de los Indígenas (Assurini de Trocará) y las Directrices Oficiales de la Educación Escolar Indígena**

Considerando que la coexistencia de los indios con el mundo de los no indios se torna cada vez más frecuente, se hace necesario comprender como se relacionan con los blancos (o quizá lo más adecuado sería decir los no indios) como viven, la relación entre ellos y con sus leyes, así como se auto representan para mantener sus tradiciones, cultura y el derecho a su tierra, dentro de este contexto es necesario una educación escolar. La educación tiene un papel fundamental de hacer posible la inclusión de poblaciones sin tener que suprimir las diferencias, lo que permite el establecimiento de una alteridad, concepto antropológico que consiste en ver la otra persona, independiente de su origen, creencia o etnia, como un ser dotado de humanidad. Significando similar al de altruismo y contrario al de egoísmo, tanto entre los pueblos indígenas, como entre éstos y los pueblos no indígenas.

El hecho de que estos pueblos tengan una cultura diferenciada no significa que sus tradiciones sean estáticas. Con la Antropología moderna, aprendimos que la cultura indígena no está una fase primitiva de la civilización sino ubicada en una realidad cultural diferenciada, capaz de reproducir sus propios estilos de organización y desarrollo.

De acuerdo con Molino<sup>15</sup>, la educación, así como la cultura, son procesos. *“La educación incluye la cultura que cada generación transmite y que debe pasarse voluntariamente, de manera que se pueda calificar, al menos, considerarla y si es posible perfeccionarla”*. ¿Y cómo hablar de educación sin hablar cultura, dado que sus conceptos son mixtos y complejos? Tanto la educación como la cultura, son parte de un proceso continuo que es el aprendizaje y que cada ser humano se somete, sea blanco, negro, indio, amarillo, judío, cristiano, musulmán, o simplemente ateo que quiere decir que no profesa ninguna religión. La cultura es la base de la naturaleza humana para la educación.

El proceso educativo es ante de todo, una transmisión de algo. Normalmente este algo está definido como la cultura y ésta es una construcción humana, no

---

<sup>15</sup> Molino, apud Cunningham, 1975: p. 9.

natural, pues es una imposición social; y cuando suceden cambios culturales, de cualquier tipo, la sociedad influenciará en el proceso educativo. El hombre no es ningún humano nacido, él se vuelve humano (Freire, 1996).

Con este efecto, se espera que la educación sea un mismo proceso de la humanización porque ese proceso no automático, y mucho menos de ocurrencia mecánica en la vida de la especie. Cabe añadir que la educación no parte de la intencionalidad de la conciencia, sino que se convierte en una fuerza de transformación de la sociedad donde se pasa a aprender a respetar al otro dentro de una específica cultura, lengua, tradiciones ya relativizar los conceptos de algún modo errados, de acuerdo con el contexto en que están inmersos...

El proceso educativo también se acompaña de un proceso político y social, considerando que no existe educación en un medio que no sea propicio a la sociabilidad, en otros términos, fuera de las agrupaciones humanas, y un pueblo indígena es obviamente un buen ejemplo en este caso. La conducta humana, desde el nacimiento hasta la muerte, sufre constantes modificaciones, y ésta busca adaptarse al medio en que vive y no siempre acontece una manera satisfactoria para el propio hombre. Es necesario además, tener en mente que el hombre se relaciona con la naturaleza, con otros hombres y consigo mismo de la sociedad a la que pertenece. Sobre todo, los pueblos indígenas desarrollan esas relaciones con un cuidado y un respeto considerablemente mejor que los pueblos denominados civilizados porque extraen del ambiente solo lo necesario para el mantenimiento de la vida de su grupo.

La idea de acumulación de riqueza es característica de la sociedad capitalista no indígenas. La igualdad de derechos como una característica de las sociedades indígenas representa un peligro para la sociedad capitalista.

Un gran marco, respecto a los asuntos indígenas, fue la Constitución Federal Brasileña de 1988, en la cual las sociedades indígenas y sus formas diferenciados de organización están reconocidas, las lenguas, costumbres, creencias y tradiciones, promueven la valorización de estos pueblos. Posteriormente vinieron otras leyes que otorgaron subsidios a la educación, como el Decreto Interministerial N° 559/91, que definió las acciones y las nuevas formas de funcionamiento del el Ministerio de Educación (MEC) y este creó un Comité de Educación Escolar

Indígena, por medio del Decreto N° 60/92 y 490/93. Ese Comité se creó con la incumbencia estratégica de subsidiar las acciones y proporcionar el apoyo técnico y científico a las decisiones que involucran los programas de educación desarrollados hacia las comunidades indígenas en el territorio nacional. Por medio de este fueron definidas las Secretarías Estatales de Educación cuyo consultor es FUNAI, debido a la tradición e infraestructura que dispone, promover los programas de educación apropiados a los diferentes pueblos, estableciendo cursos de capacitación y formación para maestros que trabajan en las aldeas, principalmente aquéllos que provienen de la sociedad no india (Original del texto de la propuesta de Reorientación Curricular para la Enseñanza Fundamental (Versión Preliminar). Belém: SEDUC/ DEN/ DENF/ DICUR.2001.); la Ley N° 9.394/96, llamada Ley de Directrices y Bases de la Educación (LDB), que forma parte de la legislación educativa dispuesta por la Constitución Federal de 1998 que en Título VIII- Disposiciones Generales, Artículos 78 y 79 la ley LDB se refiere específicamente de la educación escolar indígena.

El artículo 78 establece que es responsabilidad del sistema de Educación de la Unión, en colaboración con las agencias federales de incentivo a la cultura y asistencia a los indios, desarrollar programas integrados de enseñanza e investigación, para la oferta de educación bilingüe e intercultural a los pueblos indígenas, con los siguientes objetivos : 1º) proporcionar a los indios, sus comunidades y pueblos la recuperación de su memoria histórica, reafirmación de sus identidades étnicas y la valorización de sus lenguas y ciencias; 2º) garantizar a los indios, sus comunidades y pueblos, el acceso a la información, el conocimiento técnico y científico de la sociedad nacional de las sociedades indias y no indias. Lo que dispone el artículo 79 será responsabilidad de la Unión, junto con los otros sistemas de educación, determinar los procedimientos para la provisión de la Educación Escolar Indígena, dando énfasis a que los programas que se planean conjuntamente con las comunidades indígenas.

Además, en lo referente a las estructuras curriculares se destaca la Estructura Curricular Unificada que se asemeja a las escuelas de la sociedad nacional y la Estructura Curricular Unificada por Ciclos que puede ser mejor definida como aquella que se adapta al tiempo del sol, y al tiempo de la lluvia, es oportuna en el desarrollo de actividades, respetando la especificidad organizacional de esas

poblaciones que se gobiernan conforme con ciclos de la producción, de rituales y de otras actividades vinculadas a un calendario ecológico cíclico; A partir de 1998, en todo el ámbito nacional se desarrolla el Referencial Nacional Curricular para las Escuelas Indígenas, que pretende cumplir la ardua tarea de presentar por primera vez, las ideas básicas y sugerencias de trabajo para el conjunto de áreas del conocimiento y para cada ciclo escolar de las escuelas indígenas insertados en la Enseñanza Fundamental; lo dispuesto en las resoluciones estatales N° 880/99 y 252/2000 es muy importante para la viabilidad del proceso de educación.

*Durante la Conferencia Nacional de los Pueblos Indígenas, en Belém, Estado de Pará, el año de 2001, entre los puntos discutidos, la educación fue uno de los más discutidos, teniendo presente el paternalismo histórico que a lo largo de 500 años de colonización fue un tipo de racismo secular. La educación indígena se le dio el énfasis de instrumento de transformación social, político y económico de los Pueblos Indígenas y por eso fue considerado de mayor relevancia la construcción de una Universidad Indígena, con el propósito de rescatar completamente valores culturales de estos pueblos (Extraído de la Declaración de la Conferencia Nacional de los Pueblos Indígenas-Belém/PA-Brasil, 14 al 17 de junio de 2001).*

La escuela indígena tiene que ser pensada con los indios, regresando a sus intereses. A veces acontece, que cuando los niños indígenas ingresan a la escuela, están desubicados, no consiguen aprender y empiezan a constituirse en un problema. En muchos casos que los maestros y las autoridades instrucción no logran comprender es que la escuela debe organizarse de otra manera, teniendo en cuenta una organización social y espacial diferente, en el sentido de disminuir y compensar sus efectos. No se intenta adaptar la escuela a las necesidades de los indígenas, lo que sería absolutamente posible, además de ser un derecho constitucional. Les pedimos a los indios que adapten a una escuela que no se hizo

pensando en ellos. Mientras esa magia no consiga ser hecha, seguirán estando en el margen de la sociedad brasileña, por su supuesta incapacidad.

La educación escolar indígena en Brasil, estuvo inicialmente bajo la responsabilidad de los misioneros Jesuitas quienes consideraban a los nativos de las tierras descubiertas como salvajes, por medio de la catequesis pensaban que podían civilizarlos. Incluso a mediados de la década de 80, prevalecían medidas integracionistas en las legislaciones nacionales de protección a las sociedades indígenas. Bajo esta óptica, las sociedades indígenas eran ubicadas dentro de un proceso evolutivo en una etapa primitiva. La condición indígena correspondía, a un estado necesariamente transitorio, que desaparecería en la medida que los grupos indígenas fueran incorporados a la sociedad de forma gradual y armoniosa.

En síntesis, se concluye que, las sociedades indígenas de acuerdo con a idea integracionista fueron siempre tratados por el sistema nacional como un fenómeno cultural en camino de extinción y sin posibilidades de permanecer ni de reproducirse. Hoy día, se considera que esta práctica diezmó y empobreció la sociedad brasileña, los saberes indígenas se perdieron no solamente en el ámbito cultural y lingüístico sino también en lo referente a la salud. Sin embargo, esta plática etnocéntrica, cuyo concepto europeo de superioridad e inferioridad entre las sociedades tiene como modelo de civilización la propia sociedad europea con sus consecuencias, como la pérdida de la identidad cultural o de varios idiomas, esto no difiere todavía de la situación actual como es la no adecuación de un currículo escolar y de profesionales calificados que atiendan las necesidades reales de las pueblos indígenas.

Muchos esfuerzos se han hecho en las últimas décadas, buscando aminorar estas pérdidas y ayudar a las necesidades de los pueblos indígenas, con la intención de defender unas condiciones dignas de vida y la conquista de un espacio político en el seno de la sociedad no indígena. Los cambios significativos se iniciaron al final de la década del 60 e inicio del 70, cuando la Fundación Nacional del Indígena (FUNAI), establece como obligatorio la educación bilingüe, e invierte en la capacitación de los indígenas para que éstos pudieran asumir las funciones educativas en la comunidad (Assis, 1996: 64). Después, se pasó la responsabilidad sobre la educación indígena a cargo de FUNAI a las oficinas de Estatales de Educación que implementó los Núcleos de Educación Indígena - NEI's - priorizó en la formación de los maestros indígenas respecto a los que no lo eran. Vale la pena

destacar que en la oficina de la Secretaría Ejecutiva de Educación del Estado de Pará (SEDUC), que es un órgano oficial, hace presencia organizaciones religiosas como CIMI (el Consejo Misionero Indígena) no con el carácter civilizatorio de épocas pasadas sino con la intención de ayudar en la mejora de la calidad de vida de las personas indígenas, y con la condición de muchos maestros no indígenas están vinculados con alguna misión religiosa.

No se piensa presentar las certezas acerca de la educación escolar indígena, sino hacer una contribución a estos estudios, reflexionando alrededor del tema, tomando como indicativo generador las necesidades educativas de los pueblos indígenas y como estas pueden servir de cauce para la generación de mejoras en las condiciones de vida de esas poblaciones, más ahora que muchas comunidades indígenas tienen acceso a la comunicación por medio de la televisión, de la radio y de otros instrumentos de comunicación con el mundo global, haciéndolos compañeros del mundo que gira fuera de su pueblo.

Una de las causas principales para que el niño indígena no se sienta bien en la escuela es la dificultad de entender y hablar la lengua que se habla en la escuela, la importancia de la educación bilingüe, es que sirve para desarrollar las actividades propuestas, partiendo de la comprensión básica. Cuando este principio no se respeta, el niño va sintiéndose incapaz de comunicar. No entiende lo que el maestro dice, se avergüenza de decir que no entiende, por el miedo a la crítica; no consigue desarrollar las lecciones y, cuando el discurso es muy vinculado con el pensamiento y el raciocinio, tienen dificultad para comunicarse y terminan teniendo mayor dificultad para pensar y razonar.

Para transformar la escuela, es primero necesario saber en que fase se encuentra en la concepción de educación creada por los blancos sin atender a los intereses del grupo de los pueblos indígenas.

Tenemos que mirar el hecho de que la educación no empieza en la escuela, principalmente para los pueblos indígenas. Empieza y esta influenciada por muchos factores, como el ambiente familiar, la estructura socio-económica de la sociedad indígena y la situación geográfica. El acceso a las cosas, las personas y situaciones, fuera de sus pueblos, tiene una importancia muy grande.

En lugar de esperar que las soluciones se generen automáticamente, a partir de los intereses de las autoridades gubernamentales en consonancia con los intereses de las poblaciones indígenas, porque se ha pensado en función de las concepciones técnicas y políticas de algunos técnicos y especialistas, los grupos indígenas decidieron actuar y eso se demostró en la Conferencia Nacional de los Pueblos Indígenas. Estos pueblos empezaron a tomar conciencia de su propia fuerza y capacidad para proponer soluciones para ayudar a sus intereses y están aprendiendo que ha medida que van entendiendo cómo funciona la sociedad fuera de sus aldeas, por medio de la educación, perciben que sin la unión y participación las cosas no funcionan.

La atención a los pueblos indígenas por medio de programas específicos, diferenciados y adecuados a cada realidad, es una meta importante a ser alcanzada. *El tratamiento apropiado del tema escolar indígena en un Estado con 40 etnias diferente vive juntos, con una población estimada de 23.000, distribuidos en 39 pueblos (PUEBLOS INDÍGENAS DE PARÁ, 2001: 11), que hablan 29 diferentes lenguas maternas, se requiere además de una voluntad política mucha capacidad técnica.*

La educación escolar debe ser incorporada de una manera progresiva a lo cotidiano de los pueblos amerindios. La escuela debe representar un espacio de fortalecimiento de la cultura indígena, por medio de la valorización de sus costumbres, tradiciones y lenguas. Los debates acerca del lugar institucional de la escuela, sus límites y posibilidades, son permeados por iniciativas de educación llevadas a cabo por diferentes instituciones y con diversos objetivos, produciendo experiencias fragmentadas, lo que lleva a constituirse en una suma temática que no tiene tratamiento adecuado, tornándose necesario volver a retomar estos asuntos.

En ese sentido, la Secretaría Ejecutiva de Educación del Estado de Pará, desarrolla acciones, tales como: la Reorientación Curricular para la Enseñanza Fundamental, donde la educación indígena se inserta; el desarrollo de cursos de capacitación y formación de maestros con el objetivo de preparar y reorientar a los maestros indios y no indios que pueden ser contratados en convenio con otras Secretarías o con FUNAI, así como proporcionar a los talleristas los espacios y tiempos para discutir las metodologías y las nuevas técnicas del proceso pedagógico, la propuesta curricular y un calendario específico; consejo técnico a los



pueblos, como Assurini, el Guacamayo, Kayapó, entre otros; los cursos de la lingüística con revisión ortográfica. Esto permitió desarrollar el Proyecto Parkatejê, que comenzó en 1989, en convenio firmado entre SEDUC, FUNAI, Compañía Valle del río Doce (CVRD) y el pueblo morador de la aldea Mãe Maria, localizado en el Sudoeste del Estado, en el distrito municipal de Bom Jesus de Tocantins (Alvarez et al., apud Assis, 1996) en el cual fue publicada un libro de ortografía en lengua parkatejê denominado Conoce a Nuestro Pueblo que incluyen los fonemas para la pronunciación adecuada de la lengua y las traducciones respectivas para el portugués, entre otras actividades, promovidas por aquella Secretaría.

Los Programas y acciones de educación que involucran a los grupos indígenas, pueden constituirse en procesos largos y lentos, pues al ser instituidos carecen de falta de comprensión y de interactividad de los propios interesados y de los beneficios esperados. Muchas veces, el diálogo establecido con los sectores indígenas, como el consejo de ancianos y los líderes influyentes en la toma de decisiones inherentes a la propia comunidad, dado su interés por esas acciones, permitiría minimizar la insistencia permanente del aprendizaje formalizado por medio de la escuela, institución que le es extraña. La necesidad o no de la presencia de la escuela en la comunidad o aldea puede determinar su permanencia o su corta duración como institución formal. La experiencia Parkatejê refleja un poco de esa necesidad/y no necesidad momentánea que involucra el proceso de educación de un grupo indígena (Propuesta de Reorientación Curricular para la Enseñanza Fundamental. 2001).

Otro punto pertinente es la sabiduría secular y el conocimiento tradicional que estas personas poseen, en la realidad, se constituye en una riqueza a ser conservada y también una forma de educación, en qué se refiere a la conservación de la naturaleza, son mucho más conscientes que los no indios, dado el papel preponderante de la cultura y de las relaciones del hombre con la naturaleza.

Los hombres y la naturaleza son parte del ecosistema. Cada sociedad, es a su vez un subsistema que parte de un sistema más amplio en que los humanos, los animales y las plantas mantienen relaciones bioenergéticas. Los seres vivos permanecen en homeostasis (Tendencia a la estabilidad) con el ambiente, por medio de una serie de mecanismos que les permite adaptarse. Estos conceptos biológicos también se aplican a las relaciones humanas cuando se piensa la educación escolar

indígena como una interacción del hombre con el medio en que vive, atendiendo a las necesidades de su comunidad, sus propios anhelos, mejorando su calidad de vida, sin despreciar las otras formas de asociación humana a su alrededor, a ser relegados por ellos.

Otras relaciones, como lo social, económico, político, moral y afectivas, son aspectos de la actividad humana; estarán preparados para el cambio, para la reciprocidad, en la medida que se incluyan estos aspectos, una educación interétnica, el respeto a los que son diferentes, pero no menos humano, es un gran avance para toda la humanidad.

La realidad indígena brasileña, y más específicamente la Paraense, es poco conocida. El Brasil contemporáneo es más indígena de lo que normalmente se supone, y el Estado de Pará más todavía por su situación geográfica en la Amazonia, región donde están la mayoría de los pueblos indígenas que habitan el país.

Aunque culturalmente transformada por la interacción secular con los procesos civilizados, la presencia indígena se percibe fuertemente por el tipo físico y por las costumbres de amplios sectores de la población Paraense.

La característica principal de las poblaciones indígenas es su gran heterogeneidad cultural. Viven en Pará desde grupos aislados de la civilización occidental hasta grupos indígenas semi-urbanos, totalmente integrados en las economías regionales. Independiente del grado de la integración que existe con la sociedad nacional, los grupos aculturados conservan su identidad étnica, se auto identifican y son identificados como indios. La escuela se vuelve un instrumento de concientización, por parte de los nativos, de los mecanismos reguladores, tanto de la sociedad india a partir de la no india, y también un ejercicio pleno de la ciudadanía.

La reciente inserción de las escuelas indígenas en los sistemas de educación tiene como fundamento el reconocimiento de la: multietnicidad, pluralidad y diversidad; de la educación y del conocimiento indígena; de la auto-determinación; de la comunidad educativa indígena; y de la educación intercultural, comunitaria, específica y diferenciada.

Entre los pueblos indígenas, la educación se cimienta en principios que son propios, entre los que se encuentran:

- Una visión de sociedad que trasciende las relaciones entre los humanos y admite diversos seres y fuerzas con las cuales establece relaciones de cooperación e intercambio, en el fin de adquirir y asegurar determinadas cualidades;
- valores y procedimientos propios de sociedades originalmente orales, menos marcadas por las desigualdades interiores profundas, articulada por la obligación de reciprocidad entre los grupos que los integran;
- nociones propias, culturalmente formuladas, por lo tanto diversas, de una sociedad indígena a otra de la persona humana y de sus atributos, capacidades y cualidades.

La formación de los niños y jóvenes como proceso integrado; a pesar de sus particularidades innumerables, una característica común a las sociedades indígenas es que cada experiencia cognoscitiva y afectiva conlleva múltiples significados; económico, social, técnicos, rituales, cosmológico (MEC/ Brasil, 1998).

La escuela no debe verse solo como un lugar de aprendizaje, porque los pueblos indígenas poseen modos particulares de producir, expresar, transmitir, y guardar su conocimiento y sus concepciones sobre el mundo, el hombre y lo sobrenatural. Esto se agrega a las diversas formas y modalidades de conocimiento entre los indios y no indios. La escuela, en este sentido, se constituye en una posibilidad de información y divulgación de saberes y valores diferenciados.

La escuela indígena tiene como características ser comunitarios, intercultural, bilingüe/multilingüe, específica y diferenciada. Comunitaria porque debe guiarse por la comunidad indígena, conforme con sus principios y concepciones. Es decir, refiriéndose tanto al plan de estudios como a los modos de administrarla. Intercultural porque debe reconocer y respetar la diversidad cultural y lingüística para desarrollar las situaciones de comunicación entre las experiencias socioculturales sin considerar una cultura superior a la otra. Bilingüe/multilingüe porque las tradiciones culturales, la manera de pensar, las prácticas religiosas, las representaciones simbólicas, y la organización política son en muchos casos manifestados por medio del uso de una lengua. Específica y diferenciada porque

debe pensarse y planearse de acuerdo a las necesidades particulares de los pueblos indígenas.

A pesar de todos los avances y las conquistas conseguidas con mucho esfuerzo por parte de las personas que han luchado y todavía se esfuerzan, tanto indígenas y no indígenas, el cuadro general de la educación escolar indígena en Brasil, perneado por experiencias fragmentadas y discontinuas, es regionalmente desigual y desarticulado. Falta mucho por hacer y construir en el sentido de la universalización de una oferta de educación escolar de calidad para los pueblos indígenas, que tenga en cuenta sus proyectos futuros, autonomía y que garantice la inclusión de su universo en los programas gubernamentales que buscan la satisfacción de las necesidades básicas de aprendizaje, en los términos de la Declaración Mundial sobre la Educación para Todos (MEC/ Brasil, 1997).

La concepción de la educación escolar en el seno de las sociedades indígenas depende no sólo de la implantación de la escuela, sino del significado que se le ha atribuido. La construcción de la escuela indígena acontece en las vivencias del día a día como un rompecabezas cuyas piezas necesitan encajar para que la figura mostrada tenga algún sentido. De la misma manera, la escuela indígena precisa tener sentido para aquellos que son parte integral y fundamental de su existencia.

Las políticas implementadas tanto en el ámbito nacional como estatal, así como las legislaciones vigentes, viene otorgando subsidios para que haya no sólo un cambio de mentalidad, en lo que se refiere a los pensamientos como el integracionismo, primitivismo, o etnocentrismo, pero más que eso es preciso que la educación muestre los camino para esos cambios.

## **CAPÍTULO II**

### **LA AMAZONIA BRASILEÑA, SU SITUACIÓN GEOGRÁFICA, ECOLOGICA Y LAS CUESTIONES INDÍGENAS**

## 2.1. LA AMAZONIA BRASILEÑA

Para los fines de la definición y contexto del trabajo, el área amazónica, considerada en este estudio, será el equivalente la misma que se plantea desde un marco legal incluyendo los estados de Acre, Rondônia, Amazonas, Roraima, Amapá, Pará y Tocantins.

En este sentido, el trabajo contextualiza la región en sus aspectos macro físicos y socio-económicos para presentar a continuación la evolución de los asuntos políticos, medioambientales e indígenas, en los últimos años.

La región amazónica corresponde aproximadamente al 30% de Suramérica, y es limítrofe con la mayor la parte del territorio de Brasil, Guayana Francesa, Surinam, Guyana, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Es el bosque tropical húmedo más grande del planeta y el más rico en biodiversidad y socio-diversidad.

La región la atraviesa el río Amazonas, que nace en Perú en la cordillera de Andes, y desemboca en Océano Atlántico, después de cruzar por el norte de Brasil. El Amazonas es el río más grande del mundo, superando al río Nilo en volumen de agua y extensión (Molinier, 1992).

La región amazónica es una región de superlativos, misterios, culturas y ambigüedades que da lugar a especulaciones de toda naturaleza. El Amazonas es el río más representativo de la región ya que tiene la mayor cuenca hidrográfica del mundo, con aproximadamente el 7% de la superficie de la Tierra; transporta el volumen más grande de agua dulce de los ríos del planeta, y en su cuenca hidrográfica de la cubeta, esta la mayor selva tropical del globo, albergando más de la mitad de las especies biológicas existentes en el planeta (Sioli, 1985).

En el área amazónica, los ríos, la vegetación y el clima forman un gran ecosistema dónde el sistema fluvial determina, en mayor y en menor, los límites del paisaje. Los cambios del clima hacen posible una vegetación exuberante y, sin embargo, es debido a la influencia de esa vegetación que el tal clima puede mantenerse (RADAMBRASIL, 1982).



Mapa 1: Región Amazónica – Amazonia Legal.

Fuente: Núcleo de Hidrometeorología de SECTAM. 2003.

Juntos, el clima y la vegetación influyen en la cantidad de agua de los ríos. Los cursos de esos sistemas fluviales y la caracterización de sus aguas, pueden ser comprendidos relacionándolas con el desarrollo geológico de la región, lo que permite entender la problemática de los suelos. En cada nuevo ciclo las formas de vegetación se adaptan a cada tipo de suelo. (Ab´Saber, 1996).

La gran parte de su flora y fauna esta todavía están sin identificarse y los planes de explotación económica, la mayoría de las veces, no obedecen a criterios que busquen una adecuada administración de los recursos naturales renovables (Sioli, 1985).

El término Amazonia es comúnmente utilizado en varios sentidos, y en la mayoría de las veces transmiten conceptos muy diferentes.

El más común es usado para designar una área en la región de la zona ecuatorial húmeda brasileña, con características geográficas homogéneas, cubierta con selvas latí-foliadas (RADAMBRASIL, 1982).

La realidad, parece mostrarse de otras maneras. Las varias formaciones geológicas, las formas de relevos, los tipos de vegetación y la distribución de la fauna nos muestran el alto grado de heterogeneidad.

El término también es utilizado para designar una región drenada por la cuenca del río Amazonas, denominada Cuenca amazónica. Sin embargo, dos importantes afluentes de este río (Xingu y Tapajós), tienen sus formadores localizados en las sabanas de la Meseta Central que está fuera del dominio ecuatorial, considerado como amazónico.

El término Amazonia con relación a la división política del país, denominado Amazonia Legal, incluye áreas con ecosistemas completamente diferentes a los que se consideran representativos de la región amazónica ecuatorial (Molinier, 1992).

La Amazonia es ante todo, agua: los ríos, los manantiales, las cuencas, riachuelos y lluvia. El Agua es la fuente de vida y el se integra en la vida de otros seres como el hombre, la selva, la tierra, la luz, los animales y el tiempo. En la región amazónica el tiempo es determinado por los designios del agua.

Otros paisajes que no hacen parte de la cuenca de desagüe del río Amazonas, como el área Bragantina de la región de Pará al oeste del Estado de Maranhão, también son considerados como parte de la región amazónica.

Además de la información ya mencionada, se recuerda que la denominación Amazonia, fue utilizada con relación a los ecosistemas de la franja ecuatorial, cubiertos por las selvas en las tierras bajas, que también incluye otros países de Suramérica. Entre estos países se encuentran Bolivia, Perú, Colombia, Ecuador, Venezuela, Guyana, Surinam y Guayana Francesa (Radambrasil, 1982).

La Amazonia Legal fue oficializada en los siguientes instrumentos legales brasileños: la Ley n. °1806, de 06/01/53, la Ley n. ° 5173, de 27/10/66, el Decreto n. °



62934, de 21/07/68, la ley Complementaria n.º 31, de 11/10/77 y las Disposiciones Constitucionales Transitorias.

La discusión teórica sobre la región amazónica y su política de desarrollo ha sido gradualmente ampliada, y el análisis de la región en sus aspectos físicos y naturales no puede dejar de lado los aspectos políticos y culturales, en la medida hay un acercamiento entre la política de desarrollo adoptada para el área y sus posibilidades de conservación. El modelo de desarrollo económico y social, vivido en la Amazonia a lo largo de su historia, ha sido el objeto muchos estudios.

Para Mendes y Sachs (1998: 37-38), en su análisis del reciente desarrollo amazónico, consideran que el proceso ha pasado por tres momentos históricos: la primera relacionada con la exploración de las drogas, llamadas del interior; la segunda etapa, se refiere a la exploración de las materias primas industriales de origen vegetal. En este segundo momento los autores evidencian la aparición de la exploración de materias primas minerales: *Carajás, Trombetas, Serra de Navío*. La tercera etapa inicia con los programas que buscaban la solución a la necesidad de la población de un espacio vacío, surgiendo el Programa de Integración de la Amazonia; el Programa de Colonización de la carretera Trans-amazónica, por medio de la premisa: los Hombres sin tierra para la tierra sin hombres.

La evolución social y económica de la región se dificultó por sus características medioambientales, y las marcas de determinismo ecológico impuestas a los análisis de desarrollo de la región amazónica, desde períodos anteriores a la colonización. Esta manera, se verifica, en los comentarios de autores sobre este proceso, el fracaso de las teorías de determinismo ecológico simplista previendo la evolución indígena en la Amazonia a partir del énfasis de estudios de la adaptación de los nativos, en lo que se refiere a la organización social, física y natural.

A partir de la visualización de los análisis sobre la evolución social y económica de la Amazonia, se pone en evidencia que el proceso de desarrollo propuesto para la región estaba basado en la lógica del crecimiento económico, sin considerar la dinámica de las poblaciones locales, vistas a la luz de supuestos teóricos de economía moral como una población presa en el tradicionalismo, y en el conservatismo cultural cuyas preocupaciones económicas se referían al proceso de

subsistencia, adoptando relaciones de adaptación funcional a los sistemas económicos que promovían el mantenimiento de sus intereses de subsistencia. Un ejemplo, puede verse en las prácticas económicas basadas en la semi-servidumbre y en la explotación del trabajo. Esta manera, se verifica que la literatura con respecto a los procesos de evolución social y económica de la Amazonia tiene una gran influencia de las premisas de los economistas.

La constitución de esas imágenes deterministas de la población nativa de la región dio énfasis a las características negativas relativas a la pereza, o la indolencia de los mestizos, y casi aversión a las innovaciones tecnológicas, y sus opciones para la durabilidad de relaciones de subordinación con los jefes -la élite local-, indica una relación clara con los estereotipos de los campesinos, del mismo modo que se insertan los elementos teóricos capaces de configurar una imagen de hombre amazónico, visto como una víctima pobre de circunstancias fuera de su control.

Sólo con la emergencia de discusiones relativas al movimiento de relectura de esas imágenes, desfigurado en la población amazónica, se puede visualizar la posibilidad de un análisis sobre su evolución social, con referencia a sus características autóctonas, y no empezando por una lectura exógena.

Esta caracterización buscará una imagen del área amazonica desde la organización física y natural, sin dejar de considerar su lógica de organización socio-cultural, así como la política de desarrollo.

### **2.1.1. Hidrografía**

La Cuenca amazónica brasileña, está comprendida en su totalidad por la hoya hidrográfica del río Amazonas y parte de la hoya hidrográfica del Atlántico Sur. El trecho norte corresponde a las áreas de drenaje, limitadas al norte por el río Oiapoque y al sur por el río Araguari, y el trecho nordeste corresponde a las áreas de desagüe del río Gurupí.

Ocupa un área total de 6.925.000 km<sup>2</sup>, desde su nacimiento, en la cordillera de los Andes, hasta su desembocadura en el océano Atlántico, al norte del Brasil, recorriendo territorios de siete países suramericanos, según se muestra en la siguiente tabla.

Países	Área (km <sup>2</sup> )	Participación en la Cuenca (%)
Bolivia	954.340	15,61
Brasil	4.718.067	63,88
Colombia	986.600	16,14
Ecuador	141.000	2,31
Guyana	82.250	1,35
Perú	36.980	0,60
Venezuela	6.437	0,11
Total	6.925.674	100

Tabla 1: La cuenca amazónica, incluyendo la hoya amazónica transnacional.  
Fuente: DNAEE, 1994.

Esta hoya hidrográfica, está situada entre el paralelo 4º N y 20º S y los meridianos 50º W y 78º W, su mayor parte está localizada en territorio brasileño (63,88%) cubriendo siete Estados, como se indica en la tabla 2.

Estados	Área (km <sup>2</sup> )	Participación en la cuenca (%)	% del área del Estado
Acre	153.149,9	3,92	100,0
Amapá	44.870,2	1,15	31,3
Amazonas	1.577.820,2	40,41	100,0
Pará	1.049.903,5	26,89	83,8
Rondônia	238.512,8	6,11	100,0
Roraima	225.116,1	5,77	100,0
Mato Grosso	615.020,1	15,75	67,8
Total	3.904.392,8	100	582,9

Tabla 2: Área de los estados en la cuenca del río Amazonas

Fuente: IBGE, 2000.

### 2.1.2. La Amazonia en el escenario Nacional

Dentro de los grandes desafíos que debe asumir Brasil, está la consolidación de aspectos institucionales para el manejo de los recursos hídricos.

Brasil posee una posición privilegiada, comparada con la mayoría de países, en relación a la riqueza hídrica. La región amazónica representa un papel destacado en el escenario nacional, pero tiene muchas contradicciones en relación a los aspectos económicos, sociales, de distribución de la población, de infraestructura de servicios básicos, la relación cantidad y calidad de los recursos hídricos, pues no basta con que una población disponga de agua en cantidades sino que es necesario

que esa agua se caracterice por un determinado patrón de calidad (Branco, 1989: 232).

### **2.1.3. Las cuencas hidrográficas de Brasil**

La idea de abundancia sirvió, y sirve, para el apoyo de una cultura de pérdida del agua disponible, la poca inversión y valoración frente al recurso y la valoración económica de este. Vivimos en un periodo de paradoja entre la abundancia del recurso hídrico del recurso y la inaccesibilidad social.

Se hace necesaria una nueva postura respecto al agua, incluso en la Amazonia, con el fin de cambiar la óptica de la sociedad que todavía ve en el agua un recurso inagotable, para que cese el desperdicio y se haga un uso más eficiente del recurso hídrico, implementando una propuesta de educación medioambiental que considere la complejidad de la vida en sus relaciones múltiples, posibilitando un diálogo entre saberes de importancia fundamental para una administración adecuada.

El concepto moderno de administración no se limita sólo a los asuntos relativos de la organización, sino que incorpora los instrumentos del mercado y conocimiento de varias ciencias, la economía, la ingeniería, la ecología, la salud, la sociología, etc., *Esa nueva concepción multidisciplinar de la administración, en el que se reconoce que la salud del hombre y de los ecosistemas tiene una directa relación con los factores económicos, sociales, y medioambiental es el principio de la búsqueda del equilibrio del Hombre con relación a la Naturaleza , es la búsqueda del uso sostenible de los recursos hídricos cuyos principios deben ser objetivos de la administración de estos.* (Diamante, 1999: 19)

Durante el Imperio, se promulgó el Permiso de 1804, que continuó en vigencia hasta la promulgación del Código de las Aguas. Este Permiso permitía decidió la derivación libre de las aguas de los ríos que podían ser hechas por particulares por canales o tomas de riego en beneficio de la agricultura. Esta manera, la corona real de la época promulgó un Constitución del Imperio, de 1824, definiendo los derechos y las prerrogativas reales en la propiedad nacional, pero esto no trató específicamente de los asuntos relativos a las aguas.

El Código de las Aguas de 1934 (10/07/1934), se promulgó después de veintisiete años de procedimiento en el Congreso Nacional. Basado en el sistema de derecho romano-germánico, 2/3 de sus artículos se refieren al cuidado de las aguas y cuando hay un beneficio económico (por ejemplo, el artículo 34- casos de uso para necesidades básicas, el artículo 65-da la obligatoriedad a los predios ubicados a menor altura, recibir las aguas que corren desde mayor altura; los artículos 102-108- de las aguas pluviales), y 1/3 se refieren al sector de la energía eléctrica.

El sistema de derecho eficaz, adoptado en el Código de las Aguas, consideraba que tanto las regiones húmedas como las secas necesitaban de una legislación especial, como quedó especificado en el artículo 5.

Es de destacar que el Código era moderno para su época, pues los artículos 111 y 112 se refiere al principio del contaminante-pagador del principio, que apenas se introdujo en Europa como innovación sólo en la década de los 70. Pero, muchas de sus disposiciones no fueron aplicadas por la falta de regulación.

El Código de las Aguas es amplio, necesitando ser complementado y regulado por las leyes, cosa que no ocurrió, ocasionando que muchas de sus disposiciones no fueran aplicadas.

La constitución de 1946 intentó regular el uso de los recursos naturales, buscando la exploración al menor precio de éstos, estableciendo en el artículo 5, como competencia de la Unión, legislar sobre recursos naturales, las aguas, la tierra, la minería, la metalurgia, la generación eléctrica, la caza, la pesca y la selva.

La Constitución Federal de 1967, mantuvo la situación anterior, y con la Enmienda Constitucional N° 01, de 17/10/1969, reafirmó el carácter de explotación de los recursos medioambientales, enunciando algunas medidas generales sobre el agua, el artículo 8 establece que la Unión tiene la competencia de legislar sobre: la selva, la caza y la pesca, aguas, telecomunicaciones, servicio postal y energía (eléctrica, térmica, nuclear u otra).

Se percibe que las preocupaciones por los uso de los recursos hídricos, eran escasas en los periodos mencionados pues prevalecía la visión de que los recursos naturales, incluyendo el agua, eran inagotables. Esta manera, la concepción ideológica presente en la sociedad, y por consiguiente presente en las legislaciones

sobre los recursos hídricos, era que estos usarse y explotarse para el desarrollo económico, sin una preocupación medioambiental.

A lo largo de la década de 70 y con mayor fuerza en la década de los 80, la sociedad empezó a tomar conciencia de las amenazas a las que estaba sujeta sino no cambiaban el comportamiento en cuanto al uso de los recursos hídricos. En ese período, se conformaron varias comisiones inter-ministeriales para encontrar los medios de aprovechamiento de los múltiples usos de los recursos hídricos, minimizando los riesgos de la calidad.

Una nueva concepción de desarrollo empieza a ser discutida en la Conferencia de Estocolmo, en 1972, cuando los países pasaron a asumir y adoptar nuevas legislaciones y comportamientos en cuanto al uso de los recursos naturales.

En Brasil, en 1978, el gobierno federal, instituyó el Comité Especial de Estudios Integrados de las Hoyas Hidrográficas (CEEIBH), con el objetivo de acompañar el desarrollo físico y proponer las medidas disciplinarias para el uso de la tierra y del agua en las grandes hoyas hidrográficas brasileñas, y fue creada la Ley No. 6766, del 19 de diciembre de 1979, que dispone el aprovechamiento de las tierras urbanas. El Comité contaba con la participación del extinto Departamento Nacional de Energía (DNAEE), asumiendo esa atribución ANEEL - la Agencia Nacional de la Energía Eléctrica), y de la Secretaría Especial de Medio Ambiente (SEMA), denominada hoy IBAMA (Instituto Brasileño de Medio Ambiente y Recursos naturales Renovables).

El CEEIBH (Comité Especial de Estudios Integrados de las Hoyas Hidrográficas) desarrolló, en la década de 80, los estudios denominados Diagnóstico y Planificación de las Hoyas Hidrográficas, permitiendo que fuesen identificados, dentro de una visión macro, los problemas prioritarios en las diferentes hoyas y cuencas hidrográficas del territorio nacional, excepto en la cuenca amazónica donde el estudio no fue realizado.

La Política Nacional de Ambiente se instituyó por la Ley N° 6938, de 31 de agosto de 1981 que creó el Consejo Nacional del Medio Ambiente (CONAMA), organismo consultivo, y al IBAMA, organismo federal responsable de la coordinación y ejecución de la política medioambiental. Esta ley, fue modificada por la Ley N°

7804, del 18 de julio de 1989, que creó el Sistema Nacional de Medio Ambiente (SISNAMA).

El CONAMA (Consejo nacional del Medio Ambiente) emitió resoluciones que buscaban garantizar la protección del ambiente, algunas relacionadas con los recursos hídricos, tal como: la Resolución N.º 004, del 18 de septiembre de 1985, que define como reservas ecológicas, las consideradas como selvas y demás formas de vegetación situadas en el margen del curso de los ríos y las reservas de aguas artificiales ó naturales; la Resolución N.º 001, del 23 de enero de 1986, establece los criterios básicos y las directrices generales para el estudio del impacto medioambiental, incluyendo las obras de explotación de los recursos hídricos; la Resolución N.º 020, del 18 de junio de 1986, que dispone la clasificación de las aguas dulces, saladas y salobres del territorio nacional, entre otras.

En 1987, se dio el debate sobre los asuntos institucionales de la administración de los recursos hídricos, que fue el comienzo de las discusiones técnicas de administración, en Salvador-Bahía, organizado por la Asociación Brasileña de los Recursos Hídricos (ABRH); estas discusiones continuaron en Foz de Iguazu-Paraná, en 1989 y en Río de Janeiro, en 1991.

De esas discusiones, surgen importantes documentos, cartas aprobadas con la denominación de las ciudades dónde se firmaron: la Carta de Salvador, la Carta de Foz de Iguazu y la Carta de Río de Janeiro \_ que creó la necesidad de la administración descentralizada y participativa de los recursos hídricos.

Se considera que hubo una evolución en los debates con respecto a la forma y las técnicas de administración de los recursos hídricos, pues algunos de estos puntos están presentes en la Ley actual, como: el uso múltiple de los recursos hídricos, el sistema de información, cobro por el uso, y otros.

La Constitución Federal de 1988 amplió el cuidado en relación a los recursos hídricos, ubicando en una posición especial, como se ve en el número de artículos que abordan el tema: nueve artículos. Se destaca el artículo XIX que trata de los institutos o sistema nacional de administración de los recursos hídricos y define criterios de otorgamiento y derechos de su uso.

Respecto al dominio público, la Constitución Federal mantuvo, por medio del Art. 20, como beneficio de la Unión, los lagos y cualquier corriente de agua en las



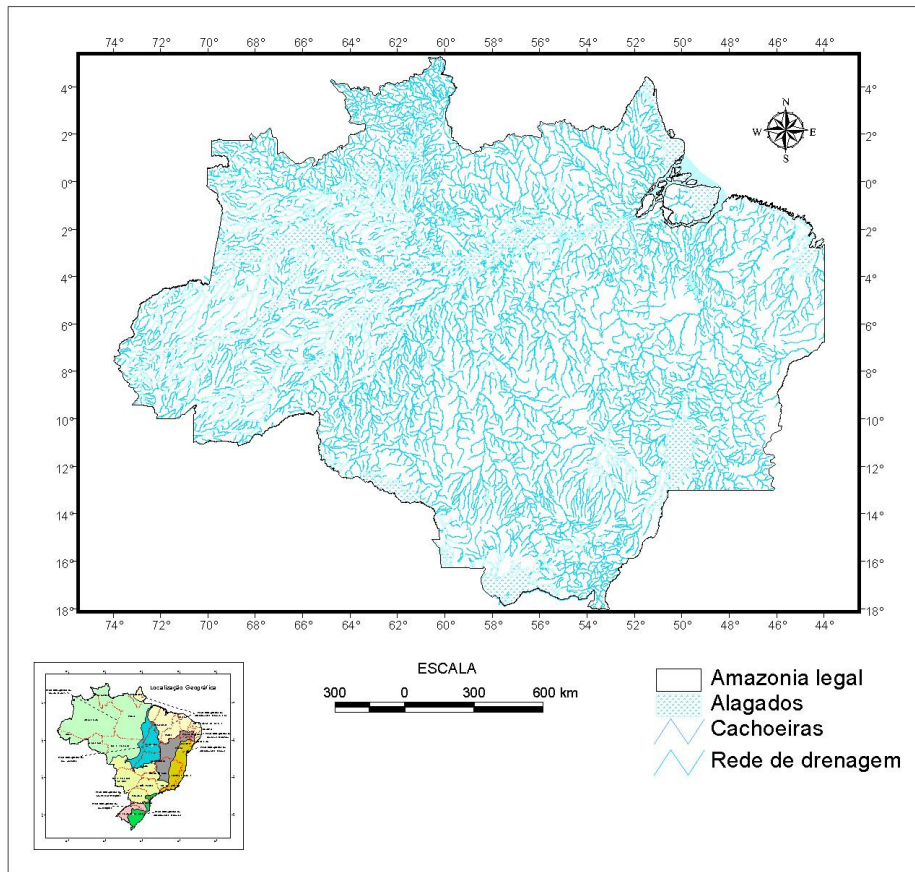
tierras de su dominio, las que pertenecían a más de un estado ; las que constituyen los límites con otros países, aunque ellas se extiendan a territorios extranjeros, como las playas fluviales. Como bien de los estados, Art. 26 define como aguas superficiales ó subterráneas, las fuentes emergentes, depósito ó rebalsadas, en los términos de la ley, como dependientes de obras de la Unión.

Esta manera, como los estados eran los dueños de sus aguas, veintitrés de ellos aprobaron sus propias leyes sobre la administración de los recursos hídricos, basado en la ley federal (la Ley n. ° 9433/97), entre ellos, el Estado de Pará.

Para la región amazónica, es de resaltar que en 2002, La Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA), entidad que tiene personería jurídica, firmó con otros ocho países presentes el Tratado de Cooperación Amazónica (TCA), realizado el 03/07/1978, pero tenía un frágil sustento jurídico institucional. Estos países son Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam y Venezuela.

OTCA debería implementar programas para hacer una legislación medioambiental, (además de la Ley n. ° 9433/97, del uso de las aguas,), de tal manera que las leyes establecidas en un país no sean contradictorias ó invaliden las normas establecidos en otros. El uso de los recursos trans-fronterizos debe ser legislado entre los países o estados. En ese sentido, la cooperación entre ellos es necesaria para considerar los intereses y múltiples usos de los recursos, sin comprometer las generaciones futuras.

Desde el punto de vista de la hidrografía, la región amazonica, está formada esencialmente, por el río Amazonas, que en el territorio brasileño, tiene la confluencia del río Negro, que también se denomina río Solimões. Posee una extensa red de afluentes con regímenes bien definidos, que llevan aguas barrientas, negras o claras (ríos turbios, ríos negros y ríos claros), dependiendo de la localización, formando un número de lagos.



Mapa 2: Las Cuencas Hidrográficas de Brasil

Fuente: Núcleo de Hidrometeorología de SECTAM. 2003.

El perfil longitudinal de Amazona es bastante suave, con una extensión estimada de 6.000 km. Al penetrar en Brasil, aproximadamente a 2800 km del océano Atlántico, está a 107 m sobre el nivel del mar. En la altura de Manaus, la capital del Estado de Amazonas, la distancia es de 1.287 km al océano Atlántico, y está una altitud aproximada de 40 m sobre el nivel del mar

El lecho principal del bajo Amazonas tiene entre 4 y 5 km de largo con una profundidad media de 40 a 50 m, en algunos lugares alcanza a 100 m. Su caudal oscila en torno a los 200.000m<sup>3</sup>, pudiendo llegar hasta 300.000m<sup>3</sup> en época de lluvias.

Los ríos de la margen derecha del Amazonas, son por lo general más extensos que los de la margen izquierda. En el perfil longitudinal, los primeros son más rápidos y caudalosos, los afluentes del margen izquierdo están próximos al cauce principal, en función de la geología de la región.

#### **2.1.4. Clima**

El clima es de tipo ecuatorial, caliente y húmedo, con temperatura que varían poco a lo largo del año. La temperatura promedio en la región es de 26°C y la diferencia entre los promedios más altos y más bajo es inferior a 2°C. Los sub-climas obedecen a un mayor o menor régimen de lluvias (BRASIL, 1999).

El régimen pluviométrico es la base del concepto popular de estaciones: la estación lluviosa, más larga es el invierno. La sequedad que dura aproximadamente de dos a tres meses, es el verano, pero con la lluvia. Entre los meses de mayo y agosto, de vez en cuando, la masa Atlántica de aire polar consigue traspasar la división de aguas entre el Amazona-Paraguay, en su penetración por las llanuras de la Plata y de la Pampa, provocando el fenómeno de las heladas en Acre, Rondônia y Sudoeste del Amazonas, cuando la temperatura puede descender a 10°C en la región ecuatorial. Como efecto de ese frío, se puede provocar la inversión termal del agua, lo que transporta rápidamente para la superficie el ácido sulfúrico existente en la parte más profunda de los lagos, provocando la muerte de un número considerable de peces (RADAMBRASIL, 1982).

El período lluvioso comienza en la parte del sur de la cuenca amazónica, avanzando hacia el norte, tomando en ese curso aproximadamente seis meses, razón por la cual los afluentes de la margen izquierda decrecen mientras crecen los de la derecha, y así de manera alterna. No podría estar de otra manera, ya que la cuenca amazónica tiene tierra en dos hemisferios (BRASIL, 1999).

Las precipitaciones atmosféricas caen alrededor de 150 días por año, lo que la hace una de las regiones más lluviosa del planeta. El fenómeno es principalmente generado por la propia evaporación de los grandes ríos, ya que una sexta parte de las lluvias llega a los océanos (BRASIL, 1999).

Tanta lluvia que cae y la fuerte evaporación producen en la atmósfera una carga de humedad que varía durante el año. Es más intensa en invierno, sobre todo

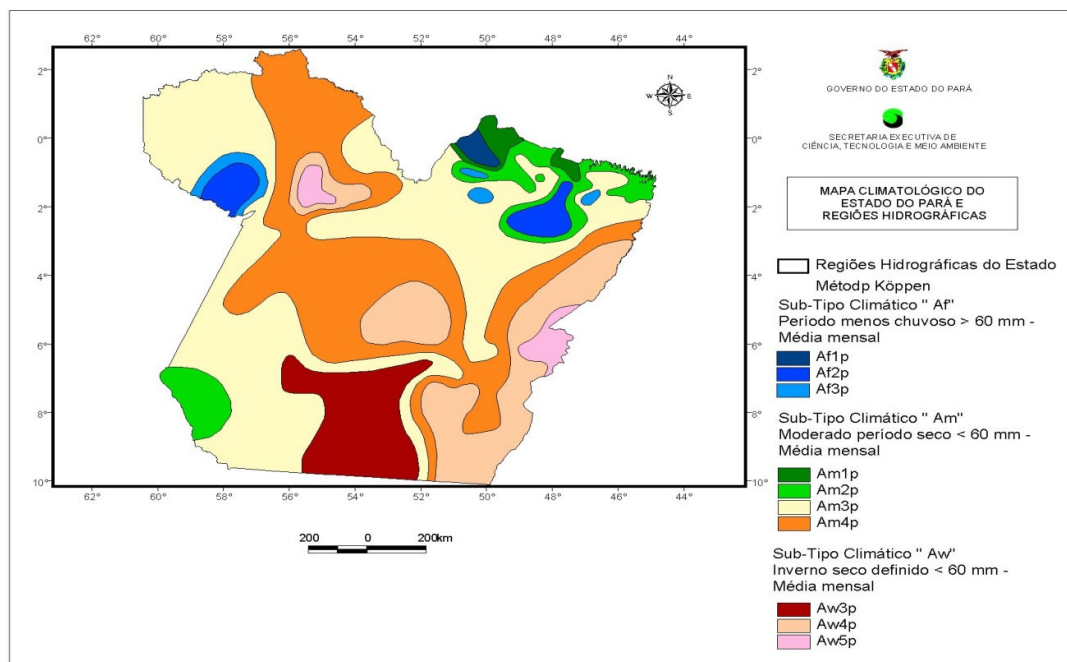
de diciembre a junio, que en la época de verano, entre julio y noviembre. Tratándose de una tierra surcada por muchos ríos y lagos expuestos en el sol, están sujetos a los vientos que arrastran una parte de la evaporación al océano Atlántico, esto explica el grado de humedad que tiene tanta influencia en la región. Durante las fuertes lluvias causadas por la conducta climática de la zona amazónica, las aguas inundan el cauce de los ríos y estos invaden las áreas bajas que se han desarrollado durante miles de años como consecuencia del cambio en el curso de los ríos. La inundación es estacional porque la distribución de las lluvias también es él.

Una de las características más importantes que presenta la cuenca respecto a las lluvias, es el desfase de seis meses entre el máximo de las precipitaciones de las estaciones en el Hemisferio Norte (influyendo por las cuencas de los afluentes del margen izquierdo) y las estaciones de hemisferio sur (como reflejo de las cuencas de los ríos del margen derecho).

El bosque inundado de la Amazonia ocupa por lo menos 100.000km<sup>2</sup>, y quizá otra mitad de eso, su extensión, a lo largo de los miles de riachuelos pequeños, no es conocida. En relación con su extensión, el bosque inundado del amazónico es impar, cuando se compara con otras formaciones similares de otros sistemas fluviales del mundo, pues no es de ningún modo homogéneo (BRASIL, 1999).

Ese tipo del bosque puede permanecer inundado de tres los once meses por año, dependiendo de la topografía local y de la intensidad de la lluvia anual. En general, las lluvias estacionales cubren vastas extensiones de prados durante un promedio de cuatro a siete meses por año.

Debido a la alta humedad relativa, alrededor del 80% durante el todo el año y a la alta nubosidad en la mayor parte de su territorio se registran temperaturas máximas diarias muy elevadas. En la extensa área, comprendida entre la zona media del Amazonas-sudeste Pará/ centro-norte de Goiás/ sudeste de Mato Grosso, las temperaturas máximas absolutas registradas están cerca a los 40°C, llegando a veces a 42 °C, sobre todo en septiembre y octubre cuando, normalmente, es régimen pluviométrico es bajo (BRASIL, 1999).



Mapa 3: Demonstración climatológica de la Amazonia.

Fuente: Núcleo de Hidrometeorología del SECTAM. 2003.

### 2.1.5. Cobertura vegetal, fauna y deforestación

La biodiversidad del área amazónica es considerada una de las más grandes del mundo, lo que la convierte en blanco de intereses diversificados. Es un inmenso campo para los estudios, investigaciones y turismo, sobre todo en lo que se refiere a la biología, la botánica y a sus paisajes (Tratado de Cooperación Amazónica, 1995).

Brasil es uno de los seis países de mayor biodiversidad del planeta, junto con Indonesia, Zaire, Colombia, México y Perú. Aproximadamente dos tercios de su territorio y más del 80% de su diversidad biológica está inmersa en las selvas bajas del área amazónica (IBAMA, 2002).

Son aproximadamente 3,5 millones de kilómetros cuadrados de selva, lo que representa más bosques tropicales que toda África y Asia, o la parte restante de la región Neotropical.

El número total de especies encontrado en la región no es suficiente para describir su diversidad biológica. En ciertas áreas de la Amazonia se han

encontraron más de 300 árboles en sólo una hectárea de bosque, lo que significa una tasa representativa de casi un individuo por especie identificada (MMA/ BRASIL, 2002).

Se cree que hay más organismos vivos en pocos kilómetros cuadrados de la selva amazónica que en toda Europa. La porción brasileña de la Amazonia es bastante crítica para la conservación de la biodiversidad y de las selvas tropicales del planeta.

A la primera vista, se asocia a la región amazónica con un componente esencialmente forestal, caracterizado por los árboles de gran tamaño, lo que podría conferir una fisonomía homogénea.

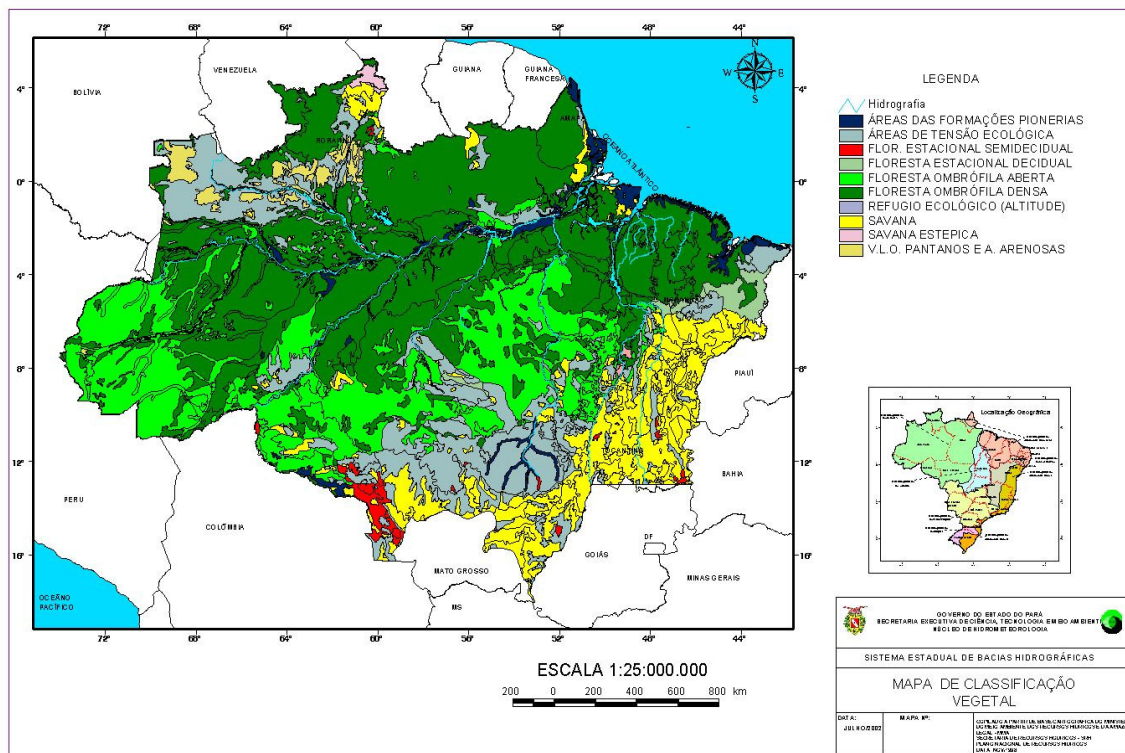
Los bosques primarios de las tierras firmes representan la porción más grande del área y ellos son responsables de la mayoría de su biodiversidad. Es, probablemente, el ecosistema amazónico más complejo y el número de especies aumenta a medida que se camina hacia el oeste (IBAMA, 2002).

Los bosques (sobre todo aquellas que se localizan como bosques periódicamente inundados) representan cerca del 5% de la cobertura amazónica y sufren, sistemáticamente, alteraciones provocadas por el corte selectivo de madera (MMA/ BRASIL, 2002).

La continúa deforestación en los estados amazónicos da una indicación de la importancia relativa de algunos de los agentes involucrada en ese proceso. A partir, de 1990, la deforestación era dominante en los estados caracterizados por las grandes haciendas. Más de 77% de la deforestación estaba en Mato Grosso, Maranhão, Tocantins y Pará, (sobre todo en el sur de Pará).

La función principal de la selva es la evapora-transpiración, no es posible imaginar que pasaría si se genera un impacto negativo en el ciclo hidrológico de la región si se continúa la deforestación a este ritmo acelerado. Con certeza, habrá un desequilibrio en el todo el balance hídrico de la región, con profundas alteraciones en los regímenes de los ríos y en las condiciones de precipitaciones (IBAMA, 2002).

Como se ha mencionado previamente, el estudio de la biodiversidad amazónica es un desafío a la comunidad científica y la humanidad. Cualquier especie, ya sea un hongo, bacteria, insecto, plantas o vertebrado, tiene su vidas relacionada con la circulación rápida de los nutrientes, lo que muestra la dificultad y complejidad de ese asunto.



Mapa 4: Cobertura vegetal amazônica.

Fuente: Núcleo de Hidrometeorologia del SECTAM. 2003.

### 2.1.6. Áreas de preservación de la Amazonia

La situación actual de la Amazonia, en lo que se refiere a la preservación de sus diversos ecosistemas, mejoró bastante, a partir de la década de 1970 puesto que fueron creadas y de hecho implantadas, áreas de protecciones y preservación medioambiental (Figura 5).

Empezando de este momento, el gobierno federal creó e implementó áreas de protección, albergando varios ecosistemas, áreas de especial interés en cuanto a la preservación de especies raras o en amenaza de extinción, siendo lugares de relevada belleza paisajística.

Alrededor de 1974, existían en el área las llamadas Reservas Forestales, creadas al inicio de la década del 60, en un número de siete cuya implantación

nunca fue ejecutada realmente. Parte de estas reservas fueron ocupadas por colonos y explotadores del bosque.

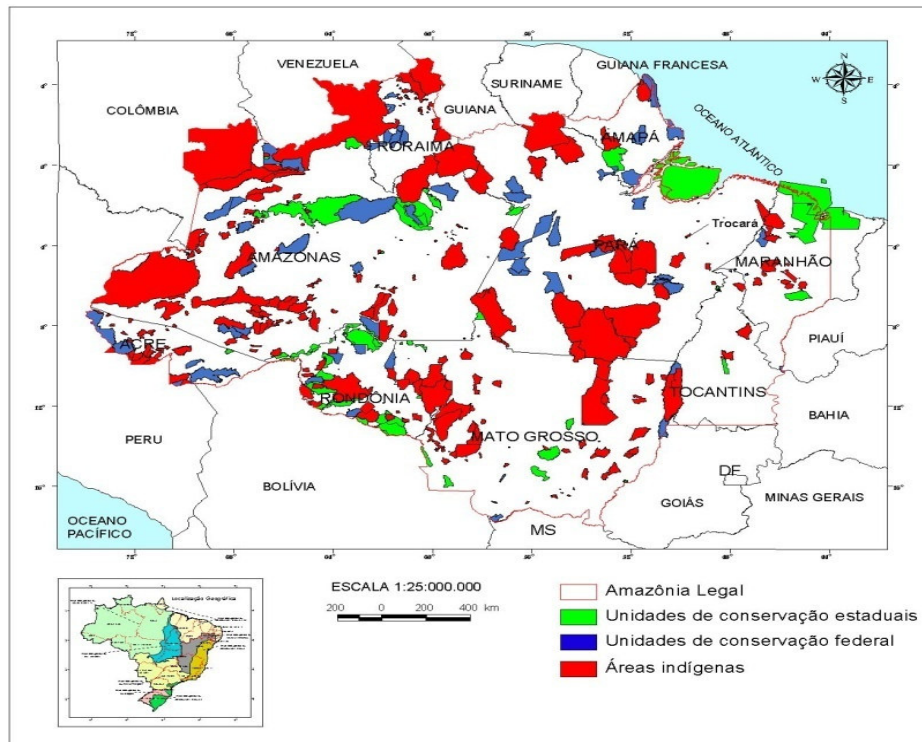
En ese año, también se creó en la región, el primer Parque Nacional de la Amazonia, entre los límites de los Estados de Pará y Amazonas, en los márgenes del río Tocantins, con una área total prevista de un millón de hectáreas, comenzando con esto a existir una mayor preocupación en la conservación y protección de los recursos naturales de la región, promovándose la implantación del Programa de Estaciones Ecológicas, por la Secretaria Especial del Medio Ambiente (SEMA) y, en 1979, la edición de la primera etapa del Plano del Sistema de Unidad de Conservación de Brasil, por el Instituto Brasileño de Desarrollo del Bosque (IBDF).

En este mismo año, aparecían los Parques Nacionales de Pico de Niebla, en el Estado de Amazonas y Nuevo Pacaás, en Rondônia, con las reservaciones biológicas del río Trompetas, en Pará y de Jaru, en Rondônia.

En 1980 se crearon los parques Nacionales de Jaú, en el Amazonas y de Cabo Orange, en Amapá, además de la Reserva Biológica del Lago Piratuba, también en Amapá. En 1982 se crearon dos nuevas áreas, las Reservas Biológicas de Abufari, en el Amazonas, y de Guaporé, en Rondônia, todos bajo la responsabilidad de IBAMA, que ya poseía tres áreas de uso directo: los Bosques Nacionales de Tapajós y de Caxiuanã, en Pará, y el Bosque Nacional de Jamari, en Rondônia.

Bajo la protección de IBAMA, se crearon e implantaron las Estaciones Ecológicas de Jari, en el Estado de Pará, del Illas Maracá, en Amapá, Juami-Japurá, Jutaí-Solimões y de Anavilhanas, en el Amazonas, la Estación Ecológica del río Negro y de Maracás, en Roraima.





Mapa 5: Unidades de Conservación y Tierras Indígenas.

Fuente: Núcleo de Hidrometeorología del SECTAM. 2003.

### 2.1.7. Geología y suelos

La historia geológica de la cuenca Amazónica muestra que una cantidad enorme de sedimentos fue acumulada durante más de 500 millones de años. El espesor de estos sedimentos alcanza aproximadamente 7000 m en la región amazónica central y, en la parte baja de la cuenca, aproximadamente de 3000 a 4000m.

La Cuenca es dividida en tres partes, la llamada alta, media y baja Amazonas, debido a los antiguos arcos y las rocas cristalinas.

La potencialidad agrícola de las tierras del área es bastante variada, destacando que en la región noroeste del Estado de Acre y centro-este del Estado de Rondônia, tienen suelos con alta reserva de elementos nutritivos (fertilidad alta),

con características físicas favorables para el desarrollo de las plantas y sin las restricciones topográficas.

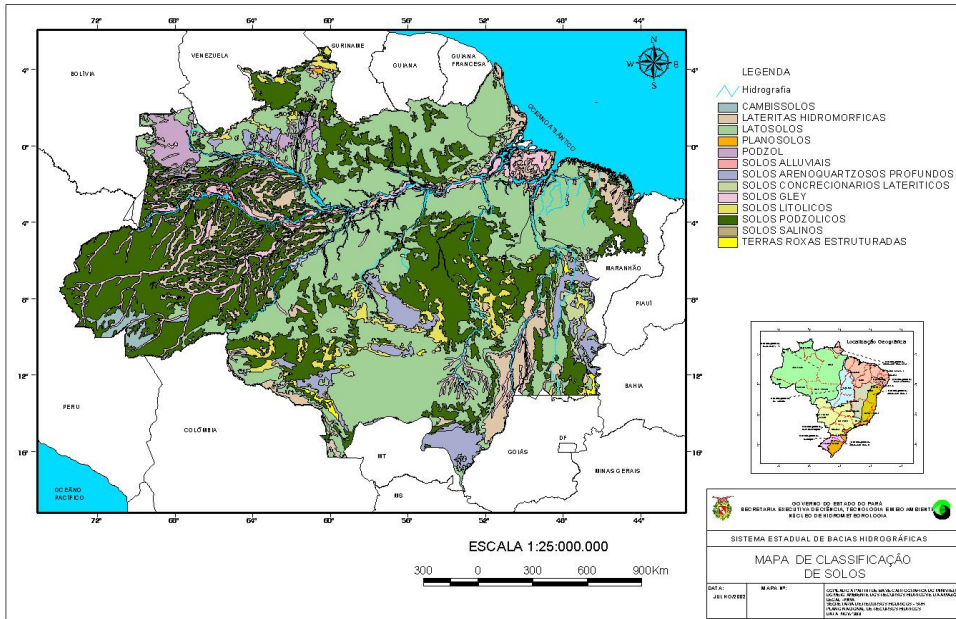
Las tierras, localizadas principalmente en la región de *Projeto Carajás* y adyacentes, en el Estado de Pará, figuran como predominantes, con características físicas favorables a las plantas, en superficies con topografía plana y suave ondulada. Estas tierras tienen deficiencias en ciertos elementos nutritivos, dando como resultado una fertilidad natural media.

Las sabanas del río Amazonas y sus afluentes, y al oeste de la Isla de Marajó, se identifican como suelos con fertilidad natural alta y media con topografía favorable a las prácticas mecánicas, pero con características físicas regulares debido al mal drenaje o porque están sujetos al exceso de agua en algún período significativo del año.

Las tierras con fertilidad natural baja y elevada cantidad de aluminio, tienen características físicas buenas y se localizan en áreas sin restricciones topográficas. Las principales exponentes de estas tierras están en la parte de las regiones Sudoeste y norte del Estado de Rondônia y nordeste de Pará, parte del Estado de Roraima y en la meseta bajas, en las áreas a lo largo del río Amazonas y sus principales afluentes.

En la región central y norte del Estado de Pará y una gran parte del Estado de Amapá, y menos significativo, al Sudoeste del Estado de Roraima y nordeste del Estado de Amazona, se identifican con áreas en la que predominan suelos con las limitaciones químicas (el exceso de aluminio), físicas (las condiciones físicas regulares) y topográfico (cuestas acentuadas). Estas son las áreas más convenientes para usos que exigen prácticas pequeñas de mecanización.

Finalmente, distribuidas en diferentes áreas de la región Norte, se encuentran zonas con predominio de suelos que tienen serias limitaciones para la agricultura en función de la baja fertilidad, la salinidad, textura gruesa, deficiente drenaje, profundidad reducida, presencia de rápidos, nivel freático próximo a la superficie y topografía variada. Constituyen áreas no aptas para el aprovechamiento agrícola, siendo aproximadamente el 35% del área de la región, conforme se muestra en la figura 6.



Mapa 6: Suelos de la región amazónica

Fuente: Núcleo de Hidro-meteorología del SECTAM. 2003.

La región Norte de Brasil, además de tener la mayor extensión territorial, también es el que tiene la mayor concentración recursos minerales.

Esos recursos se constituyen de depósitos de combustibles fósiles, los metales básicos ferrosos y no ferrosos, oro, metales radiactivos, materiales aislantes, arcillas, piedras preciosas y semipreciosas.

A pesar de los diversos estudios e investigaciones realizadas, no es conocido totalmente el potencial minero de la región.

## **2.2. ASPECTOS SOCIALES, ECONÓMICOS Y POLÍTICOS DE LA REGIÓN AMAZONICA**

Incluso hasta mediados del siglo XVIII, casi toda la región amazónica perteneció legalmente a España. En ese período largo, se quedó ignorada prácticamente, y solamente era visitada por misioneros y aventureros, algunos fueron enviados en las expediciones oficiales, como Don Pedro Teixeira que remontó el río Amazonas en 1637 llegando hasta Quito, Ecuador. Algunos autores consideran Pedro Teixeira fue el primero en subir el río Amazonas, y otro aseguran, que el primero en lograr tal hecho fue Francisco de Orellana, lugarteniente de Pizarro, conquistador del territorio y del tesoro de los incas.

Tanto los españoles como los portugueses ellos sólo exploraron las llamadas drogas del interior, madera, resinas, hierbas y aliños que no tenían una gran importancia económica. Eso explica la relativa facilidad con la que España cedió toda esta inmensa región a Portugal en las negociaciones del Tratado de Madrid, en 1750.

En las siguientes décadas, se construyeron fortalezas para la defensa de la región, transformada en la capitania de San José de Río Negro. En 1850, el gobierno imperial crea la provincia del Amazonas, con la capital en Manaus, antigua Barra de Río Negro. En 1866, cuando comienza a aumentar la importancia del caucho para la economía local, el río Amazonas fue abierto a la navegación internacional.

Durante el período de auge del caucho, las plantaciones de caucho amazónico empiezan a atraer docenas de miles de inmigrantes para la región, sobre todo del nordeste, que se ocupaban en la recolección del látex. Esto también atrae el interés de las grandes compañías extranjeras, europeas y norteamericanas. La población se multiplica, la exportación del caucho llega a equiparar a la del café y la economía crece rápidamente al final del siglo XIX.

Al principio de los años setenta empieza a ser desarrollado, por medio del Plan de Integración Nacional, un programa que prevé la construcción de carreteras, la ocupación planeada e incentiva para las empresas que se instalaran en la región. Es de esta fase la construcción de carretera Trans-amazónica.

El resultado de esos proyectos fue poco relevante. La mayor parte de las carreteras esta cubierta por la selva. Sobreviven algunos de los grandes emporios madereros y agrícolas, que en ocasiones son los causantes de problemas medioambientales y conflictos con la población nativa.

Sin embargo, como consecuencia de la colonización dirigida hacia la Amazonia, se posibilitó el establecimiento de familias en las áreas no explotadas, reduciendo las tensiones del nordeste brasileño.

### **2.2.1. Aspectos generales de las poblaciones Amazónicas**

Explicar la presencia humana en la Amazonia, a lo largo de los siglos, ha sido, en las últimas décadas, uno de los desafíos más grandes para investigadores.

La Amazonia brasileña posee aproximadamente 2/5 del territorio Suramericano, ocupando el 7% de la superficie del planeta. Alberga una población muy diversificada, formada por mestizos, campesinos, ganaderos, los extractores y las poblaciones de la selva (los indígenas, aserradores y ribereños), quienes todavía viven de la extracción, de la caza y de la pesca (Ab´SABER, 1996).

Destacando que la gran mayoría de la población, tiene su origen en otras áreas del País y vive en las ciudades.

Se sabe que miles de años antes de la llegada de los europeos a la región, la Amazonia a estaba habitada por numerosas poblaciones indígenas, esto lo demuestra los resultados de las investigaciones arqueológicas realizadas en el área y la información dada por los primeros viajeros.

Esas poblaciones vivieron en diferentes grados de desarrollo cultural, presentando patrones socio-culturales relativamente simples. Se adaptaron a los diversos ambientes amazónicos, como los costeros, las sabanas, la selva y sabanas de tierra firme.

Los portugueses comenzaron la colonización de la Amazonia en 1616, con la fundación del Fuerte del Castillo en la ciudad de Belém. Y, a pesar de que ingleses,

franceses y holandeses pasaron por la región durante ese tiempo, no tuvieron gran influencia en el proceso de colonización del área.

Los aspectos básicos de la colonización inicial de la Amazonia (político, económico, social y religiosa) han estado muy unidos. A pesar de los esfuerzos portugueses para establecer una intensa agricultura y depender menos de la extracción, la gran actividad económica que se generó en la región amazónica alrededor de 1840, está en relación a la creciente demanda creciente del caucho en el mercado mundial (Ab'Saber, 1996).

La economía todavía está dominada por la extracción de vegetales, ejercido sobre una flora con una enorme variedad enorme de especies.

La extracción mineral tiene una gran importancia la región que posee numerosos recursos: oro, en Pará, en Amazonas, en Roraima y en Amapá; hierro, en Pará (sierra de Carajás), en Amapá y en el Amazonas; la sal gema, en el Amazonas y en Pará; el manganeso, en Amapá (sierra del Navío), en Pará (Proyecto Carajás) ; la bauxita, en Pará (Oriximiná, en el río Trombetas y en Tucuruí), además de la caliza, calcita, gipsita, linhita, cobre, estaño, caolín, diamante y níquel.

En la agricultura, como cultivos principales están la yuca, la pimienta negra, el arroz, el maíz, el cacao, la mandioca, además de un amplio sector de subsistencia. La cría de ganado bovino se concentra en la isla de Marajó, en el bajo y medio Amazonas, en los alrededores de Porto Velho (Rondônia), en Amapá y en el norte de Estados de Tocantins y Mato Grosso. La pesca del pirarucu y de otros peces e hace para el consumo local.

Las industrias de mejoramiento de la producción agrícola y la extracción vegetal son las más importantes. La mayor concentración está en el Distrito Industrial de la Zona Franca de Manaus y en el área de Belém, en Pará. Varias estaciones hidroeléctricas aprovechan el potencial hidráulico de los ríos, como el Tucuruí, en río Tocantins, en el Estado de Pará, y en Balbina, en el Estado de Amazonas, cerca de Manaus.

El transporte fluvial todavía es el más importante, a pesar de las carreteras federales, como la carretera Trans-amazónica, a Belém-Brasilia, Cuiabá-Santarém y

Manaus-Puerto Viejo. Los aeropuertos de Manaus y de Belém son los principales de la región.

Como resultante económica, popular y de modernización trajo en contrapartida efectos negativos, en lo que se refiere, al medio ambiente, los aspectos sociales y la desigualdad intraregional.

Respecto al medio ambiente la ocupación regional implica necesariamente la deforestación y la destrucción de una porción significativa de la selva tropical que se mantiene, a partir de 1978, un crecimiento medio anual de 0,5% (Ab´Saber, 1996).

La región norte registra un grupo de factores de resistencias y de dinamismo con respecto al crecimiento que grandes interrogantes se hacen sobre los condicionantes de transformación futura de la región.

Para el análisis de posibles escenarios para la región amazónica, se debe combinar los factores exógenos, nacionales e internacionales, los factores endógenos y la acción de los actores regionales. Puede describirse de la siguiente manera la interacción de los diversos agentes en los escenarios (FEARNSIDE, 1989; BRASIL, 1995; MMA, 2002):

El área Norte presenta una economía dinámica y diversificada integrada al contexto nacional, con la generación alta de ingreso y trabajo, mejoramiento de la calidad de vida de la población y uso sostenible de los recursos naturales renovables, asegurando la recuperación y conservación del medio ambiente.

Las condiciones del contexto nacional, dominado por el dinamismo económico y por la implantación de políticas regionales y medioambientales, debe el impactar de manera decisiva sobre la realidad regional que desate un proceso de reestructuración y reorientación del desarrollo.

Además, la iniciativa de los actores regionales promueve la reforma de las instituciones públicas, creando las condiciones técnico-operacionales para conferir eficacia a las iniciativas y los proyectos regionales y estatales, asegurando la efectividad de sus resultados.

El área Norte mantiene la posición en la economía nacional e internacional como el gran proveedor de materias primas y bienes intermedios, basado, especialmente, en la metalurgia minera, registrando un crecimiento moderado con la

pérdida rápida de posición relativa en la economía brasileña en proceso de estructuración, combinando un alto índice de pobreza con la degradación del medio ambiente natural.

### **2.2.2. Los asuntos políticos y medioambientales**

El desarrollo, la ocupación y la integración de la región amazónica, en el contexto nacional, ha sido una de las preocupaciones de gobierno federal desde hace tiempo, preocupación que parece haber aumentado desde el gobierno de Getulio Vargas (ex presidente de Brasil). Cuando pronunció el Discurso del río Amazonas, en 1940, en Manaus, durante su primer gobierno, Getulio Vargas resaltó la preocupación por los problemas amazónicos, tales como el doblamiento de la región, el cultivo racional y la necesidad de un acuerdo con los países limítrofes.

En su discurso se comprometía con la creación, instalación y ampliación de varios órganos e instituciones, pudiendo ser destacada la creación del Instituto Agronómico del Norte (IAN), instalado en 1941, en Belém, después transformado en el Instituto de Investigación y la Experimentación Agrícola del Norte (IPEAN) que a su vez fue absorbido por EMBRAPA; las Instituciones de Investigaciones (el Museo Paraense Emílio Goeldi y el Instituto Nacional de Investigaciones de la Amazonia); el banco de crédito del caucho (BCB), hoy el Banco de la Amazonia S.A. (BASA), creado en 1942; Servicio Especial de salud Pública (SESP), creado en 1942; Superintendencia del Plan de Valorización Económica de la Amazonia (SPVEA), transformado después en Superintendencia de Desarrollo de la Amazonia (SUDAM). Un empeño del presidente Getulio Vargas, en el sentido de promover el desarrollo y el doblamiento de la Amazonia, aunque su integración al contexto nacional no ha sido preocupación de los otros gobiernos.

Con los gobiernos militares, a partir de la década de 1960, el ritmo de inversión y ocupación del amazónico aumentaron considerablemente. Comenzando a atraer las poblaciones y los intereses económicos para la región, un sistema de incentivos fiscales se adoptó para las inversionistas, como él que pasó en el Nordeste. La apertura de las carreteras propició la aparición de una nueva manera de ocupación en la Amazonia. Puede decirse que los ríos ordenaron y ellos todavía



ordenan la ocupación, porque ellos son, en la mayoría de los casos, la única vía de acceso y también la fuente principal de subsistencia de las poblaciones que tradicionalmente, viven a lo largo de sus riberas, generando un modelo del poblador ribereño. Estas obras, permitieron que la población inmigrante pasara a ocupar de manera espontánea e inducida, las márgenes de los ríos.

Con relación al crecimiento de la densidad de población, la región Norte sufrió cambios significantes en algunas áreas específicas a partir de 1970, debido a los frentes de expansión afrontados, principalmente en Pará, con el desarrollo de Proyecto Carajás, y en Rondônia, con la intensificación del flujo migratorio estimulado por la implantación de proyectos de colonización.

En el Estado de Pará, también ocurrieron flujos migratorios, inducidos por la apertura de la carretera Trans-amazónica y por la colonización espontánea y dirigida, en la implantación de grandes proyectos agrícolas por la década de 1970, en el área de las cuencas de Araguaia y Xingu. Este hecho tenido efectos directos y significativos en el aumento de la población de las ciudades de Conceição de Araguaia, Altamira y São Félix de Xingu.

La construcción de la Hidroeléctrica de Tucuruí, la implantación de la infraestructura minera en la Sierra de Carajás y la búsqueda de oro en Sierra Pelada, respondieron por el aumento de la población de las áreas del alto y medio Tocantins, con altos porcentajes de crecimiento alcanzados en la última década en los distritos Municipales de Jacundá (570%) y Tucuruí (516%), localizado en el microrregión de Marabá.

Al norte de la región, más específicamente en el área del bajo Amazonas, el Proyecto Jari (explotación de minerales) indujo el crecimiento de algunos núcleos urbanos, como Almeirim, Porto de Moz y Prainha, localizado en el microrregión de Bajo Amazonas.

Las capitales de los estados de la región y sus entornos, como en todo el resto del país, tuvieron un acelerado crecimiento urbanístico en las últimas décadas asociado directa e indirectamente, a las transformaciones socio-espaciales de la región.

### **2.2.3. El problema del uso de la tierra**

El proceso de ocupación de las tierras Amazónicas, se da inicialmente, por medio de la población indígena en los canales de los grandes ríos, con el aprovechamiento de las vegas de los ríos, que en función de su fertilidad natural, permitían un mejor rendimiento en la producción de alimentos, de áreas del bosque próximas para las actividades de la caza y de las diversas recolecciones (Anderson, 1990).

Las prácticas agronómicas indígenas se caracterizaron para la quema del bosque. Las primeras especies usadas en el cultivo eran la yuca, la batata, el ñame, el maíz, el algodón para los tejidos, entre otros.

El agotamiento rápido de los suelos por este tipo de cultura impuso la práctica de una agricultura de relevo que permitió la regeneración de esas áreas. Así, la población ocupaba las grandes áreas sin destruir la vegetación natural y, al mismo tiempo, los moldeaba este ambiente para sus prácticas culturales. La adaptación a los ecosistemas amazónicos impuso el hábito de cambiar de lugar, construyendo pueblos dónde la garantía de subsistencia era la mejor.

Los colonos europeos, cuando llegaron a la región impusieron los asentamientos fijos para atender a las necesidades económicas de los agentes de la economía colonial cuyo principal interés era la recolección de especies nativas del bosque - la extracción- así como la utilización de la mano de obra indígena.

La cultura indígena, a partir de ese contacto, comenzó a sufrir las influencias y las transformaciones que causaron debilidades en el equilibrio entre la población y el ambiente, cuya consecuencia principal fue disminución del número de personas y los asentamientos de la población las áreas de tierra firme (Ab´Saber, 1996).

A mediados de 1600 había intereses económicos en las actividades por parte de Portugal y, con la disminución de la mano de obra indígena, utilizaron los esclavos africanos para la producción de cacao, añil, café, algodón, caña de azúcar arroz y clavel.

Desde el comienzo, la agricultura local, practicada por los indios, mamelucos y mestizos, continuó usando las técnicas indígenas, y en las culturas íntimas de los

pueblos y poblados se plantó la yuca, el frijol, el maíz, el arroz y el café. En las otras áreas, se consagraron los indios y mestizos al estrictismo.

En ese panorama, de cierta manera equilibrada, se rompe en el período en el que la recolección del caucho fue predominante. Esto data desde 1860 hasta aproximadamente 1920, cuando las actividades de la colección, transporte y comercio de látex eran el elemento principal de la economía regional, responsable de la ocupación y poblamiento del oeste de la Amazonia por parte de los inmigrantes de la región Nordeste de Brasil.

Este hecho repercutió de una manera bastante significativa, porque parte de las laborales fueron abandonadas gradualmente, concentrándose la producción de alimentos en las áreas próximas de las grandes ciudades, principalmente en el Estado del Amazonas, en las áreas de las vegas de los ríos.

Esa transformación del modelo tradicional de asentamiento trajo graves consecuencias en la forma de ocupación y explotación del amazónico. El área se volvió, en poco espacio de tiempo, más densamente poblada en ciertas áreas, con la ruptura en el equilibrio entre la población regional y el medio ambiente (Anderson, 1990; 1995; BRASIL, 1995b; Ab´Saber, 1996).

Actualmente, el campesinado regional es el resultado de la mezcla y mestización de la población indígena y de los trabajadores inmigrantes cuyas prácticas agrícolas y productivas son caracterizadas previamente por las formas de explotación y relaciones de trabajo diferente a las establecidas con el medio ambiente.

La producción en las tierras firmes, hoy en día, está favorecida por la apertura de las carreteras, que ocurre a un ritmo acelerado. Muchas veces los flujos de inmigrantes se dan de manera local, tendiendo a conservar sus hábitos culturales y formas de producción original. De esta manera, surgen poblados o villas con pequeños centros comerciales y campamentos sociales urbanos donde los colonos mantienen sus casas en las áreas de la producción agrícolas, pero, después de cierto tiempo, vuelven a residir en los pueblos disfrutando de nuevo de los beneficios urbanos.

Sin embargo, hay remanentes de antiguos procesos de colonización cuya base es la extracción forestal. La selva se ve como una gran fuente de supervivencia

para la población regional. En ella está la materia prima para la alimentación, la construcción de vehículos de transporte fluvial y la vivienda, artesanías y medicamentos.

Las poblaciones extraccionistas logran una combinación entre agricultura de subsistencia, recolección, caza pesca y transformación de productos variados extraídos, y los productos obtenidos se usan tanto para el autoconsumo como para la venta.

Por consiguiente, en nuestros días, la extracción, no puede ser considerada una actividad que se caracteriza por un tipo de producción rural, sino por una técnica de producción en la que el productor extractor rural se vuelve parte de una estructura de explotación de un cierto producto, atada a un cierto contorno de comercialización que puede llegar hasta depredación de las especies extraídas o explotadas.

La agricultura tradicional en la Amazonia, es práctica, por la población rural denominada Cabocla, resultante de la mezcla entre las poblaciones Nororientales, descendientes de africanos y portugués, que emigraron a esta área, y la población indígena. Las técnicas agrícolas en uso son el resultado de contribuciones significativas de las técnicas adoptadas por las poblaciones indígenas, empleadas básicamente, para la subsistencia.

Las especies de ciclo corto cultivadas son aquellas que son básicas para la subsistencia de la familia: la yuca (principalmente, para la producción de la harina), arroz, maíz, frijol, caña de azúcar y hortalizas en general. Las especies perennes son los nativos o introducidas como el cupuaçu, cacao, pupunha, biribá, açai, café, plátano, castaña y el árbol de caucho.

El cultivo de las especies perennes es sumamente diversificado, de una manera asociada, sin obedecer a ningún arreglo espacial. Eso muestra una desorganización, provocada por la diversidad de especies cultivadas, que además de presentar ventajas bajo el punto de vista ecológico, favorece un suministro de alimentos estable durante todo el año.

El ganado bovino es la actividad más importante en la selva húmeda amazónica y puede dominar el paisaje de esta área, si la tasa de crecimiento anual de esta actividad se mantiene.

La expansión de las áreas de cría de ganado bovino y de búfalos en las sabanas del Amazonas medio, en el distrito municipal de Parintins y cercanías, están provocando los mismos efectos sociales ocurridos en otras regiones brasileñas, como la expulsión de los productores rurales pequeños de sus propiedades. Los conflictos entre los pequeños agricultores y ganaderos han sido frecuentes debido a la invasión del ganado, principalmente del búfalo, a los cultivos.

De acuerdo con Schneider (2000), la explotación maderera en la región amazónica, produce aproximadamente el 90% de la madera nativa de Brasil. El sector maderero es la actividad económica principal de uso de la tierra en la región, representando aproximadamente el 15% del producto interno bruto (PIB) de los Estados de Pará, Mato Grosso y Rondônia. En 1998, el rendimiento del sector se estimó en U\$2,5 billones. Además, la actividad maderera genera aproximadamente 500 mil empleos directos e indirectos. La tasa Interna de Retorno (TIR) de la actividad de explotación maderera manejada y procesada fue estimada en 71%; mientras que el sistema de explotación predatorio el alcanzó 122%. La cría ganadera bovina es el uso dominante en las áreas taladas, representando el 77% del área convertida en uso económico. La producción ganadera estimada es de 32 millones de cabezas. La producción pecuaria genera aproximadamente 118 mil empleos permanentes.

El proceso de instalación de industrias en la región, esta unida a la política industrial de Brasil, caracterizada por la dependencia de decisiones tomadas fuera del área.

El proceso de instalación de la industria se inició con la aplicación regional de políticas de desarrollo, basado en la noción de polos, privilegiando los enclaves de exportación e importación, un ejemplo es lo ocurrido en la ciudad de Manaus.

Este proceso de la integración fue responsable de las grandes transformaciones sufridas por la modesta actividad industrial de la región Norte en las últimas décadas.

El área Norte reafirma su papel de proveedora de las materias primas para el mercado nacional e internacional, dando respuesta, al Programa Carajás Grande, bajo la responsabilidad de SUDAM (Superintendencia del Desarrollo Amazónico, hoy denominado Agencia de Desarrollo Amazónico - ADA). Este programa establece las

áreas de prioridad para la instalación de industrias en polos industriales, basando su política de incentivos fiscales, estos se establecieron en Marabá, Tucuruí, Barcarena y Sierra de Carajás, todos en el Estado de Pará, con sus industrias de proceso de bauxita, de Alunorte, y de Albrás (Bernardelli, 1982; BRASIL, 1995; el Batista, 1998).

#### **2.2.4. Nuevas posibilidades de administración medioambiental en la Amazonia**

A partir de 1988, se generó una discusión a nivel internacional con respecto al papel de la región amazónica en el equilibrio de la biosfera y de las consecuencias de la deforestación que, según los especialistas, puede alterar el clima de la Tierra.

El impacto medioambiental de mayor escala en toda la región amazónica ha sido la destrucción de áreas extensas, por medio de las deforestaciones y quemas, para la práctica de la agricultura y la ganadería.

La minería del oro también representa la amenaza seria, porque provoca la contaminación de los ríos por el mercurio usado en las minas, además de la expansión de la malaria, uno de las causas principales del exterminio de las poblaciones indígenas, hoy reducida a menos de 200 mil personas.

La selva también sufre los efectos del corte indiscriminado de la madera. Después de la quiebra de muchas madereras nacionales y extranjeras, principalmente de Indonesia, Malasia y China. Como ahí poca fiscalización, aumenta el corte clandestino de árboles, muchos veces en las reservas indígenas, y la compra ilegal de tierra.

En los últimos años, se ha dado grandes modificaciones socioeconómicas en la región amazónica. Básicamente, dos eventos marcaron estos cambios: la construcción de las grandes carreteras, cerca de Belém-Brasilia y la carretera Transamazónica, y la decisión de Sudam de modificar política de incentivos fiscales, en el sentido de generar y dinamizar las actividades agrícolas. A partir de esto, la destrucción de los hábitats creció, poniendo en el riesgo toda la fragilidad del ecosistema amazónico.

Las quemas en el descenso desde 1991, volvieron a incrementarse en la Amazonia. Al final de la década de 80, Brasil punteaba, como el campeón de la polución por las quemas. En razón de esto, el gobierno brasileño sufrió una campaña en la prensa extranjera, que lo amenazaba con boicotear la financiación internacional y lo obligaba a tomar las medidas urgentes para proteger la selva. Hasta el año de 1994, la quema se había reducido a la mitad, la deforestación se había reducido en un 40%. Pero, desde el año de 1995 el número aumento de manera exagerada. Las quemas ocurren principalmente en los Estados de Rondônia, Tocantins, Amazonas, parte Sur y Pará.

La polución es un más factor que influye en la desaparición de varias especies. La polución atmosférica, más específicamente causada por el humo, genera las lluvias ácidas que matan los peces de ríos y lagos y es responsable de la muerte de árboles en las grandes áreas.

La caza es la causa principal de la extinción de especies animales. La peor matanza se da por la caza ilegal que busca una ganancia fácil, obtenida con la piel, las presas y la comercialización de esos animales.

La caza deportiva, el hábito común de algunos años, participó en la extinción y en la reducción significativa de ciertas especies, que acabaron siendo raras.

La Amazonia, como se ha venido presentando en la sección anterior de este trabajo, posee la mayor reserva continua de selva tropical húmeda del mundo, cubriendo un área aproximada de 250 millones de hectáreas. Es responsable de más del 30% de la reserva de carbono existente en la vegetación de pie del mundo y con más de 50% de la reserva de madera tropical. Se estima que contiene la mitad de por lo menos todas las especies vivas del planeta. Se han identificado aproximadamente 60 mil especies vegetales, 2,5 millones de especies de artrópodos, 2 mil especies de peces y más de 300 especies de mamíferos (BRASIL, 1997).

A pesar de todo este patrimonio de riquezas naturales y socio-culturales, el área es todavía tratada por la política medioambiental como un gran depósito de recursos, una visión utilitarista de la selva.

Verificamos que el proceso de desarrollo implantado en el área tenía la lógica del crecimiento económico sin considerar la dinámica de las poblaciones locales, y sólo

con la emergencia de las discusiones relativas al movimiento ecológico activista de las últimas décadas es que se empieza a conocer las preocupaciones con el problema medioambiental, como lo expresa, Dourojeanni (1998: 96):

*Puede observarse un cambio significativo en los enfoques teóricos sobre el desarrollo en la Amazonia: en la última década de este siglo se evolucionó del concepto de la conquista, ocupación y explotación, tan frecuente hasta los años cincuenta, hasta el concepto de desarrollo sostenible actual, pasando por el desarrollo y para el desarrollo racional de los años sesenta y por 'el eco desarrollo' de las décadas de 70 y 80.*

Ese proceso de desarrollo basado en el crecimiento económico ha generado una serie de mitos sobre la región que va desde la percepción de la Amazonia como el pulmón del mundo, la última reservación mundial de energía, hasta la posición como santuario de la biodiversidad planetaria, generando una serie de provocaciones geopolíticas, conformadas en las siguientes tesis: a) una soberanía compartida, medioambiental y responsable; b) el patrimonio común de la humanidad; c) ejercicio de poder de la fuerza pública de las naciones poderosas del mundo (Mendes y Sachs, 1998: 37-38).

Las indicaciones teóricas sobre la aplicación de una política de desarrollo para el área, fundamentó en la lógica del cálculo económico y de la explotación irracional de los recursos naturales. Destacándose, la explotación maderera. El análisis histórico de los datos sobre la explotación maderera, la muestran como la actividad más generadora de la degradación medioambiental, al comienzo de la década de 60 existían cien de aserraderos que explotaron madera en la región amazónica, con participación modesta en la producción nacional. En 1997, la producción de madera en toda la región ascendía a 28 millones de m<sup>3</sup>, siendo más del 80% de la producción nacional. De los estados de Pará y Mato Grosso se extraían más de las tres cuartas partes del total (Amigos de la Tierra 1999). A pesar de la importancia de la flora para la región, las prácticas actuales de explotación maderera se pueden ser consideradas como una rapiña forestal. Las industrias



aumentan progresivamente la explotación de bosques considerados inaccesibles en los años anteriores.

En el área de Paragominas, un gran polo de extracción maderera, el número de compañías aumentó de dos, con una producción total de madera procesada de 8.600 m<sup>3</sup> en 1970; a 238 compañías con una producción total de más de 1,2 millones de m<sup>3</sup> en 1990 (Veríssimo et al. 1992). Una explotación de madera de esa magnitud consume 3,4 millones de m<sup>3</sup> de madera aproximadamente en leña (el rendimiento medio de 35%). Para que la industria maderera continúe jugando un papel significativo en la economía del área, las selvas deben manejarse con el fin de garantizar una fuente sostenible de madera para el futuro (Barreto et al., 1993).

La comprobación de este enorme potencial no se disocia del ritmo de dilapidación del bosque que está siendo devastada en el área en las últimas décadas. Todos los años, se extraen de la Amazonia brasileña en promedios 50 millones de m<sup>3</sup> de madera. Los datos del Proyecto de Monitoreo del Bosque Amazónico Brasileño por el Satélite (Prodes), del Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales (INPE), a 1997, una área despoblada de árboles de 532.086 km<sup>2</sup>.

Es en este escenario de degradación que se generan nuevas concepciones y visiones diferentes acerca del desarrollo amazónico. La discusión sobre el manejo forestal también gana relevancia, y debe entenderse como constructora de un nuevo paradigma de desarrollo amazónico fundada en la lógica del desarrollo sostenible, ecológico y social.

La primera acción sobre el manejo forestal, se hizo después de veinte años de la promulgación del Código Forestal ( Ley N° 4.771 de 1965), por medio de la Ley N° 7.511 de 1986, que determinaba las normas administrativas y técnicas con el fin de fijar conceptos y procedimientos a tener en cuenta en la explotación forestal.

Surgían por primera vez oficialmente, entre otros conceptos, el manejo Sostenible y el Manejo de Rendimiento Sostenible, definido así: Toda empresa forestal debe buscar el equilibrio entre el incremento líquido y corte, Máximo en un periodo de un año.

El llamado Relatório Brundtland, de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo de los Naciones Unidas, estableció, en 1987, las relaciones entre el

ambiente y desarrollo con la definición de que el desarrollo sostenible es aquel que atiende las necesidades del presente sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras atendiendo a sus propias necesidades.

Este concepto era la base para que varios autores definieran lo que se llama Manejo Florestal Sostenible (MFS).

Leslie (1994) consideró el MFS como un sistema que combina la producción con la preservación y conservación de muchos otros productos, además de la madera, los servicios medioambientales y las funciones ecológicas de la selva. Para la Organización de Agricultura y Alimentos (FAO), MFS está definido así: manejo y conservación de la base de los recursos naturales y la orientación tecnológica, que proporciona una realización y satisfacción continua de las necesidades humanas las actuales y futuras generaciones.

Para Viana (2000), el manejo forestal es un conjunto de prácticas dirigidas a la obtención de productos madereros y no madereros, y servicios forestales, como: la biodiversidad, el agua y el carbono.

En las relaciones internacionales, la Declaración de Principios para un Acuerdo Mundial sobre el Manejo, Conservación y Desarrollo sostenible de toda clase de selva, firmó durante Río 92, establece el concepto de sostenibilidad para los asuntos de la selva. Este documento se complementa con otros acuerdos internacionales importantes para las selvas tropicales, como son: (i) Itto 2000, establece que a partir del año 2000 toda la madera comercializada, en el ámbito de esta organización, debe estar originaria de planes de manejo forestal sostenible; (ii) el Acuerdo de Tarapoto que establece criterio e indicadores de sostenibilidad específicamente para el área amazónica.

La práctica del manejo forestal hace posible mantener la estructura y composición de las selvas explotadas (Barreto et al., 1993). El régimen de manejo, o ciclo de corte para las selvas de tierra firme de la Amazonia Oriental estaría alrededor de los 30/40 años en lugar de 70/100 años de ciclo cuando no se da un manejo adecuado.

Otro argumento defiende la viabilidad económica de esta práctica: el tipo del manejo que destruye menos el bosque es 12% más económico y rinde 19% más que la explotación convencional (Fundação de Floresta Tropical, 1999). El manejo

sostenible acaba siendo U\$1,84 más barato por metro cúbico de madera extraída. Para una compañía maderera de porte medio, que produzca 9.000m<sup>3</sup> de madera un año, la economía puede dar un rentabilidad de U\$16.560 anual.

El estudio de FFT muestra que el manejo sostenible compensa las inversiones iniciales porque reduce la pérdida de madera en un 78%. No existe el riesgo de tumbar árboles por la operación del tractor que lo hace para encontrar los árboles que han sido cortados. Otro costo reducido por el manejo sostenible es el valor de la llamada madera en el pie (un maderero paga por la explotación de un área o por las tierras con potencial maderero).

La necesidad del hombre contemporáneo de establecer una relación hombre/naturaleza, en la perspectiva de la sostenibilidad, suscita el redireccionamiento de la administración tanto de los recursos naturales a partir de las relaciones socio-históricas; necesidad que aparece para la administración medioambiental y que se hace posible a partir de la educación, pues una gestión ambiental es un proceso de mediación de intereses y conflictos entre los actores sociales que actúan los medios físico-naturales y sus construcciones. (IBAMA, 2000: 17).

A partir del fragmento presentado se analiza que la gestión medioambiental exige vinculación y participación social en la administración de los problemas medioambientales. Así, la educación medioambiental como aprendizaje, para manejar y mejorar las relaciones entre el hombre y la naturaleza, de manera individual y colectiva, se presenta como una posibilidad de construcción de un modelo de sociedad sostenible.

El desarrollo de acciones vistas como un control social del ambiente es indispensable cuando se busca una sociedad justa, que garantiza la calidad por las diversas formas de vida del planeta. El respeto a las diversas formas de vida, se torna en una actitud necesaria para la continuidad de la vida en la tierra, pues se ha determinado que existe una interdependencia entre todos los elementos bióticos y abióticos existentes en la tierra.

Por consiguiente, se hace indispensable el desarrollo de acciones colectivas para garantizar la administración de los recursos naturales, basado en la

preocupación de establecer las relaciones más éticas y de compromiso con la equidad socio-ambiental, preocupación esta que se debe al hecho que:

*(...) la administración medioambiental no es neutra. El Estado, al asumir ciertas posturas ante un problema medioambiental está de hecho, definiendo quién será, el que asume los costos y beneficios de la acción antrópica de la acción sobre el medio, ya sea físico, natural o construido. (IBAMA, 2000; 17).*

La situación de degradación, del ambiente tanto físico-natural como social, exige, a varios sectores de la sociedad, esfuerzos constantes en la dirección de establecer normas de administración medioambiental, que permitan el reordenamiento de actividades productivas para crear los modelos y procedimientos estratégicos reconocidos globalmente así como la adopción de modelos de comportamiento de cara al medio socio-ambiental en la perspectiva de un modo de vida más equilibrada.

Para tener la comprensión del curso histórico de la administración medioambiental, se hace necesario para dirigir las miradas sobre la política medioambiental que está siendo implementada para conducir la relación hombre/naturaleza. Es importante afirmar que los modelos de administración medioambiental reflejan la forma como cada sociedad piensa tal relación.

Se hace necesario dar énfasis a que la degradación de la naturaleza y lo humano se genera a partir de la relación que el propio hombre establece con el mundo. En el mundo contemporáneo, la manera de producción capitalista y sus consecuencias, conlleva a desastres físico-sociales profundos, porque la búsqueda cada vez mayor de ganancias, llevó a la superexplotación de los recursos naturales, fuente única de materia prima para la construcción de mercados, elemento fundamental de la producción capitalista.

En Brasil, los esfuerzos por la administración de los recursos naturales, viene desde la década de los 30, por medio de una legislación que hacía énfasis en el control del uso de los elementos de la naturaleza que dio la base a una política formado por los códigos de aguas, selva, caza, pesca y minería. No había todavía

una acción coordinada por el gobierno, lo que había era un montón de órganos federales, secretarías estatales, departamentos, etc., por medio de las intervenciones aisladas, crearon sus propios regímenes para administrar algunos recursos naturales específicos. Un ejemplo, se puede citar en el año de 1934, cuando se dio la aprobación del Decreto N° 23.793, del 23 de enero que aprobaba el Código Forestal, y decreto N° 24.643, del 10 de julio, que decreta el Código de Aguas.

Para entender mejor el momento histórico, se debe tener presente que la década del 30 es marcada por el gobierno central y revolucionario del presidente Getúlio Vargas con la imposición de la Constitución de 1934, momento en que la economía empezó a subordinarse directamente al poder del Estado y hubo una inversión fuerte testificada en la industrialización nacional.

*El gobierno del Nuevo Estado dio mucha importancia a la industria nacional. Para ayudar a desarrollar la industria nacional se hizo la Hidroeléctrica de Paulo Afonso en el Río San Francisco, para el suministro de la energía; fundó el Consejo Nacional del Petróleo y la Compañía Vale do río Doce para extraer y exportar hierro. (Piletti, 1996: 71).*

Debido a la necesidad del gobierno brasileño de financiar y construir de diversas obras y viabilizar la industria y con la idea de generar las condiciones para la industrialización, es necesario buscar financiación de recursos, y esto se consigue con una política de endeudamiento, respecto a los países extranjeros, tendencia que tiene una tendencia mayor en el gobierno del Presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira.

La política adoptada por el Estado asume un sentido centralizador, dónde las clases sociales más favorecidas empiezan a disfrutar del beneficio del crecimiento económico e industrial.

En este contexto, el desarrollo urbano culminará con el crecimiento del éxodo rural, en que las personas se movilizaron del campo en busca de los trabajos en las fábricas. La repercusión de este proceso es el marginamiento creciente de las

personas del campo que empieza a enfrentar condiciones de vida extremadamente injustas.

Bredariol y Vieira (1998) afirman en el período de postguerra en la Conferencia de Estocolmo, en 1972, que no había una política medioambiental definida en el país, pero sí una política que la producía. Estas políticas estaban orientadas por las diferentes posiciones frente a los asuntos ambientales.

Los argumentos en que se basaba tal política, eran por un lado defendiendo la explotación natural de los recursos y la expansión de las fronteras territoriales y por otro la defensa del control de la explotación de la naturaleza incorporada a la figura de la Fundación Brasileña de Conservación de la Naturaleza (FBCN), coexistiendo con la visión de que el ecosistema brasileño debería ser explotado por los brasileños, programa bandera por la Compañía de Defensa y Desarrollo del Amazonas (CNDDA).

En la década del 60, el modelo de desarrollo del país se redefine, con el aumento de las demandas de problemas medioambientales, el desarrollo que se traduce en el esfuerzo del gobierno para industrializar el país y culmina con la emergencia, por ejemplo, “las nubes de espuma en el río Tietê, fuertes quejas de un papel que fabrica en Porto Alegre, cerca de Río Guaíba, indisposiciones causadas por una industria de cemento...” (Bredariol y Vieira, 1998: 81).

Una consecuencia de la política de desarrollo llevada a cabo es el endeudamiento ilimitado y sus acciones, muchos sucesos centrados en control de la polución y la protección de los ecosistemas naturales, a través de los proyectos, como, RADAM, responsable de hacer un mapa de los recursos naturales; y el Proyecto de Expansión de la Frontera Agrícola, no se llevaron a cabo.

*Los principales ecosistemas brasileños se destruyeron, quedando algunas muestras representativas de Campos del Sur, Araucarias, Mata del Atlántico, Pantanos, Bancos de arena y Savannas. La Frontera Agrícola alcanza la Amazonia y la zona de pantanos. Esa política dejó como muestra un saldo de 20 (veinte) millones de hectáreas, contenidos en 123 Unidades de Conservación administradas por el gobierno federal. (Bredariol y Vieira, 1998: 83).*

Los reflejos de este modelo de desarrollo alcanzaron también el espacio amazónico por medio de la política de integración de la región amazónica al mercado nacional dónde esta sirvió de proveedora de materias primas para que las otras regiones se industrializaran.

Además de causar modificaciones en el espacio físico-natural de la Amazonia, la política de integración de esta región atrajo una gran cantidad de inmigrantes y aumentó considerablemente los intereses capitalistas por los recursos naturales existentes en el ecosistema amazónico. El resultado de esta política de incentivos fue descuido profundo del gobierno respecto a los problemas relacionados con la salud, la vivienda, la educación, etc.

Fueron muchas las consecuencias de esta política, a saber: el aumento de la deuda externa, debido a los préstamos internacionales; explotación desordenada de la naturaleza; ocupación indiscriminada de los espacios por la gente atraída por las posibilidades de trabajo, además de los cambios considerables en la relación hombre/naturaleza, hasta se vio que los valores tradicionales fueron sustituidos por nuevos modelos económicos y socio culturales traídos por otros sujetos involucrados en los grandes proyectos.

Al ecosistema amazónico también sufrió alteraciones profundas como la deforestación a gran escala, que aumento la polución atmosférica y el índice de quemas; la polución y disminución del cauce de los ríos; causado por la obstrucción del curso del agua debido a la acumulación de sedimentos; la erosión de los suelos, con la consecuente destrucción de elementos bióticos de la biosfera.

En la década de 1970, en una escala mundial se institucionalizan gobiernos autoritarios, y esto consolida la presión del capitalismo internacional sobre los recursos naturales.

Los esfuerzos más significativos con el fin de desarrollar una política de administración medioambiental surgen en la Conferencia de Estocolmo, en 1972, momento en que los asuntos medioambientales atraían el Foro Político, culminando, así, con la construcción de una política de administración medioambiental, el hecho que hizo pensar en el establecimiento de un plan de acción mundial volcado a la defensa del medioambiente.

La Conferencia de Estocolmo, se realizó en El se realizó en el momento en que los problemas de la polución estaban causando los callejones sin salida entre los países del Norte y los del Sur, debido al proceso creciente de industrialización en los países del Sur, causado por el traslado indiscriminado de las industrias del Norte hacia el Sur. Por eso, la importancia de la participación de los países del Sur en esta Conferencia.

El año siguiente a la conferencia está marcado por la creación, por medio de la Ordenanza N° 73.030, del 30 de octubre, de la oficina del General Especial de Ambiente-SEMA, una institución nacional creada para tratar de los asuntos del medioambiente. En el contexto de la dictadura militar, se abre, en las principales regiones del país, un espacio abierto al movimiento ecológico que se mueve alrededor de problemas locales.

En la década del 80, en el contexto internacional, los sistemas de administración medioambiental pasaron para ser desarrollados con mayor énfasis en Europa y en los Estados Unidos, debido a accidentes como los de Bhopal en India, Exxon Valdez, en Alaska, que causaron impactos medioambientales de grandes proporciones, mientras tanto aumentaba la preocupación por los problemas medioambientales en la sociedad mundial.

El proceso de redemocratización de Brasil, al inicio de los años 80, permitió que el país comenzase a pensar en una conciencia medioambiental más comprometido en el ámbito de la política pública. Como ejemplo de esta tendencia, se tiene la creación de la Política Nacional del Ambiente en 1980.

En agosto de 1981, fue emitida la ley N° 6.938, que regula la Política Nacional del Medio Ambiente, sus fines y mecanismos de formulación y aplicación en que las responsabilidades con el medioambiente están divididas entre la Unión, los estados y los municipios, esta ley establece en el Artículo 6 la Constitución del Sistema Nacional del Ambiente (SISNAMA) y en el Artículo 7, la creación de Consejo Nacional del Medio Ambiente (CONAMA).

La Constitución Federal de 1988 es un marco importante para el desarrollo de una política medioambiental brasileña, pues asigna que la responsabilidades con el medioambiente es de todos, prioritariamente del poder público, obligándolo a la



elaboración de normas de administración y control del uso del capital natural, que está dispuesto en el artículo 225, estableciendo que:

*Todos tienen derecho a un ambiente ecológicamente equilibrado... imponiéndose al Poder Público y las colectividades el deber de defenderlo y conservarlo... § 1º Para asegurar la efectividad de ese derecho asigna al Poder Público: I- conservar y restaurar los procesos ecológicos esenciales y proporcionar el manejo ecológico de las especies y ecosistemas; II- conservar la diversidad y la integridad del patrimonio genético del País y fiscalizar las entidades especializadas en la investigación y manipulación del material genético; III- Definir, en todas las unidades de la Federación, espacios territoriales y sus componentes a ser especialmente protegidos, siendo la alteración y la supresión permitidas sólo a través de la ley, prohibida cualquier uso que comprometa la integridad de los atributos para justificar protección;... IV- promover la educación medioambiental en todos los niveles de educación y la concientización pública para la preservación del medioambiente; proteger la fauna y la flora, prohibió... las prácticas que pusieran en riesgo la función ecológica; que provocaran la extinción de especies o que sometieran los animales a crueldad... (BRASIL, 2002: 136-137).*

Sin embargo, solamente en el año de 1992, el ambientalismo en Brasil se torna en foco de las discusiones internacionales, se percibió que el modelo de desarrollo adoptado en la contemporaneidad no solo en el país sino en el mundo causaba degradación ecológica y social. Una muestra de la preocupación con el medioambiente brasileño es el hecho de que Brasil fuera la sede de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, denominada Río 92, realizada en Río de Janeiro. Esta conferencia marca el compromiso de un número considerable de naciones del mundo con el futuro del planeta.

La Agenda 21, el documento generado de las discusiones de la conferencia mencionada, que aparece como modelo para un desarrollo sostenible a ser seguido por todos los países del mundo, mientras apuntando a hacer posible un desarrollo sostenible y preparar el mundo para los desafíos de próximo siglo, con un programa de acciones que buscan el compatibilizar el desarrollo económico con la justicia social y la sostenibilidad medioambiental.

A partir de Río-92, se presentó una propuesta de creación de un grupo especial que se encargara de la creación de normas sobre administración medioambiental que fuesen reconocidas internacionalmente. La tendencia de creación y articulación de órganos a nivel federal, como el Ministerio del Medioambiente, como modelo de política medioambiental, atendiendo también al sector productivo por medio de la Organización Internacional de Estandarización mediante la ISO 9.000 y la ISO 14.000, y otras disposiciones de comercio internacionales, volviéndose la administración medioambiental un asunto del mercado, pues el efecto invernadero, la destrucción de la capa de ozono, la protección de la biodiversidad, los océanos y el agua dulce, residuos venenoso o nuclear son problemas del planeta... *“estos son problemas del mercado...” (Bredariol, 1998: 90).*

El asunto medioambiental, se vuelve un asunto de mercado con la base que en las comprobaciones que las actividades productivas generan polución y la degradación medioambiental. Por consiguiente, se hace imperiosa una actitud de hacer control sobre las actividades contaminantes en los procesos de producción.

Ese reconocimiento dio lugar a la comprensión de que los asuntos medioambientales están directamente relacionados con el proceso productivo en que la polución de los recursos naturales, por medio de la generación de residuos y emisiones, representa pérdida de insumos y de materia prima. De ahí, la necesidad de creación y aplicación de un Sistema de Administración Medioambiental para garantizar la reducción de la carga contaminante generada, involucrando la revisión del proceso productivo, con la mirada puesta en el mejoramiento continuo de la acciones medioambientales de la organización, una reducción del consumo de materia prima e insumos y de las emisiones de contaminante y residuos. Esta preocupación se legitima el inicio de la formalización de un sistema de instrumentos previsto en la política medioambiental de la organización.

Así, en 1993, la ISO TC-207 se instaló, y pronto se constituyó un comité técnico cuya función era elaborar una serie de normas que se denominaron ISO 14.000 que se vuelve una de las herramientas, a nivel de la organización comercial, para disminuir el desperdicio de los recursos y la disminución de los daños y perjuicios medioambientales.

*La ISO 14.000 es un grupo de normas que proporciona las herramientas y establece un modelo de gestión medioambiental en las empresas. Representa el control de la sociedad industrial y de consumo sobre la producción considerado los modelos medioambientales (PARÁ, 2000: 21).*

Así, la gestión y administración medioambiental se vuelve un elemento fundamental para la supervivencia de una empresa en el mercado, porque las empresas que consigan la certificación establecida para la política medioambiental, sin una duda consiguen ganar la competitividad, garantizando así su supervivencia en el mercado global y contribuyendo al control los aspectos medioambientales que apuntan a una sostenibilidad en los procesos de desarrollo.

En 1997, el evento titulado Rio+5 que tenía como el objetivo a hacer una evaluación de los cinco años actuales de Río 92. En este evento, fue presentado un proyecto denominado la *Carta de la tierra*, en el que es principio de constitución de una referencia ética para todos los pueblos de la Tierra. Se verificó en este evento que poco se había hecho para poner en práctica las resoluciones de Río 92 por la mayoría de los países participantes de la reunión de la Organización de Naciones Unidas (ONU), entre ellos Brasil. El punto positivo fue la comprobación del aumento de trabajo de las ONG que empezaron a tener mayor actuación, sin embargo de una manera diferenciada.

En un aspecto más local, la existencia de esfuerzos para la construcción de una política estatal de ambiente, en el Estado de Pará, la adopción de instrumentos técnicos y políticos legalmente reconocidos, es innegable, que el estado de Pará mantiene una colección de normas, procedimientos, legislaciones e instrumentos de control público del medioambiente.

Con la Política Estatal de Ambiente (la ley N° 5.887/95) para la administración medioambiental, el control de los recursos empieza a ser de responsabilidad de todos los sectores sociales, a saber: el sector público (por medio de los órganos gubernamentales), el privado (las empresas y entidades no gubernamentales) y la sociedad en general (de la manera individual o colectiva).

La emergencia de la discusión teórica acerca de la Administración Medioambiental parte de las necesidades de construir una sociedad sostenible, necesidad que aumentó con devenir de la modernidad, en que la naturaleza, se vuelve el elemento más indispensable para el desarrollo de la economía y, así como el modo de producción de bienes indispensable para la subsistencia del hombre. Debido a eso, el agotamiento de del capital natural pone en riesgo la continuidad de vida en la Tierra. De ahí la necesidad de hacer un uso ambientalmente responsable de los recursos naturales, hecho que demanda, sobre todos, acciones individuales y colectivas que se encaminen de manera más responsable en relación con el medioambiente.

Lanna (Leal, 1998) considera que la administración medioambiental se trata de la actividad analítica y creativa, volcada a la formulación de principios y pautas, en la preparación de documentos orientadores y proyectos, a la estructuración de sistemas directivos y la toma de decisiones que tienen como objetivo final promover, de la manera coordinada, el inventario, el uso, el control y la protección del medioambiente.

Bitencourt y Torres (1994) consideran que la administración medioambiental es un proceso de resolución de los conflictos medioambientales generado entre actores, tanto a nivel local como regional y nacional cuyo objetivo es alcanzar un aprovechamiento de la oferta medioambiental existente en un determinado ámbito territorial y minimizar, al mismo tiempo, los impactos medioambientales negativos asociados a las acciones de desarrollo de este ámbito.

## **CAPITULO III**

### **EL ÁREA INVOLUCRADA DE LA INVESTIGACIÓN**

**EL ESTADO DE PARÁ, SU POBLACIÓN INDÍGENA Y SU IMPORTANCIA  
POLITICO-GEOGRÁFICA Y ECOLÓGICA PARA LA AMAZONIA BRASILEÑA**

**EL MUNICIPIO DE TUCURUÍ**

### 3.1. EL ESTADO DEL PARÁ - SU ECOLOGÍA HUMANA Y POLÍTICO-GEOGRÁFICA

Localizado en el centro este de la región Norte de Brasil, el Estado de Pará es el segundo del País en superficie (el más grande del Estado de Amazonas), con 1.253.164,5 km<sup>2</sup>, qué representa dos veces más que el territorio de Francia.

Limita al norte con Surinam y el Estado de Amapá; al nordeste con el océano Atlántico; al este con los Estados de Maranhão y Tocantins; al sur con el Estado de Mato Grosso; y al noroeste con Guyana y el Estado de Roraima.

El origen del nombre Pará, viene del término Pará que quiere decir el río-mar en el dialecto indígena Tupi-guaraní. Era como los indios denominaban el brazo derecho del río Amazonas del río, que aumentaba su caudal con las aguas del río Tocantins que se torna tan inmenso al punto que no se puede ver la otra orilla, pareciendo más al mar que a un río.

Al llegar a la región, los portugueses le dieron primero el nombre de tierra de Feliz Luzitânia que después sustituida por el de Gran Pará (el gran río), y finalmente, solo se le denominó Pará.

Existen hoy en el Estado de Pará aproximadamente 39 grupos indígenas, dispersos en un área de 23.819.186 hectáreas, de las cuales 8.768.620 hectáreas se encuentran demarcadas. La población indígena estimada en el Estado por el IBGE es de 15.450 habitantes. Entre las comunidades más grandes en referencia a la población, son los Andira Marau con 5.825 personas, distribuidos en 788.528 hectáreas en los distritos municipales de Aveiro e Itaituba; y Mundurucus, que suman 2.384 y ocupan un área de 948.541 hectáreas en el distrito municipal de Itaituba. Del total de 39 tribus, 21 ocupan ya áreas demarcadas por la Fundación Nacional del Indígena (FUNAI). La etnia que se auto denomina *Kayapó* es el grupo que ocupa el área más grande demarcada por esta fundación con 3.284.005 hectáreas.

El relieve del Estado presenta tres aspectos diferentes que incluye:

1. la Meseta norte-amazónica, formada casi integralmente por las tierras cristalinas, representando una de las porciones de la Meseta de Guyana ubicándose

en ella las sierras de Acarí y Tumucumaque (aproximadamente a 850 metros de altitud);

2. La Llanura amazónica, de formación sedimentaria estrecha y alargada en el sentido Sudoeste-nordeste por medio del cual corre el río Amazonas; y

3. la Meseta Sur-amazónica que se constituye en la Meseta Central brasileña, elevándose en dirección al sur dónde se encuentra la sierra de Carajás.

Además de ser el río principal del Estado, el Amazonas también es el gran camino hidroviario regional. Entre sus afluentes principales en el Estado de Pará, se destacan los ríos Tapajós, Xingu y Tocantins, en el margen derecho; y los ríos Trompeta, Maicuru, Paru y Jari, en el margen izquierdo. Cerca de la boca del Amazonas, está el río Pará, y en los límites con el Estado de Maranhão corre el río Gurupi.

La cuenca hidrográfica del Estado de Pará abarca un área de 1.253.164,5 km<sup>2</sup>, de los cuales 1.049.903,5 km<sup>2</sup> pertenecen a la cuenca amazónica y 169.003,5 km<sup>2</sup> que pertenecen a la cuenca del Tocantins.

En el río Tocantins se encuentra la estación Hidroeléctrica de Tucuruí, con un área inundada de 2.430 km<sup>2</sup> y capacidad de generación de energía de 7.745 MW.

El clima del Estado de Pará es típicamente ecuatorial, con los promedios anuales térmicos entre 24 y 26°C, además de un índice pluviométrico que consigue alcanzar 2.000mm en las proximidades del río Amazonas. La casi totalidad de área en la selva amazónica, excepto en las partes dónde existen formaciones de campos región del bajo río Trombetas el Archipiélago de Marajó.

De acuerdo con el censo demográfico de 1991, la población del Estado de Pará ascendida a 4.964.000 habitantes, con una densidad de población de 4,13 habitantes para km<sup>2</sup>. En cuanto a los datos del censo demográfico de 2001, la población del Estado de Pará era de 6.192.307 habitantes. La población urbana corresponde a 4.120.693 habitantes, mientras la población rural representa a 2.071.614 habitantes. Por consiguiente, se dio un aumento aproximado del 20%, en estos 10 años.

### **3.1.1. La diversidad económica del Estado del Pará**

La composición de la economía del Estado de Pará es diversificada, mientras basando en la extracción (mineral y vegetal), en la agricultura, en el ganado y en la industria. Entre los productos cultivados están la naranja, la caña de azúcar, el maíz, la pimienta negra, el arroz, la yuca, el cacao, el frijol, las frutas silvestre, palmito, coco y aceite de palma. En la parte pecuaria predomina la crianza de aves de corral, siguiendo los bovinos, los cerdos, caballos y los búfalos. En el área minera se destaca el hierro, la bauxita, el manganeso, la caliza, el oro y el estaño. Predominan en el Estado de Pará las industrias alimenticias, madereras y de minería.

Durante mucho tiempo, el sector primario de la economía se caracterizó por una baja eficacia. Contribuyó a este cuadro la falta de inversiones concentradas, la ausencia de investigaciones de potencialidad y la falta de incentivos. A partir de la década del 70, en la función de una serie de factores (entre ellos la investigación y la explotación minera), sumada a la conciencia de la necesidad de profesionalización del sector, se dio un paso inicial para el desarrollo regional pecuario y la agricultura, además de un incremento más grande de la actividad de extracción que siempre ha desempeñado un papel fundamental en la economía del Estado (SEICON, 2000).

El extractivismo fue una de las actividades que más sufrieron transformaciones, debido a las demandas del consumidor externo. La madera es ahora, el producto que más se destaca en la extracción paraense, seguido por el palmito, el açazeiro y la nuez de Brasil que hace dos décadas era el producto principal de la línea de exportaciones del Estado.

En cuanto al sector pecuario, las condiciones del sector eran también en gran medida, determinadas por una política de incentivos fiscales que permitieron la implantación de grandes proyectos agrícolas en Pará. La mayoría de las inversiones se dieron en la crianza de ganado para consumo humano. Eso hizo que los rebaños tuvieran un incremento de 70% del ganado bovino, en menos de 20 años, 87% de la cría de búfalos y un aumento de 35% en la producción avícola.

El desarrollo económico registrado en las últimas décadas convirtió al Estado de Pará en uno de los principales productores mineros y el exportador más grande



de esos productos para el mercado internacional, generando un cambio radical, cualitativo y cuantitativo, en la línea de las exportaciones paraenses.

En general, la agricultura paraense es desarrollada por pequeños y medianos productores, a los que el Gobierno del Estado destina incentivos, buscando dotarlos de condiciones materiales para una mayor producción. Entre las acciones gubernamentales está el acceso a las nuevas tecnologías, la mejora en la infraestructura de distribución y almacenamiento, investigaciones sectorizadas y concesión de líneas de crédito.

La abundancia de lluvias y la tierra privilegiada hacen de Pará un campeón en la variedad de frutas. Además de las especies nativas del área (la mayoría poco conocido en los otros estados brasileños y en el exterior) también se han aclimatado perfectamente especies importadas de otras regiones. De esa manera, el estado de Pará presenta hoy unas condiciones favorables para el cultivo de grandes especies como: la acerola, el plátano, el mangostino, la papaya, el açai, el pupunha, la piña, la naranja, el cupuaçu, la fruta de pasión, el biribá, el bacuri, el limón, la guayaba, la fruta de la sota, el aguacate, el graviola, el anacardo, el ata, el muruci, el carambolo, el taperebá (el cajá), el cacao y cereza de Surinam, entre otros.

Las características presentadas en el estado de Pará, demuestran toda la diversidad de vida residente en el territorio, todavía no considerados efectivamente en el campo del establecimiento de una política de Administración Medioambiental que atienda a las necesidades de articulación entre los intereses de conservación medioambiental y aquéllos relacionados el uso sostenible de los recursos naturales. La administración medioambiental del Estado continúa dando vueltas a los problemas medioambientales trayendo como consecuencias un proceso de intervención desordenado para el acceso a los recursos naturales, fruto de una política de desarrollo regional implantado para las poblaciones locales, según el Cuadro 1.

<b>FACTORES AMBIENTALES</b>	<b>PROBLEMAS AMBIENTALES</b>
Recursos Forestales	<p>La deforestación y explotación irregular de la madera, en función de una agricultura migratoria y pecuaria extensiva, con intensos flujos migratorios provocados por la Política de Integración Nacional.</p> <p>Exploración del palmito sin un plan de reforestación, y beneficios para las fábricas precarias instaladas en las riberas de los ríos y fomentado por la industria.</p> <p>De los establecimientos de Incra localizado en la Amazonia, el 44,2% está en Pará, sin licencia medioambiental.</p> <p>Ocupación de las tierras de manera desordenada sin una política para la ocupación y la propiedad. El estado sólo tiene el 28% de áreas de su territorio legalmente reconocido para el control.</p>
Recursos Hídricos	<p>La contaminación del agua en las ciudades ribereñas por afluentes domésticos, industriales, aceites y grasas.</p> <p>Disminución de los caudales de agua como consecuencia de las deforestaciones en las áreas de preservación permanente.</p> <p>Transporte/almacenamiento de productos peligrosos en vías navegables.</p>
Área Urbana	<p>La polución sonora para las actividades urbanas en general y polución atmosférica por la actividad de ebanisterías y quema de residuos industriales madereros en el distrito urbano.</p> <p>Polución visual (Avisos, placas, grafiti, etc.).</p> <p>Saneamiento básico (los residuos sólidos, tratamiento de las cloacas y tratamiento de agua.)</p> <p>El transporte de productos peligrosos. Monitoreo de tanques subterráneos de derivados del petróleo.</p>

Aire	<p>La incidencia de las quemas e incendios forestales.</p> <p>La ausencia de normas estatales específicas de emisiones de gases y de calidad del aire.</p>
Recursos Sólidos	<p>Inexistencia de un plan de gestión en el manejo de los recursos sólidos urbanos e industriales en los municipios.</p> <p>Existencia de aserrín a cielo abierto por el asedio de las industrias madereras</p> <p>La polución del suelo y de los manantiales (superficial y subterráneo), ocurrencias de olores y polución visual.</p>
Recursos Edáficos	<p>La exploración en busca de minerales, la agricultura migratoria y pecuaria extensiva y uso de pesticidas en la agricultura.</p>
Minería (minas de piedras preciosas – diamantes – y oro)	<p>Los grandes proyectos mineros causan conflictos en el área de influencia, y la explotación minera pequeña (las minas) contribuye a los problemas de degradación de las márgenes de los ríos, la polución de las aguas y problemas sociales.</p> <p>La supresión de la capa vegetal afecta a la fauna pues su hábitat natural se traslada para áreas urbanas.</p>
Fauna	<p>El comercio ilegal de animales silvestres en ferias libres, tráfico de alevinos como peces ornamentales, uso de partes de animales silvestres como adornos y supersticiones de la cultura popular, y tráfico de reptiles para el consumo como las iguanas en los restaurantes.</p> <p>Caza ilegal de especies</p> <p>El aumento de las especies amenazadas de extinción.</p>
Paisaje	<p>Las deforestaciones y la inexistencia de directrices para la protección de áreas con la belleza escénica rara, para el desarrollo del ecoturismo.</p>

Pesca	<p>Presión de la pesca industrial y artesanal sobre las reservas pesqueras, principalmente en el área de reproducción de peces en los estuarios, ensenadas bahías y paranás de la costa marina, que deja a la población sin uno de sus fuentes principales de alimento.</p> <p>Pesca deprecatoria realizada con redes en lagos caracterizados como criaderos naturales de los peces.</p>
Otros	<p>La agricultura paraense, orientada por malas políticas agrícolas, usa el método extensivo, el uso de grandes áreas para obtener una producción pequeña. La agricultura de corte y quema, típica del área, no se sostiene por un largo tiempo en una misma área y, con el crecimiento demográfico y de la demanda, termina extendiéndose dentro de la selva.</p> <p>La ganadería extensiva, fomentado por los programas de incentivos fiscales federales, está causando grandes deforestaciones con baja productividad.</p> <p>La implantación de hidroeléctricas sin los estudios de impacto medioambientales y medidas compensatorias.</p>

Cuadro 1: Principales Problemas Ambientales del Estado de Pará

Fuente: Diagnóstico de Gestión Ambiental de las Unidades de Federación del Estado de Pará ([www.mma.gov.br](http://www.mma.gov.br)) 01/11/02.

Los problemas medioambientales del Estado de Pará, pueden analizarse con base en las formulaciones que Simoniam llama el manejo negativo, refiriéndose a un tratamiento de los asuntos medioambientales bajo la lógica del crecimiento económico y del progreso material, dejando de lado los costos sociales y medioambiental padecidos por las poblaciones locales, en una separación clara entre los indicativos de conservación y la administración medioambiental compartida. Los problemas aparecen claramente vinculados a un modelo de desarrollo económico fundamentado en la idea de la ganancia, y en una visión de naturaleza

como fuente inagotable de recursos para ser explotados indefinidamente para atender los intereses de capital.

Ese panorama evidencia un distanciamiento entre la política de administración implementa y las posibilidades de relaciones más definidas entre la conservación medioambiental y el uso sostenible de los recursos naturales. Prance (1996), indica que: “La conservación del ecosistema Amazónico sólo se logrará por medio del equilibrio entre la conservación biológica en las reservas, parques nacionales, áreas indígenas y otras unidades de conservación, aliados al uso sostenible de los recursos.

Para Prance (1996), la comprensión de las características básicas del ecosistema de la selva amazónica, que a diferencia de otros ecosistemas, es una necesidad fundamental, en la medida que esas características deben orientar las acciones relativas la conservación en un *sentido estricto*, así como al uso sostenible de los recursos naturales presentes en los ecosistemas de la selva. Prance identifica tres grupos de características de los sistemas de la selva amazónica: 1 - la amplia gama de diversidad biológica; la diversidad vegetal; 2 - los suelos cuya pobreza natural posiblemente indica que el mantenimiento de la cobertura forestal es la mejor alternativa para el uso del suelo; 3 - La red de interacciones existentes en los componentes orgánicos de la vida de la selva.

Otro aspecto a ser considerado se refiere a la ausencia de percepción de los daños y perjuicios medioambientales, así como los problemas de orden local y global, que no afectan exclusivamente los ecosistemas naturales específicos donde ocurren, pues se dirigen y se amplían en otros campos y espacios sociales. Un ejemplo claro es la deforestación que causa la supresión de la vegetación que ahuyenta la fauna del hábitat natural hacia las áreas urbanas, generando el aumento del peligro de extinción de especies de fauna y la flora amazónica; y el desecamiento de los cursos de agua en las áreas de preservación permanente, consecuencias generadoras en los centros urbanos debido a los residuos de las industrias madereras generadoras de polución atmosférica por la actividad de ebanisterías y quema de sus residuos en el distrito urbano.

### **3.1.2. Las políticas de desarrollo y de sustentabilidad para la región Amazónica: un punto de interrogación**

De acuerdo, con las discusiones presentadas en este capítulo, se piensa que hoy más que nunca, los asuntos medioambientales y sus implicaciones ocupan un espacio importante dentro de la coyuntura mundial, generando debates innumerables que involucran a toda la comunidad internacional, considerando las repercusiones de las grandes imprudencias medioambientales dispersas en la superficie de la Tierra. Estas cuestiones surgen por la comprobación de los grandes daños y perjuicios causada a la naturaleza, lo que por consiguiente no solo pone en el riesgo los ecosistemas, sino la posibilidad de la condición finita de la propia humanidad.

En todos los tiempos históricos, siempre se ha hecho algún tipo de apropiación de la naturaleza por el hombre, y ese proceso nunca ha sido armónico, una vez que los recursos naturales eran explotados. Sin embargo, en los tiempos pasados, la apropiación de la naturaleza se daba de manera intensiva y degradante, porque los mecanismos de la apropiación no poseían la magnitud que tienen hoy. Eso posibilitaba a la naturaleza recomponerse de daños mayores que de una cierta manera era beneficioso al hombre, porque siempre se pensó que no tendrían grandes dificultades disponiendo de los insumos para su supervivencia. Pasando del proceso histórico, la humanidad siempre ha buscado nuevos mecanismos y técnicas capaces de maximizar la obtención de los recursos naturales. Esa historia de apropiación y dilapidación de la naturaleza comienza a afianzarse como un modelo mundial con la implementación del modo de producción capitalista y su expansión por el mundo.

La naturaleza continúa siendo la base material para la realización de los seres humanos lograrlo en estos tiempos de cambios drásticos y significativos, es complejo pues esta se ve como una potencialidad económica a ser explotada para atender las necesidades básicas de los seres humanos y con una lógica del capital por el obtener y generar ganancias cada vez mayores. Otro factor se refiere a los mecanismos de explotación que es sumamente capaz, en la medida en que la sociedad moderna cuenta con un aparato técnico diversificado lo que proporciona la maximización de la explotación de la naturaleza. En la época actual los sujetos, por

medio de los artificios innumerables tecnológicamente avanzado, se empezó a incluso interferir en la propia dinámica natural, mientras previendo y ablandando sus efectos. En contrapartida, la capacidad de intervención humana en la naturaleza se viene ampliando en la misma medida que su poder de destrucción, capaz de alcanzar una amplitud planetaria, capaz de destruir a la humanidad, dando origen a catástrofes naturales que parecen por casualidad en proporciones incontrolables.

*El hombre se torna en un factor geológico, geomorfológico, climático y de gran cambios que generan cataclismos naturales considerados estos como casuales, momentáneos, mientras la acción antrópica tiene efectos continuos y acumulativos, gracias al modelo de la vida adoptado por la humanidad. De ahí los grandes problemas de relación entre la civilización material actual y la naturaleza. (Santos, 1994: 17).*

Ese nuevo hombre, gobernador e interventor de la naturaleza, gana contornos más visibles, iniciando principalmente en el siglo XVIII, con la revolución industrial, cuando se empezaron a dar los frutos del árbol plantado por el capitalismo. A cada nuevo descubrimiento, era como si el árbol empezara a dar sus frutas, sin embargo ellos hicieron no retribuido todos, era necesario regar más para que ella pudiera generar las frutas porque ellos sean divididos por todos. Para justificar la mala distribución, el discurso fue seguido por las nuevas tecnologías, los descubrimientos científicos y la dominación constante de la naturaleza como elementos que traerían la prosperidad para la humanidad y que resolvería sus problemas principales, y para que todos puedan disfrutar de la infinidad de elementos traídos por la modernidad y para saborear de sus frutos. Todos esos anhelos de un mundo maravilloso, generados por el progreso constante de la humanidad, empezaron a perfilarse en el siglo XX, cuando las expectativas sobre las nuevas posibilidades de solución a varios problemas, como el hambre, la pobreza, la cura de enfermedades y el control de epidemias entre otros, hechos que parecían más posibles. Todas esas posibilidades y sueños no surgen ilusoriamente, se dio por los grandes progresos tanto en la ciencia como en la tecnología.

Al finalizar el siglo XX, lo que empezó con un sueño de un mundo mejor para todos, pues todos vivimos en una aldea global, se convirtió en una gran pesadilla, dado origen a grandes catástrofes e imprudencias, de todo orden, ocurridas en este período. Lo que se veía realmente, como progresos técnico-científicos, que servirían para resolver la mayoría de los problemas urgentes de la humanidad, lo que consiguió simplemente fue aumentar las desigualdades, generar catástrofes medioambientales innumerables que muestra la posibilidad de autodestrucción de la humanidad.

La herencia de este sueño es la percepción del fracaso de las promesas, y para no decir de las posibilidades de hacer un mundo mejor para todos. Ese sueño quizá ha fracasado debido a las ambiciones humanas fundamentadas en un materialista imaginario apoyado por las grandes revoluciones que tuvo la ciencia en ese período. La expresión mejor de esa fecha está en el hecho que la tecnología vendría a resolver todos los problemas, sin hablar de la posibilidad de que todos podrían disfrutar de sus ventajas. De esta manera, todos terminaron compartiendo la modernidad, algunos con aspectos positivos, y la gran mayoría de la humanidad con sus efectos desastrosos. Así, el siglo de los sueños empieza a ser despertado con dos grandes guerras, y la tecnología que serviría como una manera positiva en beneficio humano, se vuelve una gran arma de destrucción y una constante amenaza para todos.

En la división de los frutos del árbol de la modernidad no todos tenían el placer de consumirlos. El siglo de la modernidad no consiguió, con toda la ciencia y tecnología, resolver los problemas que son esenciales para la mayoría de los seres humanos, como la educación y salud, y no es capaz de acrecentar las capacidades que son íntimas y específicamente humanas, como la solidaridad, la fraternidad y el altruismo. Los desposeídos reciben las migas y las frutas podridas del árbol de la modernidad. Pero, aquellos que tienen llenas sus gargantas con las frutas más jugosas empiezan a notar la posibilidad latente del agotamiento de ciertos recursos fundamentales para el mantenimiento de la vida en la Tierra. Sintieron que las frutas ofrecidas por el árbol no son infinitas y, que si se sigue explotando de una manera rapaz, como hasta hoy, la tendencia es la muerte y los efectos serán sentidos por todos, porque en la sociedad actual la naturaleza (el árbol de la vida) se mantiene mientras esté el recurso económico. Este formulario de enfrentar la naturaleza,



transciende la subyugación de no más de la naturaleza a los dictados de la sociedad moderna, porque inserta en esa explotación rapaz se ha marginado una gran cantidad de población, a los cuales se les niega sus derechos básicos de supervivencia, pero en compensación se divide la responsabilidad de la imprudencia ecológica que ha caído sobre la humanidad.

Se nota que el asunto medioambiental emergente no se limita simplemente a las discusiones en los aspectos naturales y la forma de apropiación de los recursos, pues se deben incluir los asuntos sociales para debatir todos los aspectos que tocan al problema medioambiental actual, una vez,... *históricamente la dominación de la naturaleza que se ha dado, viene de vuelta, la historia de la dominación del hombre por el hombre, evidentemente, no tiene ninguna justificación en la naturaleza...* (Gonçalves, 1990).

### **3.1.3. Medioambiente: la emergencia de los debates ecológicos**

El tema del medio ambiente se reveló en el siglo XX siendo uno de los más importantes y discutidos, empezando principalmente en la mitad de este siglo, lo que llevó a Moscovitti a afirmar que este se caracteriza, en el nivel político-social, por intentar partir de los problemas respecto a la relación hombre/naturaleza. Esas preocupaciones no surgen por obra de la oportunidad y mucho menos por una preocupación romántica por la naturaleza, sus razones salen de realidades concretas de depreciación y el deterioro medioambiental, lo que pone a estas cuestiones en los límites del desarrollo actual, porque la humanidad del siglo XX se encontró con un proceso de crecimiento acelerado sin límites, mientras avanzaba de una manera ambiciosa y capaz con los recursos pensando que estos eran infinitos, pero se mostró que son finitos y su explotación indiscriminada, incompatible con la posibilidad de recomposición de los ecosistemas.

Ese crecimiento sin precedentes en la historia impuso un fuerte dominio sobre la naturaleza, mostrándose inadecuado para un futuro, tanto del punto de vista ecológico, dada la dilapidación de muchos recursos, así como la destrucción de

muchos ecosistemas, como también fue mostrado socialmente y políticamente perverso e injusto, una vez los dramas modernos simplemente no se enlazan a la polución de las aguas de los ríos y océanos, a la polución del aire, a la extinción de especies de la fauna y flora, aunque muchos discursos ecológicos sólo aparecen para esa dirección, pero también, y quizá en un más significativo y contundente la manera, a la degradación social y moral de un gran contingente de seres humanos que no han intervenido en este mundo poste-moderno, sin embargo ellos comparten sus efectos dañinos.

Las preocupaciones en relación a las cuestiones medioambientales ganan mayores amplitudes a medida que el proceso de la globalización se generaliza, convirtiéndose en lo posible como el conocimiento más grande respecto a los varios daños y perjuicios causados a la naturaleza por la acción rapaz del modelo económico actual en que la humanidad está empeñada, siendo este modelo cuestionado actualmente en consonancia con la no sostenibilidad, tanto del punto de vista de los recursos naturales, sino desde un punto de vista social es perverso y excluyente.

Como se dijo anteriormente, a partir de la mitad del siglo XX, más precisamente en el período posguerra de los años 50 y 60, los derechos a la justicia y la inclusión social fue demandada, principalmente por las minorías, como los negro, en los Estados Unidos, los homosexuales y el movimiento feminista movimientos ecológicos que surgen encuentran un campo fecundo para concretarse y ser fácilmente diseminados por el mundo.

Otro punto de importancia fundamental para la masificación del movimiento ecológico fue el hecho de que el mundo comenzó a afrontar, de una manera más clara, las amenazas de los constantes cambios que el medioambiente estaba sufriendo, y las preocupaciones por los años sesenta, empieza a tener una inclusión global, y empieza a surgir la llamada conciencia ecológica, y por consiguiente, los movimientos ecológicos que tenían como muestra principal de sus intervenciones las experiencias nucleares que ya habían mostrado todo el poder de destrucción en las explosiones de las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, los grandes aparatos militares y la difusión creciente de la llamada sociedad industrial y consumista que empieza a estar presente en grandes partes del globo, inclusive en los llamados

países socialistas, y en los países del tercer mundo, dentro del proceso de la expansión de las multinacionales.

Estos movimientos tenían como bandera principal el pacifismo y la búsqueda de un estilo de vida alternativo diferente a la que se encuentra en el modelo urbano-industrial de la sociedad moderna. Predicaron la alternativa de la vida rural, exaltando las culturas tradicionales y el uso de tecnologías que no atacaran el medioambiente de una manera degradante, donde la producción debería salir de las comunidades y orientarse a atender sus necesidades y no para el comercio y la ganancia. Era un movimiento que, a pesar de tener fuertes y permanentes críticas, planteaba alternativas pero estas tenían un carácter simplista. Es patente el límite de esas propuestas dado la complejidad de las sociedades modernas frente al tema de las necesidades básicas, donde hay varias connotaciones que difieren de un lugar a otro.

El retorno a un mundo rural está lejos de ser una solución a los problemas actuales, dado el grado actual complejidad en que se encuentran las sociedades hoy. Para Bosquete (apud Vesentini, 1997), hay un elemento positivo en esto, no expresado por la comunidad como modelo o un embrión de una nueva sociedad, pero para prácticas o las experiencias innovadoras a pequeña escala, pero que no es posible para un grupo más grande, pero ofrecen a ser pensadas en una escala de la sociedad más amplia. Aun cuando estos movimientos son eficaces sólo en menor escala, sus resultados no son despreciables, una vez que contribuyen de una manera positiva en el sentido de intentar parar, incluso en una ambiente restringido, los daños causados a la naturaleza por gran parte de la humanidad.

Una segunda vertiente surgida en este período de florecimiento de los asuntos medioambientales es el que normalmente conocido como el nuevo-malthusianismo. Esa corriente tiene como punto de partida para la crisis medioambiental actual el crecimiento demográfico, pues este sería el gran responsable de la degradación y dilapidación de los recursos naturales. Una forma de resolver tal problema sería limitar el crecimiento demográfico humano en la superficie terrestre por medio de varios mecanismos de control de la población. Consiguiendo con esto, evitar la degradación tanto social como del punto de vista del agotamiento de los recursos naturales. Aunque el crecimiento demográfico

ejerce una presión grande indiscutiblemente en la naturaleza, ciertamente este no es el responsable de la actual crisis ecológica que afecta la humanidad.

Si todos los recursos que son apropiados fueran divididos de forma igualitaria, y el consumo, ajustado a los moldes de sociedades como la norteamericana, con certeza habría pertinencia en esa comprobación, sin embargo en la práctica no pasa. Sin embargo, lo que de hecho pasa es que el origen de la crisis ecológica se da sosteniendo una porción privilegiada de la población mundial que está principalmente en los países desarrollados, así como las élites privilegiadas de los países pobres que encauzan para sí mismo, por medio de varias formas de la apropiación, los recursos naturales para disfrutar sus ventajas. Pues, la gran mayoría de esos actores hegemónicos está en los países desarrollados pues construyeron su riqueza a costos medioambientales y sociales.

Hay todavía un mecanismo complejo de traslado de tecnologías sucias de los países desarrollados a los países subdesarrollados, que involucra la depredación y extinción de recursos naturales. Partiendo de esas comprobaciones, uno no puede dejar de atribuir una responsabilidad diferenciada a la humanidad.

Está en ese contexto, de diferenciación de responsabilidades, que muchas naciones y algunas clases sociales poseen, pues estas son algunas más grandes que en otros. Puede decirse que la crisis ecológica tiene sus delincuentes más evidentes, y eso también produce responsabilidades de manera desigual en la solución de los problemas, en otros términos, pues no se puede atribuir la falta a todos. Dada que la apropiación es desigual, la responsabilidad también tiene que ser desigual y de esta manera se resolvería el problema.

No se trata aquí de atribuir la falta a todos, es necesario aclarar algunos puntos de vista cara a la realidad donde la fabricación del juego político e ideológico de estos agentes fueron los que más contribuyeron a la degradación medioambiental, que también tiene notoria degradación social. Para decir que todos tienen cuentas para responder por la vida del planeta, lo que se hace simplemente es enmascarar la responsabilidad que es desigual, como forma de apropiación. Alzar esa bandera es hacer el juego a los poderosos una vez más, y legitimar para siempre las desigualdades y la dominación. Como esto el nuevo malthusianismo,

parece ser pertinente a los intereses ideológicos de las élites mundiales, atenuando las culpas que tiene unos frente a otros

Aunque los debates no terminan con la búsqueda de culpables, no se debe perder de vista la contribución relativa de los diferentes países a estos diversos problemas medioambientales. Lo que está claro es que la responsabilidad principal, para la mayoría de las amenazas planetarias más serias, recae ahora en los países de industrialización avanzada. Principalmente en lo que se refiera a los daños y perjuicios medioambientales que caen sobre toda la humanidad como el efecto invernadero y el deterioro de la capa de ozono, los números siempre reafirman la culpa de las potencias industriales más grandes, y eso debe tenerse en cuenta a la hora de establecer criterios alternativos para las posturas internacionales frente a este asunto, y esto exactamente parece no se tiene en cuenta por el nuevo maltusianismo.

Cabe destacar, que incluso en el mismo ámbito de estas corrientes, hay grandes controversias, dados los diferentes puntos de vista sobre el asunto. También el movimiento ecológico de la década de 60 simplemente no se limita a los eventos que sobresalen, pero se destacan bastante por la postura generadora de controversias y porque sus defensores no pierden en el tiempo, y hay todavía indicios de la fuerza esas corrientes. Por eso, se destacan otras vertientes del movimiento ambientalista en este periodo como los marxistas, los verdes y los fundamentalistas.

A partir de los años sesenta, es claro que el problema medioambiental es el gran generador de temas en los innumerables debates internacionales dada su pertinencia, importancia y amplitud, porque involucran a la humanidad como un todo y no está limitado a un número de países y/o las personas.

### **3.1.4. Las grandes conferencias y la evolución del problema medioambiental**

Los años sesenta tuvieron un importantísimo papel pues pusieron en el debate mundial los asuntos medioambientales, ya que los movimientos que aparecen en este período eran para despertar la llamada “ conciencia ecológica”, informando a toda la humanidad de los efectos dañinos a los que estaba siendo sometido el medioambiente. A comienzos de los setenta, el debate alcanza mayores proporciones y las preocupaciones alrededor del problema medioambiental pasa a la agenda de las discusiones de los países más industrializado, involucrando a los países que estaban en un proceso de industrialización acelerado, entre ellos Brasil.

Un hecho que contribuyó a los debates medioambientales, fue el informe producido por el denominado Club de Roma, formado en 1960 por un grupo de investigadores que tenían como objetivo el énfasis en la escasez de los recursos naturales y el mantenimiento del no crecimiento económico. Tuvo un carácter precursor respecto a la discusión internacional sobre la adopción de una política en los aspectos medioambientales. En 1972, el Club de Roma sacó su primer informe en el que propuso el llamado crecimiento cero como la solución para resolver el problema de escasez de recursos. Para Souza (1997), hay una tendencia neomalthusiana clara en este informe, sin embargo el impacto causado por este documento fue grande y tuvo una repercusión planetaria. Para Morin (1997), el crecimiento cero no pasó de ser un mito simplista, porque:

*El verdadero problema no estaba en detener el crecimiento económico, más en el control y la regulación. Podemos decir que el crecimiento cero es un mito que abrió un problema, y que las previsiones del Club de Roma son los equivalentes ecológicos de las primeras cartas geográficas dibujadas por los navegantes árabes en la edad media: cometieron errores sobre la posición de los continentes y de los países, pero tiene el gran mérito de hacer un esfuerzo pues contemplando el mundo supieron representarlo tan preciso como eran capaces.*

El primer informe del Club de Roma fue sin una duda, un paso grande para el desarrollo de un pensamiento planetario. Su valor es incuestionable y difundió un asunto de pertinencia incontrovertible que la humanidad debía pensar. En el tratamiento de esos asuntos es necesario tener los pies en la tierra y evitar el alarmismo y las previsiones apocalípticas.

Algunos meses después de conocido el informe del Club de Roma, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Ambiente Humano, fue celebrado en Estocolmo, Suecia, y este informe fue uno de los instrumentos principales de los debates. La Conferencia fue considerada un marco en los debates internacionales que involucraron varios países y organizaciones en las discusiones con respecto a los asuntos pertinentes al medioambiente. La Conferencia tenía como la meta principal el establecimiento de criterios y de principios comunes que ofreciesen a los pueblos del mundo inspiraciones y guías para preservar y mejorar el ambiente humano.

Los principales resultados formulados a partir del encuentro fueron la Declaración sobre el Ambiente Humano, o Declaración de Estocolmo, y el Programa de las Naciones Unidas para el Ambiente (PNUMA), que tendría como objetivo servir de catalizador para las actividades relacionadas con asuntos medioambientales en el ámbito mundial, coordinando las actividades de todos los organismos de Naciones Unidas con respecto al medioambiente y actuando junto a los gobiernos, comunidades científicas, industrias y organizaciones no gubernamentales para alcanzar sus objetivos.

En esta Conferencia entró en choque los intereses de los diferentes países industrializados principalmente del norte y del sur y países que estaban pasando por un proceso de industrialización fuerte. La posición de muchos países subdesarrollados, y particularmente el de Brasil, frente a los asuntos medioambientales, fue de una gran hostilidad contra los postulados de Estocolmo. Para ellos, el crecimiento no debería sacrificarse en nombre de un ambiente sano, principalmente porque el país pasaba por un proceso de industrialización acelerado, el período que es conocido como el milagro económico brasileño. El principio de soberanía nacional, el derecho de una nación para explorar sus recursos de acuerdo a sus prioridades, fue declarado enérgicamente por Brasil (Martine, 1996).

La propuesta de crecimiento cero para todos del Club de Roma, pegó de frente con los intereses de los países subdesarrollados que vieron en la industrialización la solución para los problemas internos y la posibilidad de una élite del primer mundo para alcanzar. Reducir a cero el crecimiento económico en ese momento se vio como una injusticia y una inequidad, para los países ricos del primer mundo pues solo recordaron la naturaleza después de que ellos la habían degradado, asegurándose la producción tecnológica que querían negar a los países en desarrollo (Herculano op cit.). Este callejón sin salida entre los países ricos y los países pobres apenas comenzaba, Founex (1971), en la reunión que tenía como objetivo preparar las naciones para las discusiones en Estocolmo, colocaba las perspectivas de esos países frente al problema medioambiental. Países como Brasil estaban deseosos de contaminar y arrasar con sus recursos naturales para alcanzar “el progreso” a que los países centrales habían alcanzado. En este contexto, el crecimiento cero no era una perspectiva de desarrollo para los países pobres.

Así, la Conferencia tenía como centro de las discusiones la confrontación entre los países industrializados y los no industrializados. La preocupación medioambiental para éstos, menos desarrollados, se relegó a un segundo plan, porque, para ellos, los problemas reales que pasaban sus poblaciones como: el hambre, la pobreza, la falta de escuelas, de casas, falta de higienización básica y vinculación al subdesarrollo y atraso tecnológico, eran importantes pues para dejar esa situación era necesario crecer económicamente.

Incluso con esta controversia entre países ricos y pobres, la Conferencia de Estocolmo tuvo como resultado la creación del Programa de Ambiente de los Naciones Unidas, lo que representó un gran progreso con respecto al debate internacional en los problemas generados al medioambiente por el desarrollo. La cuestión medioambiental pasa a ser tratada con más gravedad a partir de este momento. La declaración de Estocolmo en su primer principio establece que:

*El hombre tiene el derecho fundamental a la libertad, a la igualdad y el goce de condiciones de vida apropiadas en un medio cuya calidad permite le permite tener una vida digna y disfrutar de bienestar, teniendo como obligación solemne de*



*proteger y mejorar ese medio para las generaciones presente y futuro. Las políticas que promuevan o perpetúen un apartado de segregación racial, discriminación, opresión colonial y otra forma de opresión y de dominación extranjera son condenadas y deben ser eliminadas (Estocolmo, 1972).*

Aunque se trae a la superficie el asunto de los derechos humanos y la calidad de vida, el punto más importante de los discursos se centró en una mayor cooperación mundial entre los países del mundo para intentar buscar las soluciones a los serios problemas medioambientales. Todos deben contribuir desde el ciudadano común, las grandes compañías y Estados-nación, siendo consciente que los países industrializados, sin duda, tienen mayor incidencia en la crisis ecológica actual tanto en sus territorios y en sus hábitos consumistas así como en el traslado, para las economías periféricas, de los problemas medioambientales, y de sus tecnologías rapaces (Coimbra, 1985).

La Conferencia de Estocolmo, incluso con todas sus controversias, mostró la necesidad de buscar las alternativas para un uso adecuado del medioambiente. La Conferencia favoreció los debates internacionales alrededor de estos asuntos pues se empezó a despertar el interés de varios países, investigadores y universidades. El despertar ecológico se vuelve latente y empiezan a aparecer varias corrientes, entre ellos se destacan: la Ecología profunda que empieza con el biocentrismo; la Ecología Social, que muestra a los hombres como un ser social, reconociendo las diferencias entre los grupos humanos y tiene como la meta transformar la sociedad por medio del cambio de mentalidad; el Eco-socialismo, con una clara influencia del Marxismo. Estas son las principales, aunque hay otras corrientes que contribuyen a pensar caminos y posibilidades de buscar a un modelo alternativo para un desarrollo que no sea agresor con el medio.

La búsqueda de un modelo de desarrollo alternativo empieza a notarse cuando en 1973, Maurice Strong formula el concepto del ecodesarrollo como una alternativa para el desarrollo, oponiendo al modelo actual. Ignacy Sachs da una amplitud mayor al concepto. Él argumenta que la sostenibilidad, para ser efectiva precisaba estar sostenida en cinco dimensiones: la sostenibilidad social, económica, ecológica, espacial y cultural, en otros términos, la percepción de los problemas

medioambientales empieza a ser pensada desde otras dimensiones, extrapolando los aspectos de la depreciación del medio natural, causados por el desarrollo económico, más que eso era necesario incorporar preocupaciones de carácter social. De esta manera, los horizontes y las discusiones medioambientales pasan ser agrandadas, inventariadas por la sociedad, especialmente por los pobres y desfavorecidos del mundo, así como la naturaleza, ellos sufren los efectos de un modelo muy rapaz y explotador. Partiendo de estos principios, se empiezan a delinear las bases de un desarrollo sostenible.

Los principios formulados por Sachs se tornaron comunes en los debates medioambientales y fueron incorporados en el Simposio sobre Modelos de Utilización de los Recursos, Medio Ambiente y Estrategias de Desarrollo, realizado en Coceyoc, México (1974).

Los años setenta, dejan su marca para la historia por los profundos debates alrededor del medioambiente. Segundo Costa (1997),

*Tanto en el medio académico y como en los medios de comunicación internacionales, así como en las ámbitos gubernamentales y de relaciones internacionales. Paralelamente, los eco negocios proliferaron y el preservacionismo del discurso fue radicalizado, proliferando el ecologismo tanto de corte (Ecología Popular, Ecología Ecológica, el Eco-socialismo, la Ecología Profunda, etc.), el eco-oportunismo y los partidos políticos consagrado a la causa ecológica ('verde). A esto se unen las organizaciones no gubernamentales abundaron (ONG) internacionales, extranjeras y nacionales. Algunos destinaron los servicios prestados a la consultoría técnica y la promoción de campañas y eventos de concientización. Otros prefirieron el activismo radical para ganar ventaja financiera no más.*

La controversia por el desarrollo y desplegado el problema medioambiental se estableció y consolidó la preocupación por el ambiente, y había seguidores desde los más radicales a los más oportunistas. La bandera verde empieza a frecuentar las

posiciones políticas e institucionales, y parece tener cerca una unanimidad. Es un asunto que involucra muchos intereses y la construcción de una verdadera industria ecológica, y el peligro de permitirse para engañar con este discurso se vuelve una constante.

Aunque con todas esas disputas y diferencias en los posicionamientos, los años 70 marcaron definitivamente la universalización de los debates medioambientales que fueron adquiriendo una complejidad cada vez más grande porque fueron involucrando casos sociales y también los intereses divergentes, entre países.

*Reconociendo la complejidad y gravedad tanto de los desafíos sociales como de los medioambientales con que la humanidad se enfrenta, tanto el Relatório Founex como la Declaración de Estocolmo, 1972, y la Declaración de Cocoyoc, 1974, transmitieron un mensaje de esperanza sobre la necesidad y la posibilidad de proyectar y llevar a cabo las estrategias ambientales apropiadas, para promover un desarrollo socio-económico igual o ecodesarrollo (Sachs, 1993).*

El ecodesarrollo pasa a ser un concepto bastante usado. A partir de los años 80 otro denominado desarrollo sostenible. Para algunos autores ningún avance conceptual del uno para el otro puede usarse como sinónimos, y el desarrollo sostenible empieza a ganar espacio y pasa, en 1987, a ser usado cuando fue divulgado el informe de la Comisión de Nuestro Futuro Común (CMMAD), conocido como Nuestro Futuro Común o Relatório Brundtland. El documento relaciona 109 recomendaciones destinadas a dar los propósitos emanados de Estocolmo (1972). En este documento se define el concepto de desarrollo sostenible como siendo aquello que atiende a las necesidades del presente sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras a atender sus propias necesidades (Nuestro Futuro Común, 1991, apud Sachs, 1993).

El Relatório Brundtland avanza en las discusiones con respecto al ambiente, a la vez que incorpora las necesidades urgentes para que se resuelvan, con respecto a las necesidades esenciales de las clases más pobres del planeta. Considera muchas personas están por debajo de la línea de la pobreza, y éste es un factor que

no debe dissociarse del problema medioambiental en un contexto más amplio: la pobreza no es sólo un mal en ella, pero, para el desarrollo sostenible, es necesario atender a las necesidades básicas de todos, y dar a todos la oportunidad de lograr las aspiraciones de una vida mejor. Un mundo dónde la pobreza es endémica y siempre estará sujeto a las catástrofes, ecológico o de otra naturaleza.

Otro punto de importancia fundamental mencionado por el Informe es en cuanto a la percepción de las limitaciones que el modelo de desarrollo de la tecnología y de la organización social impone al ambiente, tanto en el sentido de la explotación y como del consumo para continuar con las mismas dinámicas en que se encuentran desgraciadamente no contribuiría a atender las necesidades presentes y futuras.

El Relatório Brundtland consigue realmente involucrar de una manera clara la necesidad de intentar partir de los problemas medioambientales pasando por la atención del más pobre, en otros términos, la crisis actual de no ser enfrentada como una crisis medioambiental, sino es el reflejo de la crisis social en una escala mundial. Para Giansanti (1998), la valorización de principios como la democracia, igualdad social y un sistema de cambios más equitativo son elementos que también merecen la atención en el Informe.

Las conferencias involucraron varios países y se destacaron posiciones diferenciadas e incluso divergentes; puede notarse una evolución y ampliación de los debates claramente alrededor del medioambiente. Las preocupaciones en la búsqueda de una sociedad sostenible basada en un trípode: el crecimiento económico, la justicia social, y prudencia ecológica, sin una duda pasaran a existir, por lo menos en los discursos internacionales.

Río-92, Conferencia conocido como ECO-92, viene a intentar ratificar el concepto de desarrollo sostenible contenido en el informe Nuestro Futuro Común y establece varios objetivos y desafíos a ser enfrentado por la humanidad que sólo podrá ser efectivo cuando cada país asuma responsabilidades locales, políticas en vías de desarrollo y estrategias nacionales en el combate a la pobreza, a la exclusión social y política, lo que se alcanzará con la ampliación de la ciudadanía. Estos esfuerzos de los gobiernos locales deben estar apoyados y deben ser complementados con la cooperación mundial, dando énfasis al papel de los

Naciones Unidas como fundamental para la materialización de esa política de solidaridad internacional.

Paralelamente al evento oficial promovido por ONU, tuvo lugar el Foro Global de ONG, denominado Compromiso para el Futuro en que se reunieron más de 10 mil ONG de todo el mundo, además de representantes de varios países y varias personas interesados en el asunto. El objetivo principal era elaborar los mecanismos capaces de interconectar y establecer la cooperación para una mayor articulación eficaz de varios ONG en la escala Global. Los resultados principales fue la elaboración de varios tratados que daban norte a las actividades de las ONG, y la Carta de la Tierra que reforzó la idea de la Tierra como la totalidad, la casa de todos los seres vivientes y de principio de unidad que empieza en la diversidad. Este documento, según Giansanti (op.l cit.), señala la importancia de los pueblos tradicionales, condena la pobreza, rechaza el militarismo y las presiones económicas como solución de conflictos, y destaca el papel de las soberanías nacionales en la preservación de los ecosistemas.

La Agenda 21 (BRASIL, 1992) es un documento significativo, salido de Río-92, está lejos de ser una unidad. Recibió una infinidad de críticas, entre ellas, la hecha por Jean-Pierre Leroy y Henri Acselrad pues a pesar de que ellos reconocen los esfuerzos de encontrar alternativas y reconocer la responsabilidad de las naciones industrializadas en la crisis medioambiental, no detienen varios intereses que se combinan con los mecanismos de explotación y la exclusión social en que el modelo económico actual esta empeñado:

Aparentemente, la Agenda 21 contempla como necesario y justo satisfacer a todo y a todos. Apela a los países ricos, exhortándolos a buscar modelos de sostenibles de consumo (4.7.), preocupar combatir la pobreza (3), fortalecimiento del papel de los grupos principales, incluidas las mujeres (sección 3, 23-32) - no más dudas sobre lo fundamental. De hecho, se mantienen el mercado y la economía como las categorías centrales. La Agenda 21 empieza (capítulo 2) con la declaración de la primacía de la economía como el motor del desarrollo sostenible y usa una serie de expresiones que suenan familiares a nuestros oídos: un ambiente económico e internacional al mismo tiempo dinámico y favorable (2.2), políticas económicas internas saludables (2.2), liberalización del comercio (2.3), distribución óptima de la producción mundial, sobre la base de las ventajas comparativas (2.5),

etc. ¿Será que los economistas que gerencian el país, repiten estas fórmulas para probar estos ingresos, se influenciaron por la Agenda 21 o será que la Agenda 21 es sólo un juego de cartas marcadas? (el sic) ( Proyecto Brasil Sostenible y Democrático, tomado de Internet.).

No se puede negar, de ninguna manera, la validez de la Agenda 21 y pasa a ser un documento incuestionable, en el que está en juego intereses históricamente solidificados, que no cambiaran de repente como por un acto de magia. De nada servirá para la mayoría de la sociedad mundial, con reducir los impactos medioambientales, encontrando formas alternativas de explotación y maximizando el uso de la materia, si el consumo continúa concentrado.

La unanimidad alrededor de la defensa del ambiente parece estar establecido, y todos quieren defender lo verde. La defensa del medioambiente y de una sociedad más justa está presente en el discurso de los políticos, desde el más conservador, hasta el más progresista, incluso las grandes compañías que en el pasado contribuyeron a la degradación del medioambiental. Se buscan nuevos mecanismos, más eficaces en el uso de los recursos y menos contaminante, obviamente con una elevación del precio final de los productos ecológicamente correctos. Las industrias tienen la estampa verde e invierten en la polución del planeta. Actitudes estandarizadas como estas se ven a diario en los medios de comunicación, en los estantes e impreso de las ventanas de las tiendas en los centros comerciales. Vallejo (1996), de forma muy clara se llama la atención a actitudes incuestionables desde el punto de vista medioambiental con toda seguridad: va surgiendo toda una industria de no polución que se beneficia económicamente, al mismo tiempo que demanda mejores encargos sociales por medio del aumento del costo de ciertos productos y servicios. *Por consiguiente, el ambiente pasa el siendo un mercado y su protección, una mercancía.*

Los discursos de los medios y televisados sobre el ambiente son muchas veces incuestionables y aceptan todas las preguntas, porque los medios de comunicación están ahí para explicar e informar al interlocutor. Sin embargo Santos (el op. el cit.) advierte: la mediación interesada, los tiempos egoístas que los medios de comunicación manejan, el uso del lenguaje de acuerdo a unos intereses, pues es necesario aumentar la acreditación, y a la falsedad del discurso, destinada a oscurecer la comprensión. El discurso del ambiente está cargado de esas pinturas,

exagerando ciertos aspectos en detrimento del otro, pero, sobre todos, mutilando en grupo.

Es ecológicamente correcto el discurso del mercado. Todos claman la necesidad de buscar y defender un desarrollo sostenible. ¿Quién más apoya este nuevo desarrollo? ¿Y la justicia social? ¿Y la equidad social? ¿Y la ampliación de la democracia y de los derechos humanos inalienables? ¿Y la atención de las necesidades básicas de los más pobres, cómo la educación, salud, vivienda, alimento y transporte? ¿Y la deuda exterior de los países pobres a los ricos que tanto contribuye a la explotación social? ¿Cómo los pobres consumirán productos ecológicamente correctos?

Está justamente esta a convergencia de la opinión que sitúa la dificultad de la aplicación práctica del concepto de sostenibilidad, una vez los discursos son los mismos, sin embargo, pues lo esencial viene cargado de intereses que los mueven, sabiendo que los discursos terminan bellas trampas y en la práctica no se traduce en mejores condiciones socio ambientales de las poblaciones involucradas.

El proceso de sostenibilidad socio ambiental para la construcción de ciertos parámetros de justicia económica entre los individuos y las clases sociales, debe tener como principio de que sean atendidas las necesidades fundamentales como tal. Por eso, es necesario superar la exclusión social y sus síntomas más conocidos, como la pobreza, el hambre, el desempleo, la falta de servicios médicos, hospitalarios y también una política de educación que sea capaz de incluir a los excluidos.

Los indicadores mundiales todavía continúan confirmando la gran exclusión social existente en el mundo. IDH (el Índice de Desarrollo Humano), que mide los logros de un país por lo que se refiere a la esperanza de vida, nivel de educación y rendimiento neto, no siempre confirma que el crecimiento económico viene acompañado por una justicia social. Un ejemplo es sin embargo el caso peculiar de Brasil que representa entre las economías más grandes del Mundo y ocupa la posición 69 en el informe de Desarrollo Humano publicado en 2001, lo que revela un no sostenibilidad social. Esto refleja una política desarrollista política, que simplemente está preocupada por la producción y la acumulación de capital, una mayor rentabilidad acompañada de una mayor distribución de oportunidades.

Para que un desarrollo sostenible sea pleno, debe ir acompañado de un Desarrollo Humano, donde los problemas teóricos tiendan a ser mitigados en la realidad.



## **3.2. LOS ASUNTOS INDÍGENAS EN EL CONTEXTO BRASILEÑO**

### **3.2.1. La población indígena de Brasil**

Brasil posee una población indígena estimada ahora en 370 mil personas. Son aproximadamente 220 pueblos indígenas que cohabitan en las tierras brasileñas. En la Amazonia Legal vive el 60% de la población indígena brasileña aproximadamente, con estilos y modos de vida diferentes, coexistiendo en espacios socializados por la población involucrada. Esta diversidad existente en medio del siglo XXI es simplemente una porción pequeña si se compara con el siglo XVI, cuando los europeos conquistaron las tierras brasileñas. Los datos históricos del tiempo revelan que había aproximadamente entre los dos y cuatro millones de individuos, distribuidos en aproximadamente mil pueblos diferentes entre ellos (Instituto Socio Ambiental, 2004).

Actualmente la denominación india es usada con recelo, empezando por la Constitución Federal Brasileña de 1988, que reconoce el derecho de los pueblos indígenas de permanecer en cuanto esto se perpetúa indefinidamente. El término es muy genérico y no incluye la diversidad de los pueblos existentes en Brasil y también en el mundo. Sólo en Brasil existen más de 220 pueblos que pueden traducirse en Kayapó, Assurini, Tembé, Munduruku, Suruí, Wai Wai, entre otros (Anexo nº 1).

Cada uno de estos grupos o las personas están reconocidos como diferentes, porque posee su fe, los valores, los hábitos, los rituales, tradiciones que son particulares y los distingue de los otros pueblos, así como de la sociedad involucrada. Las poblaciones indígenas existentes, según Eunice Durham (1983), siempre se pensaron y estaban definidos como grupos específicos y diferentes: son, o eran, Kamayurá, Xikrin, Suyá, Bororo y no simplemente indios, como se insiste en llamarlos. Ser indio, conforme con la misma autora, quiere resaltar diferencia frente al no indio, así como las similitudes existentes entre los otros grupos indígenas.

Actualmente el reconocimiento de una persona o comunidad indígena está dado por el criterio de identificación étnica que, según Cunha (1983), define los

grupos étnicos como la forma de organización social cuyos miembros se identifican y son identificados por los otros como tal. Esta definición es más adecuada para trabajar con los grupos étnicos en contacto directo con la sociedad involucrada, como es el caso de la población indígena brasileña que está el cambio constante y reelaboración de sus hábitos, costumbres, valores, sin que esto afecte la identidad del grupo.

Sin embargo, durante mucho tiempo, se pensó que la definición de un grupo indígena pertenecía a la biología y se asoció al concepto de raza, concebidos entonces como indios los que pertenecían a una comunidad de descendientes puros de una población precolombina, criterio, que todavía prevalece en el sentido común popular. Este criterio se sustituyó por el de cultura, después de la Segunda Guerra Mundial. Para esta concepción, el grupo étnico empezó a ser identificado por los valores, idioma maternal, fe, formas y expresiones culturales que comparten (Cunha, 1983).

Ambos criterios –uno de raza y otro de cultura mostrados– son insuficiente para tratar la realidad brasileña en la fase del proceso de contacto y mestización con la sociedad involucrada, que provocó la alteración de sus modelos étnicos, lingüísticos y culturales. A partir de la década del 70, en Brasil, el criterio de la auto-identificación conquistó a varios seguidores, entre ellos, Roberto Cardoso de Oliveira y Darcy Ribeiro, antropólogos y sociólogos que dedicaron sus campos de estudios entre los indios brasileños, y mostraron un tratamiento más apropiado de las poblaciones indígenas que pasaron y que pasan por procesos de transfiguración de su herencia cultural y racial.

Además de esta implicación de la definición de grupo indígena, existen otras asociadas directamente a la trayectoria socio-histórica de las poblaciones indígenas brasileñas. Según el Instituto Socio-Ambiental (2004), para hablar de los pueblos indígenas en Brasil, hay que reconocer básicamente, seis asuntos:

1. Antes de la colonización de las tierras brasileñas ya estaba habitada por poblaciones humanas;
2. No se sabe exactamente de dónde vinieron estas poblaciones humanas; se dice que son originarias o nativas porque estaban antes de la ocupación europea;

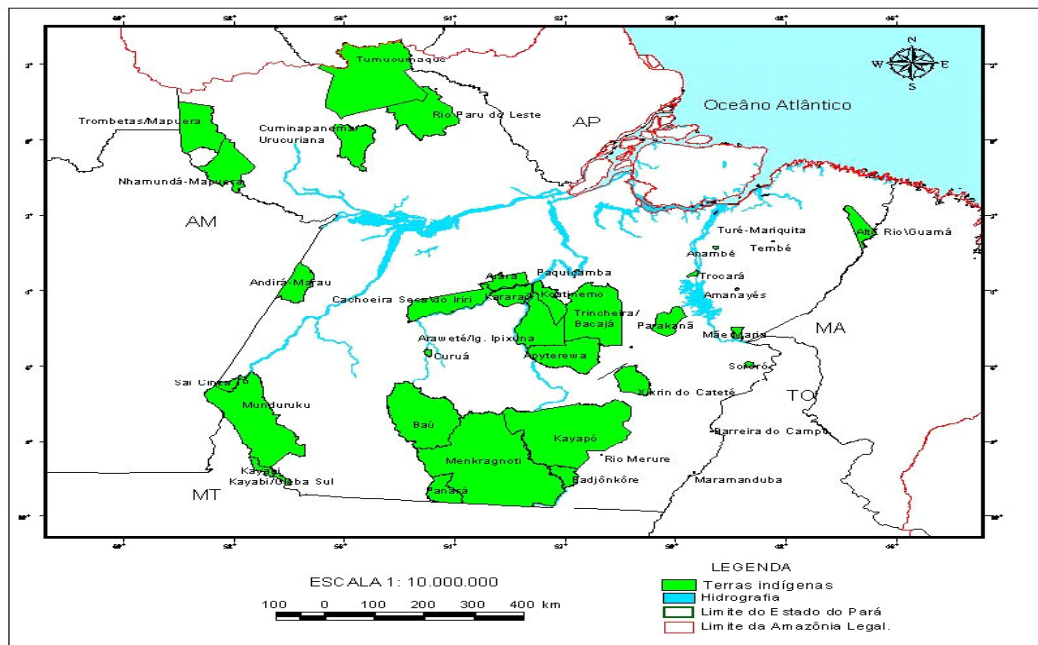
3. Ciertos grupos de personas que viven actualmente en el territorio brasileño están históricamente vinculados a esos primeros pueblos;
4. Las poblaciones indígenas que viven hoy en Brasil tienen una larga historia que empezó a ser diferenciada de la civilización occidental antes de la llamada prehistoria; su historia se aproxima solo a 500 años (con la llegada de los portugueses);
5. Así como los otros grupos humanos, las personas indígenas tienen culturas que resultan de la historia de relaciones que se dan entre los propios hombres y entre éstos y el ambiente; una historia que continúa siendo drásticamente alterado por el contacto con la sociedad que los envuelve;
6. La división territorial de los países (Brasil, Venezuela, Bolivia, Argentina...) no coincide, necesariamente, con la ocupación indígena del espacio geográfico; en muchos casos, hay pueblos que viven en los dos lados de fronteras las internacionales, criados mucho después de ellos en el área; es por eso que es más preciso decir pueblos indígenas en Brasil que de Brasil.

Estos asuntos implican reconocer a los pueblos indígenas el título de las tierras que habitan, porque ellos estaban antes del proceso de colonización europea, lo que los hacen los dueños originales de las tierras brasileñas. A lo largo de la historia del contacto de los pueblos indígenas con la sociedad que los rodea, han existido pérdidas innumerables tanto físicas (el territorio original) como humanas.

La Constitución Federal Brasileña de 1988 instituyó el principio que los indios son los primeros y señores naturales de la tierra. Ésta es la fuente primaria de su derecho que es anterior a cualquiera otro. La definición de tierras tradicionalmente ocupadas para los indios está en el primer párrafo del artículo 231 de la Constitución Federal son aquéllas habitadas de manera permanente, usadas para sus actividades productivas, indispensables a la preservación de los recursos medioambientales necesarios a su bienestar y los necesarios la reproducción física y cultural según sus usos, costumbres y tradiciones. En el artículo 20 se establece que esas tierras son bienes de la Unión, reconociendo que los indios tienen la propiedad permanente y el usufructo exclusivo de la riqueza de la tierra, los ríos y lagos en ellos existentes.

De acuerdo con la misma Constitución, el Poder Público está obligado a promover el reconocimiento de las Tierras Indígenas, delimitándolas y logrando la demarcación física de sus límites, siempre que una comunidad indígena ocupe cierta área en los moldes del artículo 231.

Hoy día, los pueblos indígenas están dispersos por todo el territorio brasileño. De los estados brasileños, sólo Piauí y Río Grande hacen que el norte no posea comunidades indígenas. Existen indios que viven incluso en los centros urbanos de las grandes ciudades. En Altamira, en el Estado de Pará, por ejemplo (Figura 7) viven a 1.000 indios aproximadamente (Pueblos Indígenas en Pará, 2001).



Mapa 7 - Tierras Indígenas en el Estado de Pará. Fuente: Núcleo de Hidrometeorologia de SECTAM. 2003.

Los indios que son aldeanos viven en tierras colectivas declaradas por el Gobierno Federal y tienen usufructo exclusivo. Hoy, se tiene, según los datos del Instituto Socio-Ambiental, 618 Tierras Indígenas (TIs). De éstas, 145 están en el proceso de identificación o para identificar; 32 están identificadas y aprobadas; 48 son declaradas; 15 son reservadas; 49 fueron homologadas y 329 están registrados, según la información presentada en el Cuadro 4:

<b>SITUACIÓN</b>	<b>Nº DE TIs</b>	<b>EXTENSION (HECTARIÁS)</b>
<u>A Identificar</u> (1interditada)	45	14.750
Identificación	96	2.799.868
<u>Con</u> <u>Restricción</u> <u>de Uso</u>	4	223.220
Total	145 (23,46%)	3.023.088 (2,86%) <sup>16</sup>
<u>Identificadas/</u> <u>Aprobadas</u>	32 (5,18%)	2.410.250 (2,28%)
<u>Declaradas</u>	48 (7,77%)	10.252.562 (9,69%)
<u>Reservadas</u>	15	103.722
<u>Homologada</u> <u>s</u>	49	4.851.313
<u>Registradas</u> <u>no CRI o en</u> <u>SPU</u>	329	85.127.245
Total	393 (63,59%)	90.082.280 (85,17%)
<b>Total</b> <b>General</b>	<b>618 (100%)</b>	<b>105.768.180 (100%)</b>

Cuadro 2: Situación actual de las Tierras Indígenas Brasileñas

Fuente: Instituto Socio-Ambiental, 2004.

<sup>16</sup> El porcentaje de tierras para identificar e identificadas tienen una confusión entre si, porque las superficies de estas tierras no están oficialmente definidas.

### 3.2.2. Los pueblos indígenas del Estado del Pará y sus tierras demarcadas

En el Estado de Pará (donde se localiza el grupo estudiado) existen 40 áreas indígenas, de estas 67% ya están demarcadas, 18% están todavía en el proceso de demarcación y 15% no se han demarcado, como se puede observar en el gráfico siguiente:

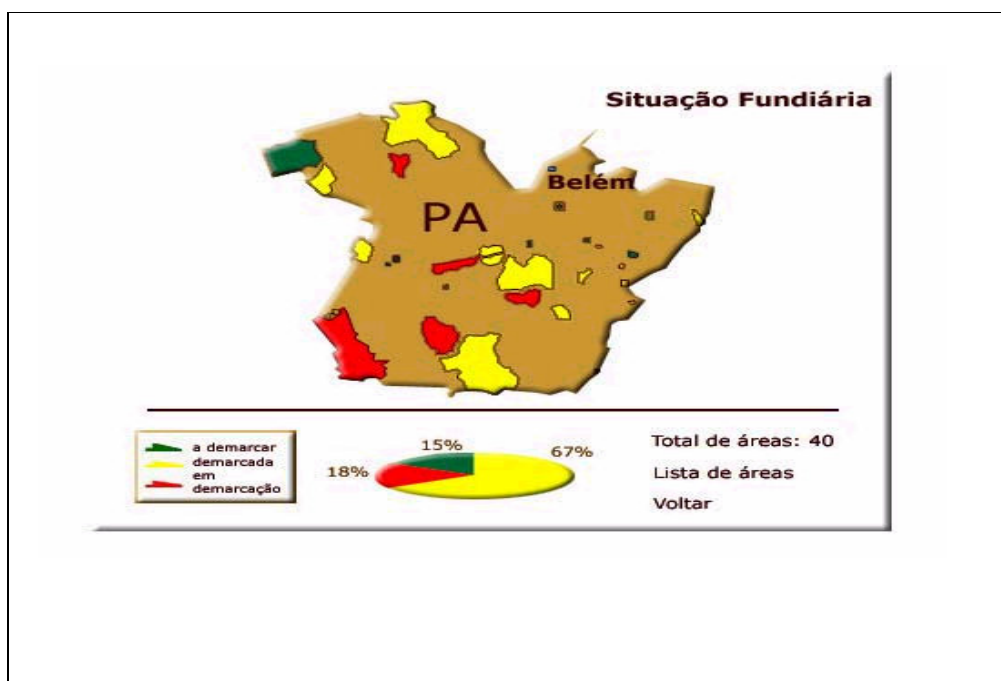


Gráfico 1: Situação de Terras Indígenas em el Estado de Pará - Fuente: FUNAI

Según los datos del Instituto Socio-Ambiental (2004), Brasil tiene una extensión territorial de 851.196.500 hectáreas, en otros términos, 8.511.965 km<sup>2</sup>. Las Tierras Indígenas (TIs), cuando ya se mostró previamente, suman 618 áreas, ocupando una extensión total de 105.768.180 hectáreas (1.057.363km<sup>2</sup>). Así, el 12,42% de las tierras del país están destinadas a los pueblos indígenas. La mayoría de las TIs, se concentran en la Amazonia Legal: son en total 401 áreas, ocupando 104.274.526 hectáreas que representan el 20,83% del territorio amazónico y 98,73% de la extensión de todos los TIs del país. El 1,27% restante, está dispersa por el área Nordeste, Sudeste, Sur y el Estado de Mato Grosso del Sur.

El proceso de reconocimiento de una Tierra Indígena (TIs) involucra varias etapas distintas, según se detalla a continuación:

1. Identificación: éste es el primer paso para el proceso de demarcación de las TIs. En esta fase, la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) nombra a un antropólogo que hará el reconocimiento de la ocupación de la tierra, etnohistórica, sociológica, jurídica, cartográfica y medioambiental del área solicitada por la etnia en cuestión y presentará a FUNAI, mediante un informe, la caracterización de la tierra indígena (TIs) a ser demarcada. Este informe debe aprobarse por FUNAI y debe publicarse en la gaceta Oficial de la unidad federada correspondiente;
2. Demarcación: en esta fase, FUNAI realiza la demarcación física de los límites de la tierra indígena (TIs);
3. Aprobación: el procedimiento de la demarcación de la tierra indígena (TIs), debe ser sometido a aprobación por parte Presidente por medio de un decreto;
4. Registro: después de la aprobación, se tiene un plazo de 30 días para ser registrada en la oficina del registro de propiedades del distrito correspondiente y en el Servicio de Patrimonio de la Unión (SPU).

La demarcación y el reconocimiento oficial de una tierra indígena (TI) como propósito garantizar a los indios el derecho a la tierra, pues es de ahí dónde tradicionalmente ellos extraen los recursos necesarios para la sobrevivencia. El gobierno federal de Brasil, además de este procedimiento legal, debe proteger los

límites demarcados e impedir la ocupación y/o invasión por terceros, así como la extracción ilegal de sus recursos naturales.

Un problema recurrente en relación a las Tierras Indígenas brasileñas son las constantes invasiones por parte de los mineros, pescadores, madereros, cazadores y sin tierra. Se agregan, los impactos que se originan por la construcción de carreteras, vías de ferrocarriles, líneas de la transmisión que atraviesan las reservaciones, o los daños y perjuicios causaron por la construcción de estaciones de Hidroeléctricas que de afectan de manera directa o indirecta causando grandes daños a las TIs y las poblaciones indígenas. Otros problemas como la deforestación de las TIs y contaminación de los ríos también son frecuentes y afectan directamente la calidad de vida de las poblaciones indígenas.

Este es el caso de los Assurini, quienes sufren el impacto, de manera indirecta, de la construcción de la estación de Hidroeléctrica de Tucuruí, en el Estado de Pará, según los informes Assurini tuvieron que cambiar su aldea a una parte más elevada, porque el Río Tocantins, debido a la construcción de la Planta referida, inundaba sus tierras. La construcción de Rodovia Transcamaeté que dividió la Tierra Indígena por la mitad, trayendo impactos innumerables a la población indígena residente, como se mostrará en el capítulo siguiente.

Es también necesario considerar que,

*Para los pueblos indígenas, la tierra es mucho más que un medio de subsistencia. Esta representa el soporte de la vida social y está directamente relacionada a su sistema de creencias y conocimiento. No es sólo un recurso natural, tan importante como este está el recurso socio cultural (Ramos, 1995).*

Según Ramos (1995), en el territorio brasileño habitado por los indios están inscritas las nociones más básicas de la autodeterminación, sus creencias religiosas, sus valores, así como la propia existencia física, porque todo lo que existe en el territorio indígena (e incluso en el universo) es parte de la vida indígena.

Según Durkheim (1989), todo lo que existe en el universo es considerado por el nativo como la gran tribu, así, cada cosa existente en la naturaleza es parte de la



vida indígena: el sol, el aire, las estrellas, el agua, los animales; lo que ellos significan y resignifican durante el trayecto de su vida.

Estas consideraciones teóricas de Durkheim apuntan a que lo que conocemos como una visión sistémica del medioambiente, pues se considera que todo lo que existe en el ambiente está relacionado:

*El oriental, el alquimista, el indio, parecen tener ese tipo de visión cósmica. Saben intuitivamente que ellos son parte del cosmos, más no se conciben independiente de todo. El hombre es vinculado por lazos de formación y de información a la tierra, el aire, el agua, las plantas, los animales y el fuego. Cuando la tierra está agonizante; de esa tierra puede brotar algo como su esencia (...): la yuca o el guaraná, según las leyendas nativas (...). Esta tendencia integral lleva a un respeto por las cosas de la naturaleza (...) que nosotros ignoramos en nuestra nación racionalista: nada es inferior, apenas se localiza respecto a un plan compatible con el papel del cosmos (Blanco, 1999:4-5).*

Está en esta perspectiva presento el ejemplo de la Carta atribuida al Cacique Seattle, muy usada en las escuelas por los maestros y estudiantes para mostrar que existe una conexión en todo: La Carta atribuida al Cacique americano al Presidente de los Estados Unidos de América

*En 1854, el Gobierno de los Estados Unidos intentó convencer al jefe indígena Seattle de vender sus tierras. Como respuesta, el jefe envió una carta al Presidente Franklin Pierce, que se volvió un documento institucional importante y merece una reflexión atenta, porque es una lección que debe cultivarse para esta y para futuras las generaciones.*

*Casi pasado dos siglos de la carta del cacique indígena Seattle al Presidente de los Estados Unidos, sus enseñanzas son actuales*

*y proféticas, para todos aquéllos que saben ver en el fondo del mensaje.*

*La carta del cacique Seattle es por todas partes una lección inagotable de amor a la naturaleza y la vida que se queda en la conciencia de millones de las personas del mundo. Es el himno de todo ese amor por la naturaleza y toda la vida que hay en ella. A cada lectura, renovamos las enseñanzas que nos da. Es leer y leer de nuevo para que todos la conozcan.*

*En Brasil, existían alrededor de 4 millones de nativos, cuando los colonos llegaron. ¡Hoy, solo son aproximadamente 300 mil! Aunque el nativo ha contribuido de una manera esencial a la mestización de la raza brasileña, fueron expulsados de sus tierras por los conquistadores y eliminados por las enfermedades contraídas a través de la convivencia con los blancos.*

*Ahora, continúan el sufrimiento la invasión de sus tierras por los madereros, granjeros y buscadores, quienes son principales verdugos.*

*Es fundamental que la riqueza cultural se conserve, sus bailes, los ritos, el conocimiento en las plantas y animales y las formas de vivir en armonía con la naturaleza. Los nativos poseen un sabiduría milenaria necesitamos aprender a cultivar y conservar.*

*La historia de los nativos en cada país dónde existieron, antes de la llegada del hombre blanco, es diferente en sus particularidades, más su esencia es la misma. En los Estados Unidos o en Brasil, los problemas enfrentados por los nativos eran los mismos. Entonces esa solidaridad que se siente y cooperación que existe entre las diferentes personas indígenas y la sabiduría milenaria de la cual todos tenemos mucho que aprender.*

### ***La carta atribuida al jefe indígena Seattle***

*El aire es precioso para el hombre rojo, porque todas las cosas comparten el mismo soplo: el animal, el árbol, el hombre, todos comparten el mismo soplo. Parece que el hombre blanco no siente el aire que respira. Como un hombre agonizante durante varios días, es insensible al mal olor (...).*

*Por consiguiente, nosotros meditaremos sobre su oferta de comprar nuestra tierra. Si decidimos aceptar, impondré una condición: el hombre debe tratar los animales de esta tierra como sus hermanos (...).*

*(...) Usted debe enseñar a sus niños que la tierra a sus pies es la ceniza de nuestros abuelos. Para que ellos respeten la Tierra, diga a sus niños que ella se enriqueció con las vidas de nuestras personas. Enseñe a sus niños que nosotros enseñamos a los nuestros, que la Tierra es nuestra madre. Todo que lo pasa a la Tierra, pasará a los niños de la Tierra. Si los hombres escupieran en la tierra está escupiendo sobre nosotros mismos.*

*¿Cómo puede uno comprar o vender el cielo, el calor de la tierra? Esa idea nos parece un poco extraña. ¿Si poseemos el frescor del aire y el brillo del agua como es posible comprarlos?*

*El agua brillante corre en los ríos no es sólo agua, más la idea nos parece un poco extraña...*

*Los ríos son nuestros hermanos, sacian nuestra sed. Los ríos llevan nuestras canoas y alimentaban a nuestros niños. Si les vendemos nuestra tierra, usted debe recordar y enseñar a sus niños que los ríos son nuestros hermanos y también suyo. Por consiguiente, y usted debe dar a los ríos la bondad que dedicarían a cualquiera hermano.*

*Yo no sé. Nuestras costumbres son diferentes a las suyas.*

*La visión de sus ciudades hiere los ojos del hombre rojo. Quizá porque el hombre rojo es un salvaje y no entiende.*

(Tomado de [www.ecolnews.com.br/cartacacique.htm](http://www.ecolnews.com.br/cartacacique.htm))

Algunos pasajes de la Carta atribuida al Cacique de Seattle nos dan una lección del respeto a todo lo que existe en la naturaleza. Muestra que existen relaciones diferenciadas con el medioambiente y, que los nativos a lo largo de la historia mantuvieron una relación de respeto y amor hacia la naturaleza. De esa manera, consideramos incluso ante las constantes invasiones que vienen sufriendo en sus tierras, o de la introducción de nuevas costumbres y prácticas que son el resultado del contacto con la sociedad envolvente, los indios mantienen las prácticas saludables en relación con el medioambiente, considerando que:

*Las personas indígenas son los herederos de una sabiduría milenaria, de un respeto profundo al medioambiente, de un amor a la tierra en la que vive como comunidad y dónde descansan sus ancestros. La tierra no es artículo de la compra y venta, la tierra es 'nuestra". La selva ofrece comidas y medicinas. Los indios saben los secretos de la naturaleza, de plantas, de hojas, raíces y cáscaras (CIMI, 2002).*

Sin embargo, es necesario considerar que existen grupos indígenas que en la fase de contacto con la sociedad envolvente y adoptó valores capitalistas, contribuyendo a la explotación exagerada de sus propias tierras y recursos naturales (actualmente ellos usan medicina e remedios caseros).

### 3.2.3. Las lenguas indígenas

En este momento, en Brasil, se hablan más de 180 lenguas y dialectos indígenas. Muchos indios hablan un sólo idioma; otros son bilingües, porque ellos hablan el portugués como idioma materno; otros, sin embargo, en la fase de contacto con la sociedad envolvente, no hablan más sus idiomas maternos, sólo el portugués.

Según la clasificación hecha por el lingüista Aryon Dall'Igna (el más usado por la comunidad científica cuando se estudia los idiomas indígenas), las lenguas indígenas pueden ser agrupadas en familias, clasificadas por pertenecer a un tronco Tupi, Macro-Jê y Aruak. Hay las familias, entere tanto, que no pueden identificarse como pertenecientes a ninguno de estos troncos. Entre estos están: Karib, Tela, Maku, Yanoama, Paredes, Tukano, Katukina, Txapakura, Nambikwara y Guaikuru.

Hay otras lenguas que tampoco podrían ser clasificados conforme con Aryon Dall'Igna, pues no pertenecen a ninguna de estas familias, quedando de esa manera, no clasificado o aislado, como el hablado por los Tükúna, los Trumái, el de Irântxe, entre otros.

También existen, las lenguas que se subdividen en varios dialectos, como les hablado por Krikatí, Ramkokamekrá (Encauza), Apinayé, Krahó, Halcón (de Pará), Pükobyê y Apaniekrá (Encauza), todos son, dialectos diferente del idioma Timbira.

Según datos registrados por FUNAI, se considerada que se habían aproximadamente 1.300 idiomas indígenas diferentes en Brasil hace 500 años. De éstas, un promedio de 85% desapareció. Hoy solo hay 180, excluyendo aquéllas habladas por los indios aislados, una vez que no están en el contacto con la sociedad brasileña y sus lenguas nunca podrán estudiarse ni conocerse.

La reducción del número de personas que hablan las lenguas indígenas es un problema que se viene enfrentando en la actualidad, porque significa la desaparición de uno (o varios) lenguas y, con eso, la pérdida de una tradición socio cultural entera, una vez que la lengua es una de las categorías tomadas como definidoras de la identidad indígena, de ser indio.

La nueva concepción de educación escolar indígena, instituida con la Constitución Federal Brasileña de 1988, divulga una educación escolar bilingüe, con la intención de recuperar y/o para valorar las lenguas nativas de los pueblos indígenas. Yo proceso que se ha trabajado con dificultad, como se hizo referencia anteriormente, porque muchos indígenas ya no hablan la lengua materna y tienen el portugués como primer idioma, lo con que hace que este aprendizaje se parezca a la enseñanza de un idioma extranjero, porque los indios no saben el idioma de sus ancestros, como dice la antropóloga Gonçalves (2004) al estudiar la educación escolar de los Tembé-Tenetehara, en el Estado de Pará. .

#### **3.2.4. ¿Cómo viven?**

Las personas indígenas, a pesar de que poseen características comunes al de la sociedad envolvente, poseen formas particulares de organización social, las maneras de relacionarse con el medioambiente, las costumbres, las creencias, los valores, las lenguas indígenas, además de haber pasado por grados diferenciados de contacto con la sociedad envolvente. También existen grupos indígenas aislados que muchos tiempos estuvieron en contacto con la sociedad envolvente, pero prefirieron mantenerse aislados.

Según el Instituto Socio Ambiental (2004), hay indicios de 46 grupos de indios aislados, en otros términos, aquéllos con los que FUNAI no ha establecido contacto, sin embargo, incluso después de que sean identificados por la organización, todavía pueden ser considerados aislados si escogen no mantener contacto constante o incluso esporádico con miembros permanentes de la sociedad nacional, como Kanoê y Akuntsu, Zo'é y Korubo, de Rondônia.

Aunque algunos grupos se mantienen aislados, FUNAI viene haciendo un esfuerzo en el sentido de demarcar las tierras indígenas de estos grupos para que esta manera puedan, evitar conflictos con los frentes de expansión nacional, por lo menos posponerlo durante el mayor tiempo posible. En este sentido, el propio

FUNAI investiga el contacto con los indios aislados después de descubrir puntos sucesivos de conflictos entre los indios y la sociedad envolvente.

Algunos grupos que se mantienen aislados hasta el día de hoy, no habitaban la región donde se encuentran hoy, sin embargo, debido a la presión ejercida por la sociedad nacional y por los frentes de la expansión, estos grupos fueron emigrando para otras áreas como recurso de escape y supervivencia. Esta manera, buscando aislarse, los grupos fueron empujados hacia otras regiones llegando hasta las fronteras del país. Pasaron de ser grupos sedentarios con una economía basada en la agricultura en muchos casos, y en la pesca, y tuvieron que transformar su forma supervivencia convirtiéndose en grupos nómadas y tienden a desarrollar un mayor y profundo conocimiento de los recursos que los rodean.

El hecho de muchos grupos indígenas no hablen sus lenguas y no hagan los ritos y tengan las costumbres de sus antepasados no hace de ellos menos indios o no indios. Las culturas indígenas son dinámicas y, incluso antes del contacto con los europeos, por el siglo XVI, las sociedades indígenas mantuvieron contacto entre ellos y su reelaborando su cultura, revelando que no son estáticos, pues están en proceso de cambio constante.

Es común, por ejemplo, que los grupos indígenas hagan sus ceremoniales al mismo tiempo que ven la televisión, van a las ciudades cercanas de sus tierras porque allí hacen las compras o venden sus productos. Los Tembé-Tenetehara que habitan en la Tierra Indígena Alta del Río Guamá (RIARG), hacen la fiesta de moca, variación de Wirahawo que era realizada sus antepasados al mismo tiempo que van a la ciudad y poseen hábitos que son similares a la población de su entorno.

Los grupos indígenas en Brasil son diferentes, por su variedad socio cultural y por sus características lingüísticas diferentes, en el campo de las artes, de la concepción de la existencia cosmológica, así como, las formas diferentes de organización social, sus parentescos, los formas de supervivencia económica y sistema político.

Las particularidades culturales de cada grupo ejercen influencias fundamentales. Como las formas de parentesco que son delineados de acuerdo a las concepciones y las necesidades de cada grupo indígena. En este sentido, la ocupación de los eslabones espaciales en la forma de organización social del grupo

indígena, y el tipo de vivienda adoptada por el grupo evidenciará, también la intensidad del contacto con la sociedad nacional. En algunos casos, es posible encontrar grupos que viven en estructuras tradicionales, así como hay otros que habitan en casa de ladrillo o de madera.

El sistema económico de las poblaciones indígenas puede, en algunos casos, asumir aspectos de la economía nacional, que dependerá del contacto del grupo con el sistema económico de la sociedad envolvente. Algunos grupos todavía se caracterizan por el mantenimiento de una economía basada en la reciprocidad y en la distribución de género entre el grupo entero. La división sexual del trabajo es un componente importante del sistema económico de los indios y está definido por medio de la organización social del grupo, delimitando las tareas a ser desarrollada por hombres y mujeres.

Así, las características del sistema económico y la forma de explotación de los recursos naturales indicarán la relación del grupo indígena con el medioambiente. Las actividades como la agricultura, la pesca o la caza y la recolección son diferentes acciones diferentes en la naturaleza. Por lo general, los grupos indígenas mantienen una relación equilibrada con el medioambiente, unos grupos más y otros menos, pero eso no significa que los indios no explotan los recursos naturales de los territorios donde habitan, sin embargo, la acción es menos intensiva y destructora respecto a los miembros de la sociedad envolvente

### **3.2.5. La relación entre el estado y los pueblos indígenas: conquista de la libertad de ser**

El contacto de las sociedades indígenas con el Estado brasileño pasó del Período Colonial, con la llegada de los europeos a las tierras brasileñas. Esta relación, lejos de ser amistoso, era desde el principio estuvo marcada por innumerables conflictos que son el resultado de la pérdida de sus costumbres y tradiciones, así como la extinción de su especie con categorías étnicas diferentes.



Los conflictos entre los blancos (portugués) y los indios pasan de la relación de superioridad de los primeros al detrimento de los segundos, por lo menos dentro del preconceptuosa visión del europeo ante el universo indígena, los vieron como bárbaros, salvajes e inferiores, como Delamarquet destacó (1986). Los europeos desconocen los modos de ser y de vivir de los nativos, en el campo del habla asimilaron sus lenguas al gruñido de los animales (Gonçalves, 2002). Esta manera, no se consideraron como personas, por consiguiente debían domesticarse, aprendiendo la cultura y el idioma de los europeos.

En este contexto, la política indigenista, del período colonial, se guió en el sentido de integrar a las personas indígenas a la sociedad envolvente. Con respecto la visión de integración, se entiende:

*(...) Las sociedades indígenas eran vistas en un estado primitivo e inicial en un proceso sin linealidad. La condición de indio correspondía, así, a un estado transitorio, que desaparecería cuando los grupos indígenas fueran gradual y armoniosamente incorporados a las sociedades nacionales. Por consiguiente, el integracionismo asume la sociedad nativa como un fenómeno cultural en camino de extinción y sin las posibilidades de permanecer y reproducirse (BRASIL. 1996: 13).*

Los pueblos indígenas, son subordinados a un poder más fuerte, se fueron desagregando hasta perder sus religiones, idiomas, costumbres y otras líneas culturales que les eran propias. *Esta fue la integración propuesta: transformar al indio en un buen cristiano y fiel súbdito, para hacer de él un indio bueno con el fin de disfrutar de su mano de obra, sus tierras y de la riqueza en ellas encontradas.* (Delamarquet, 1986:58)

Incluso a mediados de la década de 80, la política indigenista tenía como objetivo la asimilación de las personas indígenas, porque se entendía que éstos estaban predestinados a desaparecer en cuanto a categoría étnica y socio cultural (Gonçalves, 2004). De esa manera, los nativos no fueron asumidos en su derecho de ser ellos mismos y perpetuarse indefinidamente.

Sólo hasta la Constitución Federal Brasileña de 1988 las personas indígenas fueron tituladas y, como él puede verificarse en los artículos 231 y 232, en el Título VIII-de orden social, Capítulo VII-de los indios:

*Artículo 231 – Los indios son reconocidos por su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, siendo competencia de la Unión para demarcarlas, protegerlas y hacer para respetar todos sus bienes.*

- 1. Son tierras tradicionalmente ocupados por los indios las habitadas de carácter permanente, usadas para sus actividades productivas, indispensables para la preservación de los recursos medioambientales necesarios a su bienestar y las necesarias para la reproducción física y cultural, según sus usos, costumbres y tradiciones.*
- 2. Las tierras tradicionalmente ocupadas por los indios se destinan como propiedad permanente, asignándoles el usufructo exclusivo de la riqueza de la tierra, de los ríos, de los lagos en ellas existentes.*
- 3. El aprovechamiento de los recursos hídricos, incluido los potenciales energéticos, la investigación y la explotación de la riqueza mineral en las tierras indígenas, sólo pueden ejecutarse con la autorización del Congreso Nacional, oyendo las comunidades afectadas, teniendo la participación asegurada en los resultados de las explotaciones, en forma de ley.*
- 4. Las tierras que trata este artículo son inalienables y no disponibles, y los derechos en ellos no prescriben.*
- 5. La expropiación y expulsión de los pueblos indígenas está prohibido, salvo un referéndum del Congreso Nacional, en caso de catástrofe o epidemia que ponga en riesgo la población, o el interés de la soberanía del País, después de la deliberación del Congreso, garantizando en cualquier*

*hipótesis, el retorno inmediato en cuanto se interrumpa el riesgo.*

*6. Son nulos y extintos, los producidos por efectos jurídicos, las acciones que tienen por objeto la ocupación, el dominio y la propiedad de las tierras a que se refiere este artículo, o la explotación de la riqueza natural de la tierra, de los ríos y de los lagos existentes, así como el interés público existente, exceptuando la Unión que puede disponer de una ley complementaria, no generando la nulidad y la extinción del derecho a la compensación o acciones contra la Unión, salvo, en lo dispuesto por la ley, en cuanto a las mejoras derivadas de la ocupación de buena fe.*

*7. No se aplica a las tierras indígenas la determinación en el art. 174, 3 y 4.*

*Artículo 232- Los indios, sus comunidades y organizaciones son las fiestas reales en el interés entrar en el juicio en la defensa de sus derechos e intereses, interviniendo el servicio de la prosecución Público en todas las acciones del proceso (BRASIL, 1999).*

La Constitución Federal Brasileña de 1988, se tornó en un marco de referencia de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, pues a partir de esta fecha los indios conquistaron legalmente el derecho de mantenerse étnica y culturalmente diferentes (Gonçalves, 2004). Sin embargo, esta conquista legal no producía ningún efecto práctico inmediato, porque, después de 16 años de la promulgación de la Constitución referida, los indios continúan todavía con sus derechos usurpados, sus tierras invadidas y su riqueza depredada.

Los pueblos indígenas conquistaron el derecho a su alteridad, en otros términos, la libertad de ser ellos mismos, sin embargo, todavía necesitan ser creados los mecanismos eficaces para asegurar la defensa y operatividad de sus derechos.

### 3.2.6. Política de salud y educación

Debido al contacto con la sociedad envolvente, los pueblos indígenas crearon relaciones de dependencias que van desde la necesidad de líneas de anzuelos de pescar hasta los servicios de educación. El contacto trajo dentro del pueblo otro mundo, el mundo de las tecnologías, que ahora, son indispensables en la vida diaria de los pueblos, principalmente la salud indígena. Muchos pueblos dejaron de curar con las hierbas de la selva, con los curanderos, y prefieren las medicinas hechas en el laboratorio por los no indios (involucrando la sociedad).

Hoy día, los pueblos indígenas en contacto permanente tienen el servicio de salud ofrecido por la Fundación Nacional de Salud (FUNASA) que es responsable de la administración de la Política brasileña de Salud Indígena desde 1999, con la publicación de la Ordenanza N° 3.156, del 27 de agosto de 1999, que transfirió de FUNAI para FUNASA la responsabilidad administrativa de las acciones y servicios de salud indígena.

Hoy, la mayoría de las Tierras Indígenas poseen servicios de salud y la presencia constante de enfermeras en los pueblos que prestan el servicio básico de salud; los casos que más complejos se remiten para los pueblos-ciudades, esta cuenta con Polos-base de Salud Indígena, manejados por FUNASA.

Las acciones y servicios de salud obedecen las pautas y principios de especificidad y diferenciación, divulgada por la Constitución Federal Brasileña de 1988, como puede verificarse en la Ordenanza N. ° 3.156/99, que dispone las condiciones para la instalación de asistencia de la salud de los pueblos indígenas:

*Art 2 (...) deben observarse las pautas destinado a la promoción, protección y recuperación de la salud indígena, buscando el equilibrio bio-psico-social, con el reconocimiento del valor y del complementariedad de las prácticas de la medicina indígena, según las peculiaridades de cada comunidad, el perfil epidémico y la condición sanitaria,:*

- I. El desarrollo de esfuerzos que contribuyen al equilibrio de la vida económica, política y social de las comunidades indígenas;*
- II. La reducción de la tasa de mortalidad, sobre todo el materna e infantil;*
- III. La interrupción del ciclo de enfermedades trasmisibles;*
- IV. Control de la desnutrición, la caída de los dientes y de las enfermedades periodontales;*
- V. La restauración de las condiciones medioambientales cuya violación está directamente relacionada con la aparición de enfermedades y de otros riesgos de salud;*
- VI. La ayuda médica y odontológica integral, prestada por las instituciones públicas de la sociedad con las organizaciones indígenas y otras de asociación civil;*
- VII La garantía a los indios y las comunidades indígenas del acceso a los 3 niveles de acciones del Sistema Único de Salud – SUS*
- VIII. La participación de las comunidades indígenas en la elaboración de la política de salud indígena, de sus programas y aplicación de proyectos;*
- IX. El reconocimiento de la organización social y política, de las costumbres, las lenguas, las creencias y las tradiciones de los indios.*

Los servicios de Educación, son prestados por el Estado y/o las oficinas Municipales Generales de Educación y manejadas por el Ministerio de Educación (MEC), responsable de la Política Nacional de Educación Escolar.

Un gran marco con respecto a la educación indígena esta dada por la Constitución Federal Brasileña de 1988, esta dio paso a un proceso de

normalización del derecho de los pueblos indígenas a una educación diferenciada. Antes de la Constitución, la educación indígena estaba políticamente orientada en el sentido de promover la integración de los pueblos indígenas a la sociedad envolvente. Con esta Constitución el estudio de la educación indígena ganó una nueva orientación, reconociendo las sociedades indígenas y sus formas diferenciadas de organización, lenguas, costumbres, creencias y tradiciones, promoviendo la valorización de éstos.

En este nuevo proceso de normalización de la educación escolar indígena la Ley N° 9.394/96 (Ley de Directrices y Bases de la Educación brasileña (LDB)) que completa la legislación de educación dada por la Constitución Federal de 1998, donde se reafirma el derecho de los pueblos indígenas a una educación específica y diferenciada, y establece los parámetros para su aplicación.

El artículo 78 establece que la responsabilidad del sistema de Educación de la Unión, con la colaboración de las agencias federales de incentivo a la cultura y asistencia a los indios, desarrollan programas integrados de enseñanza e investigación, para la oferta de educación bilingüe e intercultural a las personas indígenas, con los siguientes objetivos: 1°) Proporcionar a los indios, sus comunidades y los pueblos a la recuperación de sus memorias históricas, reafirmando sus identidades étnicas y la valorización de sus lenguas y ciencias; 2°) Garantizar a los indios, sus comunidades y los pueblos, el acceso a la información, el conocimiento técnico y científico de la sociedad nacional, sociedades indias y no indias.

En relación al artículo 79 le corresponde a la Unión, junto con los otros sistemas de enseñanza, determinar los procedimientos para la provisión de la Educación Escolar Indígena, dando énfasis a que los programas que se planean en concomitancia con las comunidades indígenas.

Durante la Conferencia Nacional de los Pueblos Indígenas, realizado en junio de 2001, en Belém, Estado de Pará, entre los puntos discutidos, la educación fue uno de más considerados, teniendo en cuenta el paternalismo histórico que, a lo largo de 500 años de colonización, fue una especie de racismo secular. La educación indígena fue resaltada como instrumento de transformación social, política y económica de los pueblos indígenas y para eso fue considerado de gran

relevancia la construcción de una Universidad Indígena, regresando completamente a los valores culturales de esos pueblos. Sin embargo, para pensar en una Universidad Indígena es necesario que antes se tenga dentro de las aldeas, escuelas con la infraestructura que califiquen a los estudiantes para entrar en ella, salvo raras excepciones, que han sido objeto de discusión, porque lo que pasa en realidad es que cuando los estudiantes indígenas terminan la enseñanza básica dentro de las aldeas, se ven obligados muchas veces a dejar sus tribus e ir por la manera urbana en busca de escuelas que permiten la conclusión de la enseñanza media y superior, lo que acarrea una aculturación y asimilación de las costumbres propias del medio urbano y, en algunos casos, en un no retorno a la aldea de origen.

Se tiene que mirar el hecho de que la educación no empieza en la escuela, principalmente para los pueblos indígenas. Esta empieza antes y está influenciada por muchos factores como el ambiente familiar, la estructura socio económica de la comunidad indígena y la situación geográfica. El acceso a las cosas, las personas y situaciones fuera de sus pueblos, también tienen una importancia muy grande.

En vez de esperar que las soluciones caigan del cielo - de las autoridades, del gobierno, de los especialistas - los grupos indígenas decidieron actuar y eso se demostró en la Conferencia mencionada. Estos pueblos empezaron a tomar conciencia de su propia fuerza y capacidad para encontrar las soluciones para ayuden a sus intereses, y están aprendiendo a medida que van entendiendo cómo funciona la sociedad fuera de sus aldeas, por medio de la educación, perciben que sin unión y participación las cosas no funcionan.

El servicio a los pueblos indígenas por medio de programas específicos, diferenciados y adecuados a cada realidad es una meta importante a ser alcanzada. El tratamiento apropiado del tema escolar indígena en un Estado, en el caso de Pará dónde conviven 40 etnias juntas, requiere además de una política bondadosa mucha capacidad técnica.

Los programas y acciones de educación que involucran a los grupos indígenas, pueden constituirse en largos y lentos procesos, una vez que para ser instituidos carecen de comprensión y de interactividad de los propios interesados en beneficio de los resultados. Mucho tiempo el diálogo establecido con los sectores indígenas (como el consejo de ancianos y los líderes influyentes en la toma de

decisiones) da rumbos inherentes y relativos de los intereses de esas acciones a la propia comunidad, de manera que se pueda minimizar el aspecto tortuoso de las necesidades del aprendizaje formalizado por medio de la escuela en cuanto a las instituciones que imparten la enseñanza y que les son extrañas. Otro punto pertinente es la sabiduría secular y el conocimiento tradicional que estos pueblos poseen, en realidad es una riqueza a ser conservada y también una forma de educación, porque, con respecto a la conservación de la naturaleza, son mucho más conscientes que los no indios, no pierden de vista el papel preponderante de la cultura y de las relaciones del hombre con la naturaleza.

La reciente inserción de las escuelas indígenas en los sistemas de educación tiene objetivo, el reconocimiento de la multiétnicidad, pluralidad y diversidad; de la educación y del conocimiento indígena; de la solemnidad-determinación; de la comunidad educativa indígena; y de lo intercultural de la educación desde un punto de vista específico y diferenciado.

*Entre los pueblos indígenas, la educación se sienta en principios que son propios, entre los que se encuentran:*

- *Una visión de la sociedad que trascienda las relaciones entre los humanos y admita diversos "seres" y fuerzas como las que establecen relaciones de cooperación e intercambio con el fin de adquirir y asegurar ciertas cualidades.*
- *Valores y procedimientos propios de sociedades originalmente orales, menos marcado por profundas desigualdades internas, pero articuladas por la obligación de reciprocidad entre los grupos que los integran;*
- *Nociones propias, culturalmente formuladas (por consiguiente varían de una sociedad indígena a otro) de la persona humana y de sus atributos, capacidades y cualidades;*
- *La formación de niños y jóvenes como proceso integrado; a pesar de sus innumerables particularidades, una característica común a las sociedades indígenas es que cada*



*experiencia cognoscitiva y afectuosa lleva los múltiples significados-económico, social, técnico, ritual, cosmológico (Referencial Curricular Nacional para las Escuelas Indígenas. Brasília, 1998: 32).*

La escuela no debe verse como un solo lugar de aprendizaje, porque los indígenas poseen modos peculiares de producir, expresar, transmitir y guardar su conocimiento y sus concepciones del mundo, el hombre y lo sobrenatural. Ella viene a agregar a las varias formas y modalidades de conocimiento entre los indios y no indios. La escuela en este sentido, se constituye en una posibilidad de información y divulgación de saberes y diferenciación de valores.

La escuela indígena tiene como características ser comunitaria, intercultural, bilingüe/multilingüe, específica y diferenciada. Comunitaria porque debe guiarse por la comunidad indígena, conforme con sus principios y concepciones, tanto el plan de estudios como los modos de administrarla. Intercultural porque debe reconocer y respetar la diversidad cultural y lingüística; para desarrollar las situaciones de comunicación entre sociedades con diferentes experiencias cultural, sin considerar una cultura superior a la otra. Bilingüe/multilingüe porque las tradiciones culturales, la manera de pensar, las prácticas religiosas, las representaciones simbólicas, así como las organizaciones políticas, está en muchos casos manifestados a través del uso de una lengua. Específico y diferenciado porque debe pensarse y ejecutarse para que se tenga en cuenta las necesidades particulares de cada pueblo indígena.

En esto pesa los progresos y las conquistas conseguidas, sin duda con mucho esfuerzo por parte de aquéllos que se esforzaron y todavía se esfuerzan, indígenas y no indígenas, el cuadro general de la educación escolar indígena en Brasil, penetró por las experiencias fragmentadas y discontinuas, es regionalmente desigual y desarticulado. Hay todavía mucho que hacer y construir en el sentido de la universalización de la oferta de una educación de calidad para los pueblos indígenas, que viene al encuentro de sus proyectos futuros, de autonomía y que garantiza la inclusión en el universo de los programas gubernamentales que buscan la satisfacción de las necesidades básicas de aprender, en las condiciones de la Declaración de Mundo sobre la Educación para Todos (BRASIL, 1997: 52).

Madurando la educación escolar en el seno de las sociedades indígenas no sólo depende de la implantación de la escuela, sino del significado que se atribuye a ella. La construcción de la escuela indígena pasa en la existencia del día a día, como un enigma de la sierra cuyos pedazos necesitan encajar para que la ilustración mostrada tenga algún sentido a las hechuras. De la misma manera, las necesidades escolares indígenas de darse cuenta que ellos son parte integral y fundamental para su propia existencia.

La política implementadas tanto en el ámbito nacional como estatal, así como las leyes actuales que han estado dando a subsidios para que haya no sólo un cambio de mentalidad, en lo que toca a los pensamientos como el integracionismo, primitivismo o etnocentrismo, y es preciso recordar que la educación es el camino para estos cambios. Durante la Conferencia Nacional de los Pueblos Indígenas había se conformaron dos mesas redondas, una para la discusión en política y la otra para la educación, y todos los participantes se dirigieron a la mesa de educación con el argumento de que no se puede discutir de política si antes no se ha hablado de educación.

### **3.3. EI MUNICIPIO DE TUCURUI**

#### **3.3.1. El municipio de Tukurui tiene sus orígenes en “El dorado” brasileño**

De acuerdo con Theodoro Braga, en 1781, Alcobaça fue fundada por el gobernador y capitán José de Nápolis Tello de Menezes con un carácter fiscal y militar. Tenían acceso por el río Tocantins gracias a la orden de la iglesia y posteriormente, por la Ley N° 661 del 31 de octubre de 1870, esas tierras fueron llamadas San Pedro de Alto Tocantins, un municipio de la bahía. Después fue sustituido por el nombre de San Pedro de Alcobaça, gracias a la Ley N° 839 del 19 de abril de 1875, el cual duro hasta 1943. En esa fecha entra en vigencia el Decreto N° 4.505 del 30 de diciembre, que posiciona el nombre de Tukuruí, sin tener esta palabra algún registro histórico o político.

En 1895, se registró que un ingeniero llamado João Vasco Manoel de Bramm eligió la Alcobaça como punto inicial de la construcción del ferrocarril de Tocantins. Para eso construyó alojamientos para los trabajadores, organizó todas las actividades, e inició la construcción en septiembre de 1895. Originalmente la ruta concebida para el ferrocarril tendría 179 kilómetros de extensión, partiendo de Alcobaça hasta la playa de Rainha.

Su colonización se atribuye, en parte, a la gran demanda y búsqueda de personas en la región de Tocantins, quienes eran atraídos por la riqueza natural así como por la facilidad de acceso al Estado de Goiás.

Hasta 1947, durante el gobierno de Luís Geolós de Moura Carvalho, Tukuruí estuvo anexado al territorio de Baião, como lo dice la Ley N° 62 (artículo 36) del 31 de diciembre de ese mismo año. Dos distritos constituyen Tukuruí: un distrito sede y otro que lleva el nombre de Remansão.

### **3.3.2. El patrimonio histórico, cultural y religioso de Tucuruí**

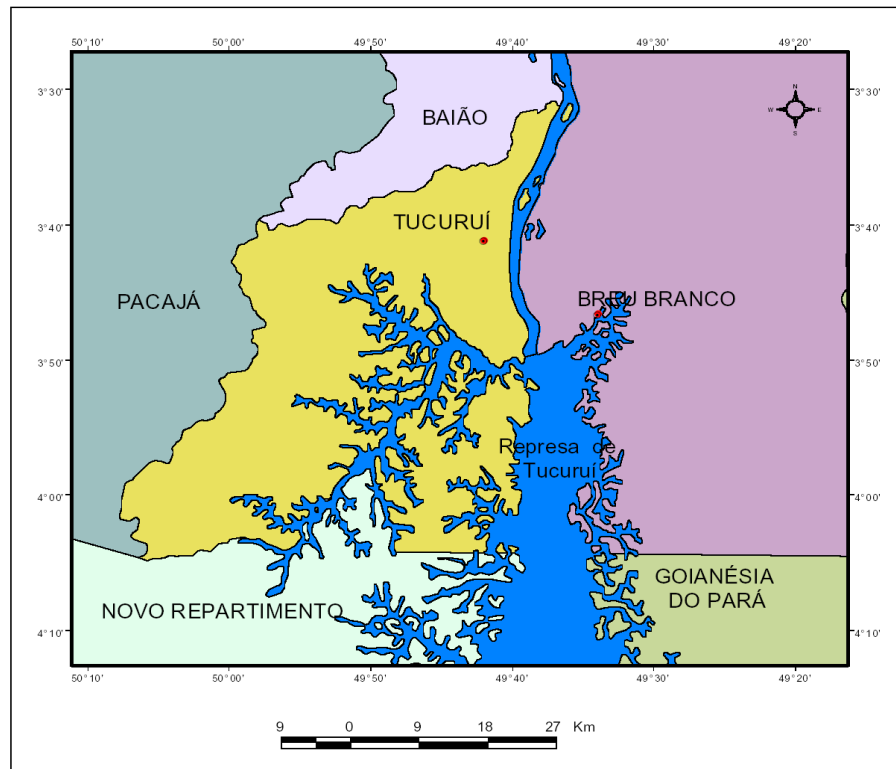
En Tucuruí, la manifestación religiosa más grande es en honor a la Santa Patrona, Nuestra Señora de Conceição, y se conmemora el 8 de diciembre. Este festejo está acompañado de procesiones, un novenario y un movimiento fenomenal en el pueblo.

El patrimonio cultural es representado por el bumba-meu-boi, o carimbó de la cuadrilla. Los grupos son organizados para presentarse en las festividades del municipio. Por su parte, el arte en Tucuruí es, básicamente, la cerámica. Las piezas que más se destacan son los floreros en estilo marajoara (regional).

La iglesia central de Nuestra Señora Conceição, el tren de María Fumaça y el predio del ayuntamiento son patrimonios históricos de Tucuruí. Además, como las únicas herramientas culturales, están funcionando la biblioteca municipal y un cinema.

### **3.3.3. Situación geográfica de Tucuruí**

El distrito municipal de Tucuruí pertenece a la región sudeste paraense y a la subregión de Tucuruí. Este se puede ubicar en las siguientes coordenadas: 03° 45'30" S y 49° 40'40" W Gr (ver Figura 9).



Mapa 9: Localización del distrito municipal de Tucuruí.

Fuente: Núcleo de Hidrometeorología. SECTAM / PARÁ/2004.

### 3.3.4. El clima de Tucuruí

El clima es tropical húmedo (AmW), de acuerdo con la clasificación de Köppen. Esta zona se caracteriza por presentar índices pluviométricos altos (aproximadamente de 2400 mm de lluvia). La temperatura media es de 26° centígrados con una humedad relativa superior al 85%. Con respecto a la variación mensual de temperatura, ésta es poco significativa y, solo el período que comprende de junio a noviembre corresponde a una época seca (Lucas, 2002).

### **3.3.5. Los recursos hídricos de Tukurui**

El río principal de esta área es Tocantins, conformado por los ríos de almas y Maranhão. Éste nace en el altiplano de Goiás, que es un distrito federal y constituye la región más central de Brasil. Va en el sentido norte-sur y recorre una extensión de 1.710 kilómetros, para desaguar en el río Pará, cercano a Belém de Pará.

El municipio, que tiene su mayor trecho transformado en un lago de la represa de Tucuruí, no se ha visto alterado porque tiene un dique inmune, que hasta limita con baião. Algunos afluentes pequeños directos se inundaron en su curso, abajo. Lo mismo sucedió con otros afluentes menores en la parte izquierda. Los grandes afluentes, como los ríos Pucuruí, Repartimento y Caripé, se inundaron en su curso bajo. El río de Trocará, que fluye al margen izquierdo de Tocantins, limita el noroeste con baião.

La rede de drenaje del río Tocantins presentó una densidad razonable como afluente en el margen derecho. En general, la cuenca hidrográfica del río Tocantins no tiene áreas pantanosas y posee un gran potencial para la formación de afluencias.

## **CAPITULO IV**

### **EI TRABAJO DE CAMPO**

**LOS PUEBLOS INDÍGENAS ASSURINI  
EL REGISTRO FOTOGRÁFICO DE LOS VIAJES  
LAS ENTREVISTAS Y LAS ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS**

## 4.1. LOS ASSURINI

### 4.1.1. Los indígenas Assurini del Trocará y su movimiento migratorio

De acuerdo con los datos históricos y etnográficos, el origen de los Assurini es la lengua Juruna. Sin embargo, en el siglo XIX, ya se distinguía un grupo Tupi entre los ríos Tocantins y Xingu.

A comienzos de 1950, los empleados del Sistema de Protección Indígena (SPI), durante las actividades de pacificación, empezaron a designar a los Assurini como un grupo que presentaba algunas diferencias con la lengua materna (CEDI, 1985).

Los Assurini de Xingu conforman un grupo Tupi. Ellos también fueron agredidos fuertemente por castañeros y cauchureros, además tuvieron guerras étnicas con los Kaiapó. Son artesanos excelentes, cazadores, agricultores y colectores. El término Assurini, en la lengua indígena Juruna, significa asonéri o muy rojo. Ellos se autodenominan Awaeté, que en Tupi-guaraní significa gente de verdad. El sector izquierdo del río Xingu es conocido como la tierra de los Assurini (Nimuendaju cit. por Muller, 1990: 36)<sup>17</sup>.

El contacto con los Assurini solo fue posible a partir de 1971, gracias a los religiosos Antonio y Carlos Lukesch. Hasta ese entonces nunca habían tenido contacto con un hombre blanco y conformaban una comunidad de 178 personas. En 1976, los Assurini sufrieron una epidemia de tuberculosis, lo cual causó muchas muertes. Según sus creencias, la cura se lograba por medio de rituales chamanísticos, ese era el poder mayor. Ahora, lejos de sus creencias ancestrales, una parte de este pueblo fue evangelizado por misioneros protestantes.

Según Müller (1990), en 1977, el grupo sufrió un descenso demográfico considerable. Según la FUNAI, los indígenas se rehusaban a tener hijos. Para Müller (1990), este comportamiento respondía al choque cultural que se había producido tras el contacto con los blancos. La obediencia estricta a las reglas tradicionales en

---

<sup>17</sup>NIMUENDAJU en MULLER, Regina (1990): *Os Assurini do Xingu*. Historia e Arte. Campinas. Editora da UNICAMP.



una generación de hijos es una situación de crisis poblacional y la baja densidad demográfica son signos de la ausencia de una “*institución formal*” que sistematice la estructura social de este grupo. Esto implica tanto a la antropología como a la cosmología de los Assurini, es decir, a todos los elementos de supervivencia de la población como tal.

#### **4.1.2. Filiación lingüística de los Assurini**

Los Assurini hablan una lengua que tiene su origen en la familia Tupi-Guarani y fue estudiado por los lingüistas Robin Shelly y Carl Harrison en 1980. Después, en 1983, Velda Nicholson, Annette Tomkins y Catherine Aberdour, pertenecientes al Instituto de Verano de Lingüística (SIL) o Sociedad Internacional de Lingüística (en Brasil), elaboraron una cartilla experimental del alfabeto de los Assurini. Según Harrison (1980), los contactos intermitentes con los Assurini u otras comunidades indígenas marcaron la diferencia entre el dialecto de estos con sus antepasados.

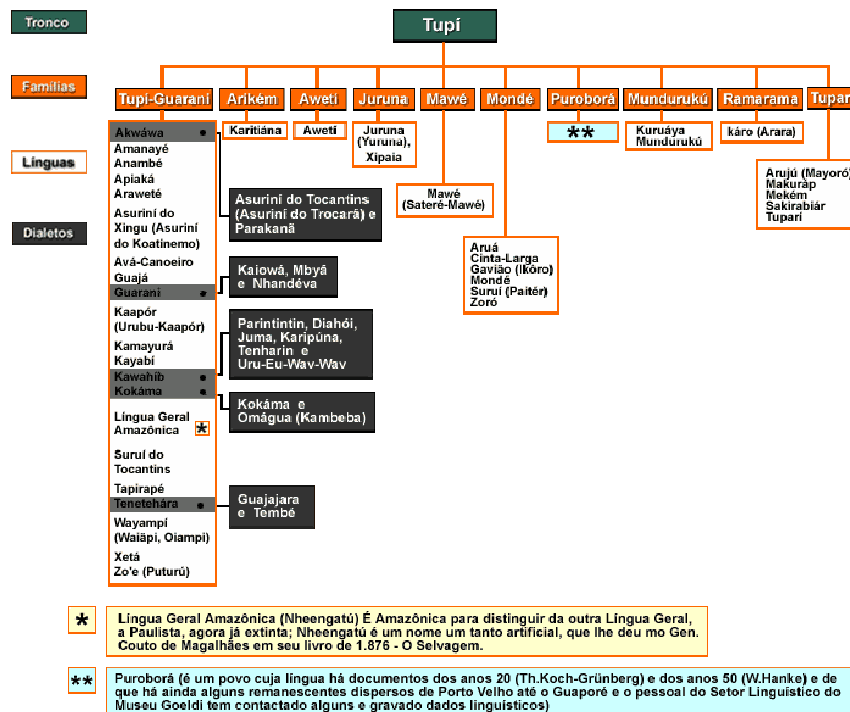
Los Assurini de Trocará (nombre que se refiere a *tierra indígena*) también fueron conocidos como Assurini de Tocantins o por Akuáwa-Assurini (ver el anexo 1). Esta última denominación fue usada por el etnólogo Roque Laraia, quien hizo una investigación sobre este pueblo en la década de 1960 y observó que Akuáwa servía para determinar a aquella población indígena. No obstante, otros estudios mostraron que este pueblo asumió el nombre Assurini, ya que Akuáwa hacía referencia a los indígenas bravos, quienes no tenían ningún contacto con otras sociedades.

Para comprender la lengua, la cultura, la economía y el aspecto social de los Assurini de Trocará era necesario adentrarse un poco más, no solo en el área geográfica sino en su historia. Al respecto, en la presente tesis se hizo un breve resumen sobre las vivencias de esta población indígena, puesto que sería retomado al momento de ver el contacto que hacen con otras poblaciones y con sociedades no-indígenas (brasileños y extranjeros).

Existen algunas diferencias y semejanzas entre las regiones de Tocantins y de Xingu, entre las tierras de los Assurini que son divididas por los ríos, para no confundir a las personas que están menos familiarizadas con el área investigada. Un ejemplo de esto son los ríos Bacajá y Pacajá, considerados los más importantes para

la ubicación de los pueblos indígenas Assurini. Por su parte, el río Bacajá, afluente de Xingu, deságua en el sur de la ciudad de Altamira. Pero, una de las más importantes de la región está ubicado al norte, en donde se verifica los desdoblamientos del curso de este río. Por el otro lado, el río Pacajá no nace del Xingu y desemboca en las proximidades de la ciudad de Portel, precisamente del brazo del Amazonas, que pasa por el sur de la isla Marajó y es conocido en aquella región como el río Pará.

De acuerdo con descripción de esta sub-área, se observa que algunos grupos indígenas tienen un mismo nombre, como los Assurini que habitan entre el río Xingu (o afluente de Bacajá) y que se diferencian de los Assurini que habitan en las proximidades del río Tocantins, junto al puesto indígena conocido como Trocará. Después de un cierto tiempo, se juntaron estos los Assurini que vivían cerca del río Pacajá (CEDI, 1985). Los dos grupos que viven hoy cerca del puesto de Trocará se diferencian por el diálecto y la relación sociocultural y económica.



Cuadro 3: La situación de Tronco tupi

Fuente: <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/imagens/linguas/tronco-tupi.gif>

#### **4.1.3. Las antiguas costumbres de los Assurini – el cambio de mujeres**

Antes del contacto con la población blanca, los Assurini de Trocará y de Pacajá ya tenían en cuenta el trueque de mujeres y, actualmente, participan conjuntamente en los rituales practicados en la aldea actual, como la fiesta de gachas y bambú. Vale decir que la mayoría de las personas los denomina Assurini de Tocantins (incluyendo a los que eran de Pacajá) para distinguirlos de los Assurini de Xingu<sup>18</sup>. Para Andrade (1984-85), ambas denominaciones hacen referencia a las localidades actuales de esos grupos.

#### **4.1.4. Los Assurini y los conflictos provocados por los proyectos del gobierno sobre sus tierras**

Los registros históricos muestran que los Assurini están relacionados con los avances de la colonización de las primeras décadas del siglo XX, especialmente en la región arriba de Cachoeira de Itaboca, en la que actualmente se encuentra la Central de Energía Hidroeléctrica de Tucuruí. Sin embargo, observamos que los Assurini y los Parakaña, otro grupo indígena que vive a las orillas del río Xingu y en el área de cobertura de la central hidroeléctrica, estaban inconformes con la construcción del ferrocarril de Tocantins que empezó en 1895, ya que atravesaba todo el territorio indígena. Después de esto, hubo varias coyunturas e impactos negativos en la vida de los Assurini, que culminaron a partir de la década de 1920.

De este modo, el ferrocarril de Tocantins fue escenario de innumerables conflictos entre blancos e indígenas, en donde estos últimos defendían a su gente y evitaban la invasión de sus tierras, una vez que la zona de Marabá hasta Tucuruí se constituyera en un área de explotación de castanha-do-pará. Después de haberse proyectado con el objetivo de transportar productos de Marabá a Belém, el ferrocarril recorrería 12 kilómetros más rápido que por el río Tocantins, integrando en el recorrido a Alcobaza y Jatobal. Según los datos de algunos investigadores, en 1935,

---

<sup>18</sup> Para diferenciarlos de los que viven en el río Xingu y el río Bacajá.

solo habían sido construídos 67 kilometros de los 117 que habían sido planeados por los ingenieros.

Las invasiones y la demora en la construcción del ferrocarril fueron los motivos que causaron la disputa entre los indígenas y los trabajadores del ferrocarril de Tocantins. En 1928 murieron 8 indígenas a causa de la acción del grupo armado del ingeniero Amyntas Lemos. Después de este hecho, los Assurini intensificaron los ataques a la zona.

En 1930, los indígenas atacaron y acabaron con algunos árboles de castaña cerca al lugar protegido por Joana Peres. En ese mismo año, en mayo, más dos personas fueron asesinadas por los Assurini. Tres años más tarde, en 1933, llevaron a cabo una asalto policial en el kilometro 12, en el que saquearon y asesinaron a militares.

En 1937, por primera vez, los indígenas Assurini entraron en contacto con los empleados del Servicio de Protección al Indígena (SPI). Sin embargo, después fueron atacados por los trabajadores del ferrocarril. En venganza, asesinaron a 2 personas pronto después, fueron atacados por los trabajadores del ferrocarril. Como la venganza, asesinaron a 2 personas e hirieron a 1 al invadir un almacén en las proximidades.

Unos años después, en 1945, el Director del ferrocarril de Tocantins y un Oficial especial de la policía organizaron una expedición armada para asesinar a los Assurini, quienes se salvaron, debido a que la expedición no encontró rastros de los indígenas que ya se habían adentrado en la selva. Antes de esto, la SIP ya había abierto un proceso en contra del ingeniero, pero el Juez de Cametá (municipio del estado de Pará) considero tal proceso improcedente. Esta decisión causo varios conflictos entre los indígenas y el resto de los habitantes de la región.

Después de 3 años, en 1948, en el pueblo de Cachoeira de Itaboca, los Assurini tuvieron contacto con las poblaciones de la región, pero fueron recibidos y perseguidos a bala por dos días. En contrapartida, en 1949, asesinaron cerca de 3 personas en las proximidades del ferrocarril, hirieron a 1 funcionario de la SPI en un almacén que se encontraba en el kilometro 67 del ferrocarril (CEDI, 1985).

El año de más conflicto, también considerado el más crítico, fue 1949, cuando los trabajadores protegían la ferrovía como lo hacían los guardías, quienes estaban

constantemente armados. Los agricultores empezaron a abandonar el campo y ubicarse en otros municipios del estado de Pará. En este mismo año, se intensificaron las actividades del SPI con el propósito de tener algún contacto con los Assurini. Esto último solo ocurrió 4 años después, en 1953, en *Sítio Apinajé*, cercano a Piranheira y Trocará (en las proximidades de la zona en la que actualmente se encuentran los Assurini).

Según los registros históricos, el motivo que llevó a los Assurini al campamento de la SPI fue el ataque que recibieron de los Parakanã. Así, con un grupo conformado por 190 indígenas se fijó un puesto indígena (PI). En este mismo año, murieron 50 indígenas a causa de la gripa y la disentería, por lo que los sobrevivientes regresaron a la selva y se quedó un grupo restringido con el SPI hasta 1956. Esto último se debió a malentendidos entre los Assurini y los funcionarios del Puesto Indígena de Trocará, se fueron al área de Pacajá y regresaron en 1958, pues estaban huyendo de los indígenas Parakanã y de las condiciones infrahumanas en las que se encontraban.

Los Assurini que se habían adentrado en la selva regresaron al puesto indígena en 1962. Pero, hubo otro brote fuerte de gripa y murieron otros indígenas, razón por la cual regresaron por segunda vez al área de Pacajá. Al establecerse en ese lugar, empezaron a vivir de la pesca, la agricultura y la caza. También establecieron una ruta comercial con pocos habitantes de la región de Tocantins.

Esta situación de extrema pobreza en la que se encontraban los Assurini fue observada por el antropólogo brasileño Roque Laraia (1972), cuando estaba haciendo una investigación en 1962. De acuerdo con el autor, los Assurini estaban sufriendo una grande desorganización social, debido a la reducción rápida del grupo. En aquel momento solo eran 35 indígenas, que dependían totalmente de los funcionarios del Puesto Indígena.

Pocas investigaciones aportan sobre el estado crítico en el que estaban inmersos los Assurini, principalmente en la década de 1960. Una vez que este grupo empezó a disminuir por las epidemias y las confrontaciones, resultó que la muerte de muchos indígenas y otros pobladores fue producto de una caza pagada para su exterminio. Por otro lado, los investigadores del Instituto de Lingüística de Verano, Nicholson y Aberdour, estuvieron con los Assurini de Pacajá en 1973. Esto fue un

momento que aprovecharon para, con una grabación del grupo de Trocará, invitar y, reiterar la necesidad y el propósito de visitar a estas aldeas.

Según los informes de los funcionarios del Puesto Indígena, la invitación y las condiciones terribles de asistencia del gobierno fueron decisivas para que el grupo de Pacajá se pasará al de Trocará en 1974, año en el que la Fundación Nacional del Indígena (FUNAI) había dado la orden de buscarlos en bote. Desde ese entonces jamás retornaron a Pacajá.

Para la mayoría de los investigadores, los grupos de Pacajá y de Trocará tuvieron una relación distante hasta que decidieron reunirse y constituir actualmente a los Assurini de Tocantins o de Trocará.

#### **4.1.5. Las tierras de los Assurini y sus fronteras geográfica y etnográfica**

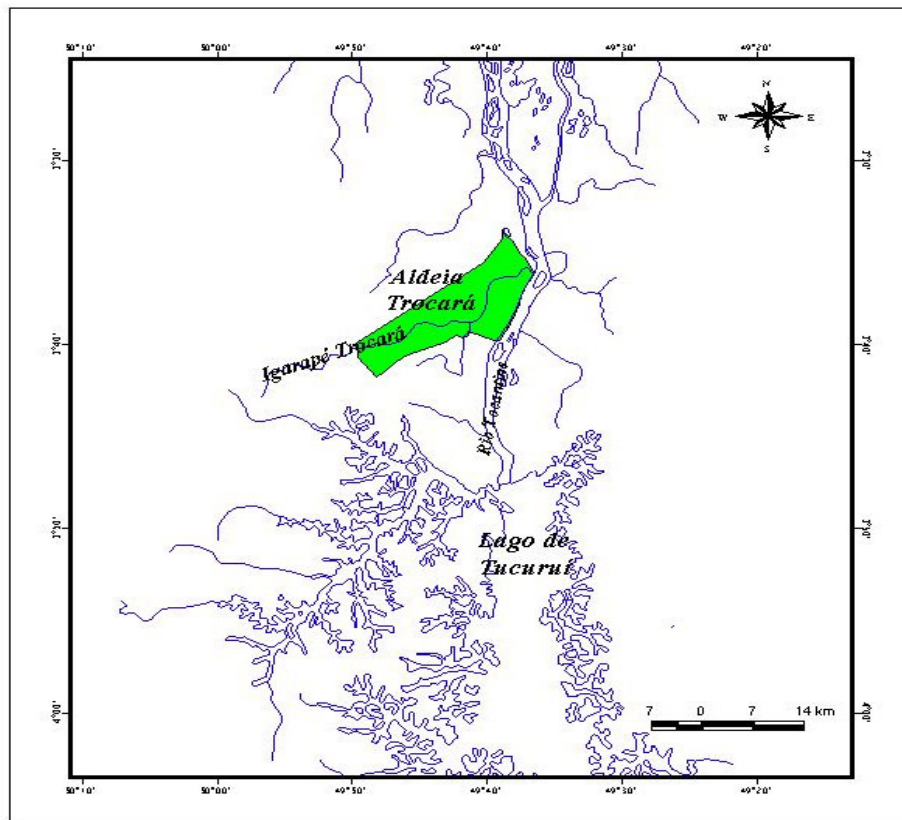
La historia de Assurini resalta que el área del origen de este pueblo fue a las orillas del río Xingu, cuando todavía vivían y constituían un pueblo con Parakanã. Los conflictos con algunos grupos indígenas y las fragmentaciones internas motivaron a este grupo indígena a abandonar esa área en el principio del siglo XX. Se trasladaron al este, a las proximidades del río Pacajá corroboraron con el propósito de que Assurini abandonó la área de Xingu, en el principio del último siglo, y si se trasladaran al este, a las proximidades del río Pacajá y, recientemente, se desplazaron para el río Trocará.

La tierra indígena de Trocará está ubicada a 24 kilómetros del municipio de Tucuruí, Estado de Pará (figura 8). Tiene 21.722 hectáreas y tiene su demarcación administrativa ratificada en el Decreto N°. 87.845 del 22 de noviembre de 1982. La tierra indígena está registrada en la Oficina de Registros de Tucuruí y hace parte del patrimonio nacional.

La tierra indígena de Trocará se encuentra dentro del área de cobertura del grande proyecto de Carajás, que también comprende los Estados de Tocantins, Maranhão y parte de Pará. En sí, este proyecto incluye un vasto programa de exploración minera-metalúrgica y una serie de obras de infraestructura. Dentro de estas obras se destaca la Central Hidroeléctrica de Tucuruí-UHE y la malla ferroviaria

que une la Sierra de Carajás y São Luís, de las que ha resultado una serie de cambios en el ambiente y, en las relaciones socioculturales y económicas del pueblo Assurini.

La implantación de la Central de Energía Hidroeléctrica de Tucuruí, entre 1975 y 1984, ha sido la causa de inmigración de personas a esa área en busca de trabajo. Frente a esto, la tasa de crecimiento anual de Belém entre 1970 y 1980 fue de 3,3%, mientras que en Tucuruí fue de un 22,7 %.



Mapa 8: Tierra Indígena Trocará. Fuente: Núcleo de Hidrometeorología. 2003.

Entre tanto, si por un lado el territorio de los Assurini no llegó para ser totalmente invadido por la instalación de la planta central, por el otro, el grupo indígena sufrió los *efectos indirectos*, es decir, “(...) *las consecuencias de las transformaciones profundas de la estructura socioeconómica de la región y los*

*desequilibrios ecológicos resultantes de la instalación de la obra*". (Andrade, 1992: 59).

Actualmente, la tierra indígena de Trocará, cortada en su largo por el BR-163 que divide el área en dos partes, es donde está el puesto de la FUNAI y la aldea de los Assurini de Trocará (ver fotografía 1) y se localiza al este del camino del río Tocantins (en este se pueden bañar, ya que el agua es limpia).

En la parte al oeste hay un gran bosque (ver fotografía 2), que es considerado por los estudiosos como una de las pocas áreas de selva virgen. Debido a las transformaciones de este territorio indígena, se verificó que en las proximidades de la aldea de Trocará hay varias granjas (ver fotografía 3) de ganado que cercan por completo la tierra de los Assurini y dificultan el acceso a una nueva aldea que los más veteranos han estado construyendo. Por lo tanto, los indígenas, a cierta altura del camino, tienen que agacharse para pasar por medio de las cercas y, así, tomar nuevamente el camino para Oruritawa, la nueva aldea (ver fotografía 4).



Fotografía 1: El pueblo de Assurini de Trocará. Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2004.





Fotografía 2: Bosque de Amazonia en el occidente .

Fuente: investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2004.



Fotografía 3: Las granjas para los proximities del pueblo Assurini de Trocará.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2004.



Fotografía 4: Pueblo Ururitawa: estilo tradicional.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2004.

De esta manera, la instalación de la Central de Energía Hidroeléctrica de Tucuruí, la desforestación y la ocupación acelerada de la zona produjeron consecuencias negativas para la supervivencia de los Assurini. Esto último se debió a que la fauna se está extinguiendo y los indígenas ya no consiguen tantas especies de animales, los cuales eran vistos todos los días en los bosques o en las proximidades del pueblo.

La llegada del gran proyecto de Carajás afectó indirectamente a los Assurini, ya que en 1985 aumentó el índice de padecimiento de malaria, lo que causó la disminución del contingente poblacional. Además, la invasión del territorio por cazadores, madereros y hacendados fue otro problema constante observado en esta área, así como en otras tierras indígenas, y actualmente constituye uno de los problemas mayores que tienen que enfrentar los pueblos indígenas brasileños. Su lucha no solo se limita a la demarcación de sus tierras, sino a la manutención de estas y a la conservación de las especies de flora y fauna, y de los recursos hídricos.

Analizando esos datos, identificamos la destrucción progresiva de la identidad cultural de los Assurini en cuanto pueblo minoritario. Observamos el mismo fenómeno en otros pueblos minoritarios de Brasil. En las palabras de Soriano Ayala<sup>19</sup>, en el principio del siglo XXI surgieron con fuerza las identidades nacionales y culturales como consecuencia de los fenómenos complejos de la globalización y del estado-nación. La potencia y la rapidez que en los últimos años han adquirido los medios de globalización (el mercado, los medios, el transporte etc.) y cambiado los valores, los estilos y forma de vida de los pueblos indígenas es asustadora.

En este caso el estado-nación representa la cultura a escala planetaria en la que las culturas heterogéneas son integradas e incorporadas. La cultura de los indígenas Assurini representa los pueblos dominados que luchan por defender su singularidad. De acuerdo con Hanna Arendt<sup>20</sup>, entendemos que hablar de cultura global como única opción cultural es una forma de totalitarismo. Esta cultura que por supuesto no es neutra, no solo no es aceptada por todas las personas como un referente válido desde donde construir la identidad, sino que ella misma no acoge a todos los sujetos por igual.

#### **4.1.6. Los pueblos Assurini antes y después del contacto con los blancos**

A partir de las grandes transformaciones que dieron en la región, junto con las epidemias y la escasez en la caza para los grupos indígenas, los investigadores de los Assurini demostraron las grandes disparidades que ha habido en la evolución de la población de Tocantins. Después de la atracción<sup>21</sup> del órgano gubernamental indigenista, se verificó cómo se desarrollaron los Assurini.

De acuerdo con algunas investigaciones de estudiosos del tema, la población de los Assurini era, en la época de contacto con los funcionarios del SPI<sup>22</sup>, de 190

---

<sup>19</sup> SORIANA ALAYA, Encarnación, *La construcción de la identidad cultural en contextos multiculturales*, in *La Educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*, XIII Congreso Nacional e Iberoamericano de Pedagogía, Valencia 2004, p. 188 – 189.

<sup>20</sup> ARENDT, Hanna, 1998: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.

<sup>21</sup> Primer contacto realizado por la institución gubernamental con un grupo indígena dicho aislado.

<sup>22</sup> El SPI significa el Servicio de Protección Indígena, creado en Brasil en 1910 por Cândido da Silva Rondon.

indígenas. Pero, antes de que terminara el año, la gripe y la disentería cobro la vida de más de 50 indígenas. Después, los sobrevivientes retornaron a la selva. Ya en 1956, después de algunos malentendidos con los funcionarios del puesto indígena, el grupo que había permanecido terminó yéndose hacia la selva, pero retornaron dos años después. Para 1962, el primer grupo que había abandonado el puesto de Trocará y se había ido para Pacajá regresó.

Todavía en 1962, de acuerdo con el investigador Roque Laraia, los Assurini contaban con cerca de 35 indígenas, pues las epidemias habían sacrificado al resto de la población. Los sobrevivientes se limitaron a 14 indígenas, quienes huyeron y dejaron a 14 huérfanos en el puesto indígena.

Entonces, los Assurini se redujeron a menos de 100 indígenas entre 1976 y 1977. En 1974 se observó un ligero crecimiento debido a su estadía en las proximidades del río Pacajá. Antes de eso, hubo otro aumento poblacional (ver fotografía 5). De acuerdo con los estudios de la investigadora Lúcia Andrade, en 1984 ya se podía observar un 55% de niños hasta de 14 años.



Fotografía 5: La población Assurini de Trocará.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.

#### **4.1.7. Las actividades económicas de los Assurini: caza, pesca, recolección y agricultura**

Es común ver que los Assurini cazan con escopetas que les dio la Funai, junto con la munición y las pilas para las linternas, pues ya se acostumbraron a salir de caza en las noches. Este último hecho se debe a que durante el día *no logran encontrar muchos animales* para su sobrevivencia.

Conforme a los relatos de los Assurini, la caza es predominantemente masculina; sin embargo, se pueden ver a las mujeres participando en esta tarea. El alimento preferido es la carne de caza, como el anta, el tapir, el mono, la cotia, el armadillo, el venado y la paca. También entran en el menú de los indígenas ciertas

aves como el tucán, el mutum y el nambu. Según los indígenas, la comida varía según las ofertas de la selva, de los animales que sean cazados, pues “*en algunos días no se ha encontrado carne para los indígenas*”.

Hay una relación entre los adultos, los hijos y la naturaleza. Los Assurini tienen mascotas como perros, gatos y monos. Los perros son indispensables, pues comen en las mismas vasijas que los indígenas, como si hicieran parte de la convivencia del día-a-día dentro de sus casas. De esa misma forma ellos conviven con los animales del bosque, por ejemplo, los monos son los que están más cerca de las casas del pueblo y de los niños (ver fotografía 6). A su vez, otro animal del bosque importante para la supervivencia en la región es la tortuga. Los indígenas consumen mucha carne de ese animal y dejan el caparazón, para poder jugar con este (ver fotografía 7).



Fotografía 6: Niña con un mono.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.



Fotografía 7: Caparazón de tortuga de la región.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.

La otra actividad importante para la supervivencia de los Assurini es la pesca y se ha notado que varían las formas de conseguir pescado. De este modo, actualmente, las mujeres y los niños se dividen esta práctica, como los hombres, para que se pueda abastecer a la aldea con cantidades suficientes de este alimento. Los Assurini pescan con malhadeiras, tarrafas y anzuelos en el río Trocará y, en algunos lagos cercanos.

Sin embargo, la pesca se pone difícil en los meses de julio y agosto, pues deben esperar a que el nivel del agua baje para poder seguir con la tarea, a finales de septiembre. Antes de esta época, la familia nuclear y extensa navega los ríos que quedan distantes del pueblo de los Assurini. De acuerdo con los indígenas, ellos pasan muchos días lejos de la tierra de Trocará, más cuando pueden traer cantidades suficiente de pescado y animales que cazan para alimentar a la población.

En la época de lluvia, de enero a abril, los indígenas recolectan bacurí, açáí y castanha-do-pará, productos que son destinados al consumo y también a la venta en el mercado de Tucuruí, exceptuando el castanha-do-pará, que es escaso en esas tierras. Por su parte, el mango se recolecta entre octubre y diciembre y, también está

destinado al comercio. La colecta de estos productos era esencialmente masculina, pero las mujeres y los niños ayudan en esta actividad.

En cuanto a la agricultura, los proyectos de campo comunitario de FUNAI trajeron consigo ciertos cambios en la organización espacial de los Assurini, pues se observó que se destina una gran parte de la producción de arroz, mandioca y cacao a la comercialización en algunas ciudades de la región (ver fotografía 8). Todavía en el campo subsisten residencias acostumbradas a estar próximas de otras, en las que es común las plantaciones de papa, maíz, ñame y plátano.



Fotografía 8: La sabiduría escrita en el suelo por el indio.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.





Fotografía 9: Cultivos Comunitarios (Aldeia Ururitawa).

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2002.

#### **4.1.8. El mito del origen de los Assurini y su cosmovisión de socialización**

Cuentan los Assurini que, antiguamente, el niño era concebido por medio de una relación sexual de la madre con *Mahira*-herói (héroe), un personaje mítico, durante el sueño. Después de éste, la mujer ya se consideraba como embarazada. Entonces, debía buscar al marido para que su semen ayudara con el crecimiento del feto. Para los ancestros de los Assurini, todos los hombres que sostuvieron relaciones sexuales con la mujer eran considerados los padres biológicos del niño *que nacía en la aldea* (ver fotografía 10).

El nacimiento del niño ocurría en el interior de la casa, en la que solo se podía estar la partera. Generalmente esta última era la mamá de la mujer embarazada, mas había casos en los que venía un pariente lejano, especialmente para *ayudar al niño nacer* (ver fotografía 11).

El padre solo podía ver al niño después de algunas horas, cuando ya se enterrara el cordón umbilical y la placenta para que los animales no se los comieran y el niño no corriera el riesgo de sufrir alguna desgracia. Hasta que el ombligo del niño no se cayera, la madre y el padre debían resguardarse, gracias a los seis tabúes. Por ejemplo, debían estar en la casa, evitar el consumo de cierto tipo de alimentos y no realizar grandes esfuerzos. En eso, el niño debía ser pintado con jenipapo y el padre debía cantarle una canción, con el fin de que creciera rápidamente.

Es interesante observar que, en algunas ciudades del interior brasileño, todavía se encuentra este tipo de comportamiento en mujeres que van a dar a luz o que tiene influencia de costumbres indígenas en su diario vivir.



Fotografía 10: Los niños.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.



Fotografía 11: La madre que amamianta al bebé.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.

El nombre del niño era dado por los abuelos, quienes lo escogían, o le ponían el del indígena más viejo de la aldea que haya muerto. Éste siempre era de un animal, de una planta o una fruta de la zona. Generalmente los Assurini tenían cuatro nombres, que eran los más viejos de la aldea.

Según las investigaciones realizadas en la aldea de los indígenas de Trocará, para recibir un segundo nombre, los Assurini tenían que pasar por una ceremonia, en la que les perforaban el labio inferior y les permitían usar un estuche peniano. Actualmente ya no se puede observar aquel ritual, pues el curandero usa una especie de ornamento labial. Pero, el curandero murió hace algunos años y no tienen un hombre que cure.

Antiguamente, para los Assurini, los 15 años era una edad ideal para casarse, de ser la esposa preferencial de un hombre, para luego ser madre y hacer de él un

padre. La mayoría de los matrimonios son monoámicos, pero la antropóloga Lúcia Andrade (1992) observa, en la década de 1980, dos matrimonios poligámicos entre los Assurini.

Actualmente, después del matrimonio, los jóvenes empiezan a vivir con los padres de la mujer; sin embargo, el esposo puede vivir y trabajar con el padre cuando se trata de su primer compromiso. Después del parto del primer hijo, los esposos procuran construir su casa en cercanía de los padres de la mujer, y así el suegro se puede encargar de invitar a los amigos para que ayuden a levantar la casa.

Entre el suegro y el yerno se consolidan unos lazos de cooperación y respeto bastante fuertes, debido a que el yerno debe estar dispuesto a ayudar a su suegro en cualquier actividad, principalmente en el trabajo de campo. También los dos se acostumbran a pasar varios días dentro de la selva cazando, para luego dividir lo que consiguieron entre las familias.

Esta cooperación entre el yerno y el suegro no implica el respeto en una prestación de un servicio de parte del primero con el segundo, una vez que realizan algunas actividades juntas. Lo que verdaderamente acontece es que la colaboración debe favorecer a los dos. La diferencia en esta relación es que el suegro puede convocar al yerno y éste difícilmente dejará de atender a los llamados de su suegro. Así, como no existe entre los Assurini una figura líder que movilice a toda la aldea, el poder de convocatoria de los suegros a los yernos termina convirtiéndose en un poder político muy importante en la aldea, como en las diversas sociedades indígenas brasileñas.

Entonces, como no se resalta una figura de autoridad que delibera sobre las decisiones políticas y económicas de los indígenas, el poder de convocatoria de los Assurini se restringe a la relación suegro-yerno, es decir, se transfiere a la esfera residencial.

Conforme con lo observado en la investigación de campo, todo el prestigio político de un hombre Assurini está directamente relacionado con los matrimonios de sus hijas, ya que quien consiga tener más yernos y, junto a eso, se vaya envejeciendo, logrará ser la persona más influyente en el pueblo; es decir, mientras

un hombre llegue a tener más yernos, mayor será el poder que tendrá para convocar a las actividades cotidianas en la aldea de Trocará.

De acuerdo con las investigaciones desarrolladas anteriormente en la aldea, existía otra fuente de poder o prestigio en esa población, que era el chamanismo. Esto le daba mucha importancia a quien poseía ciertos talentos. Mucho antes, la actividad guerrera también daba mucho prestigio a los Assurini. No obstante, con el pasar de los años, se fue perdiendo el espacio para los dones chamánicos. Por mucho tiempo, el chamanismo fue la actividad de más importancia para los indígenas de Trocará, implicaba todo un ritual de preparación, con el propósito de que un hombre conociera y entrara en contacto con lo sobrenatural. Esta preparación se daba cuando el hombre era todavía joven y le costaba crecer. Sus padres lo llevaban a las fiestas del tabaco para que bailara y, se desarrollara física y biológicamente.

Se podía verificar que en los rituales de chamanismo era necesario que cada Assurini tuviera conocimientos previos, por lo menos básicos, sobre las actividades de un chamán. Todo indígena debía ser un poco brujo. Estos conocimientos chamanísticos tendían a ser parte de la formación biológica y social de los Assurini, y no solamente los especialistas del pueblo. De esta manera, el hecho de que cualquier indígena pudiera curar un hechizo restringía al chamán, pero los conocimientos que tuvieran sobre lo sobrenatural dependían de la personalidad de cada uno.

Resistiendo al desaparecimiento de su cultura, los Assurini unifican sus fuerzas a través de movimientos sociales organizados pero no son suficientes para combater la opresión del estado-nación a la cual ellos son sometidos.

De acuerdo con Tourraine<sup>23</sup>, la gente afirma vivir en una sociedad globalizada y feliz cuando este sociólogo entiende que ocurre todo lo contrario: “El mundo cultural, en lugar de definirse como interpretación del cambio técnico, económico, material, se desvincula de la otra vertiente de la experiencia humana y se encierra en si mismo, y en lugar de definirse como interpretación, se define como identidad, como esencia... Estamos en un mundo donde redes – networks- a escala mundial se van desarrollando muy rápidamente, pero al mismo tiempo, en cada país, se

---

<sup>23</sup> TOURRAINE, Alain, 2000: El fin de la cultura instrumental, Cuadernos del Mediterraneo, pp.18-19.

observa una subjetivación de las culturas... el problema es que, en el sentido antropológico, las culturas van desapareciendo y son reemplazadas, por un lado por mercados, y, por otro, por identidades.”

#### **4.1.9. El chamanismo y el mito creador de los Assurini (responsable por el equilibrio entre el cielo y la tierra)**

Para los Assurini, el creador de los seres humanos era Mahira, quien es también la responsable del establecimiento del orden físico de la tierra. Dicen que ella, con la ayuda de una manta, endureció la superficie de la tierra cuando era blanda y, desde ese entonces, también separó el cielo de la tierra haciendo surgir la noche, que antes le pertenecía a la lechuza.

Cuentan los Assurini que Mahira vivió en el pueblo con sus ancestros y, tenía una esposa y una hija. Como la hija de Mahira no duraba casada por mucho tiempo, éste se molestaba con sus yernos y luego fumaba un cigarrillo de tawari. Este último es muy consumido por los Assurini, sobre todo por lo más viejos que lo usan como una cura espiritual en la aldea de Trocará, o se transformaban en animales.

Cuando los humanos empezaron a aborrecer a Mahira, éste se fue lejos de la aldea. Algún tiempo después, los Assurini planearon asesinarlo, pero este se fue para el cielo.

De acuerdo con los indígenas, se desató una tormenta muy poderosa y él subió. Ellos intentaron subir por un tronco, pero un viento fuerte lo levantó. Entonces abrió los brazos rumbo al cielo.

Después de que él se fue, los humanos comenzaron a padecer de enfermedades. Cuando él vivía en la aldea no había pasado eso y ni siquiera entre los indígenas había una figura de curandero. Según los Assurini, Mahira fundó la cultura de los humanos, enseñó a cultivar alimentos, como la mandioca, instruyó para poder hacer flautas y, con ello, música (esto es vital en la vida social de los indígenas).

Actualmente, según sus creencias, Mahira vive con su esposa en lugar que los indígenas denominan Tupana. Allí moran los muertos, en donde *se hace la otra*

*casa, y también está el sol, la luna, el cielo, hasta el dios puede cazar allí. Existen muchas personas en el campo que van de la tierra al cielo, para ir con Mahira.*

Cuando Mahira continúa tratando con celo la vida de los humanos y evita que estos sufran de alguna enfermedad o de maltrato. Por lo tanto, no permite que se maltraten a los niños, ya que el creador trajo a los padres a que *llenaran la tierra con muchas personas*. Cuando un niño es maltratado por su madre, Mahira la enferma *hasta el punto que ella empiece a querer a los niños*. Así, la vida de los humanos comienza con el mito de Mahira y termina con él, pues tiene todo el poder de la creación.

De acuerdo con los relatos de los antepasados de los Assurini, había una división clara del mundo sobrenatural, pues existían dos esferas independientes: la de Mahira y la de Sawara, considerado como un espíritu. El círculo de este último estaba relacionado con los bosques y con el universo masculino, ya que el guiaba el mundo chamanístico y la creencia del renacimiento de los curanderos. Mientras tanto, en el círculo de Mahira, está el ciclo biológico de los seres humanos, la vida y la muerte de estos. Según las investigaciones, en este dominio se relaciona el cielo y la mujer, pues ésta queda embarazada por una relación sexual con Mahira durante el sueño.

El chamanismo era muy importante en la vida social de los Assurini. Para poder convertirse en un curandero era necesario pasar por un proceso de aprendizaje, en el que se tenía que enfrentar un camino muy peligroso para llegar, a través de los sueños, hasta donde Sawara. Según los indígenas, Sawara los recibía, o Karowara. De acuerdo con las investigaciones de Andrade (1984-1985), los Assurini hacían mucha referencia a las enfermedades que ponía en juego Karowara, que eran requisito para poder adquirir el poder de la curación.

El punto central de aprendizaje de los Assurini es la fiesta del tabaco, en donde los novatos establecían un contacto con Karowara. En los rituales había momentos en los que el aprendiz llegaba a tener conciencia de las historias míticas del pueblo y de las canciones cantadas por el curandero, para luego apropiárselas como si fueran suyas. Lo que refuerzan los relatos de la historia antigua, que iniciaron los abuelos y lo heredan los jóvenes de forma informal en sus casas. Sin embargo, con el propósito de que los conocimientos fueran reales, era necesario de

un proceso largo para capacitar y dejar que el novato lidiara con lo sobrenatural. Por ejemplo, cómo aprender la música y las historias míticas de los Assurini.

En el pueblo de Trocará, el curandero estaba al frente de las enseñanzas y era el que tomaba las decisiones en la fiesta del tabaco, pues era quien se preocupaba en que los hombres no solo bailaran, sino que cumplieran sus obligaciones con lo sobrenatural y la historia de su pueblo.

Para los Assurini, las enfermedades provocadas por Karowara fueron tratadas por el curandero, quien era el especialista del pueblo. Pero, en la etiología Assurini, existen otras categorías de enfermedades que no pueden ser tratadas por el curandero, a pesar de que dominan la técnica y tienen conocimiento de la existencia de dichas enfermedades. Sin embargo, estos conocimientos no se atribuyen a las cualidades de la persona, así sea un buen curandero, sino a la técnica y al procedimiento que dominen. Esto le da mucho prestigio en la población. Es necesario más conocimiento que talento para poder convertirse en un curandero.

Conforme con lo resaltado anteriormente, en la etnología Assurini había dos categorías básicas de enfermedad. La primera se daba gracias al contacto sobrenatural del hombre, en el momento que Karowara mandaba las enfermedades y, la segunda son un grupo de otras tales como el sarampión, la gripa, la varicela y la neumonía. Estos últimos pueden ser detectados por el curandero, pero los enfermos deben acudir a la FUNAI o al hospital de Tucuruí. Para poder tratar alguna de estas enfermedades, el paciente debe usar remedios caseros, luego debe ir a donde el curandero para descartar la posibilidad de que sea una enfermedad divina. Generalmente el curandero detecta casos de fiebre y dolor de cabeza, la cual puede ser combatida con la medicina proporcionada por la FUNAI, sobre todo en los niños.

Por su parte, las enfermedades que eran resultado del contacto con Karowara podían ser tratados con plantas medicinales. La mayoría de veces el mismo paciente debía ir a la selva a conseguir las plantas, pero había casos en los que iba un pariente para poder ir tratando al paciente. Los más viejos poseían muchos conocimientos sobre las plantas medicinales de la región.

De acuerdo con los Assurini, había algunas maneras de usar las plantas de acuerdo a las enfermedades, ya fuera las hojas o el tallo. Con esto se podía preparar un baño para el paciente. Estas plantas servían para curar los males, por ejemplo, la



fiebre, el dolor de muela, la malaria, las picaduras, cortaduras, disentería; dolores de cabeza, de oreja y de garganta, heridas, entre otros.

Es necesario decir que desde los conocimientos de los Assurini, Karowara es una fuerza sobrenatural que circula entre los seres humanos y los sobrenaturales, haciendo presencia en las acciones apasionantes de cooperación o de agresión. Estos seres sobrenaturales, como Karowara, podían ser tanto el origen de la medicina, que les suministra a los hombres energía, como la razón de las enfermedades que diagnostica el especialista. Cuando se trataba de otro caso, el curandero relataba a los indígenas que Karowara estuvo en el mundo de los seres humanos como Takwitimasa, una categoría de seres que vivían en los bosques de la zona. Cuando Takwitimasa atacó a los seres humanos se debió a la acción de estos con los animales. Está en contra del maltrato de los animales como tal.

Sin embargo, para adquirir el poder de curar a los pacientes, el curandero contaba con un tercer recibimiento de Karowara, que era una acción por medio del espíritu, una relación que le confería al hombre la posibilidad de la resurrección y, así mismo, procuraba en la ayuda a los enfermos de la aldea.

Los Assurini creían que el cuerpo del curandero debía ser enterrado según unos procedimientos, para que pudiera resucitar un tiempo después en el pueblo. Esta tarea era realizada por las mujeres. Por lo tanto, el destino de los hombres Assurini era la resurrección. Para las mujeres no existía esa posibilidad, pues habían sido condenadas a la muerte cuando Tupana las encontró con Mahira. De este modo, el ciclo de la vida estaba vinculado necesariamente a Mahira, porque comenzó y terminó con el creador de los seres humanos.

#### **4.1.10. Del pasado de los Assurini al viejo pueblo**

La historia de los Assurini, como puede verificar, está relacionada con varias de las transformaciones que ocurrieron en las sociedades modernas, porque hubo cambios sociales, económicos y políticos, pero no de forma racional. Esto influyó en la vida cultural de algunos grupos humanos.

Como ya fue resaltado, según Laraia & DaMatta (1978), antes de que tuvieran algún contacto con un blanco, los Assurini vivían en pequeños grupos y se caracterizaban por tener una gran casa comunal. Sin embargo, esta relación armónica entre los indígenas y la naturaleza fue interferida con la realización de las primeras obras de ingeniería. Con esto, el hombre blanco demostró que no tenía respeto por la casa del indígena ni por el bosque sagrado por los Assurini.

A partir de ese momento, precisamente en la mitad de la década de 1940, comenzó un nuevo rumbo para los Assurini, quienes fueron diezmados completamente en el siglo XX, gracias a la construcción del ferrocarril de Tocantins. Con la llegada del hombre blanco, los Assurini y los Parakanã se irritaron con su presencia y la invasión a sus tierras, sobre todo porque la obra inició en 1895 y concluyó de forma parcial hasta 1945.

De esta forma, mientras los constructores avanzaron con el proyecto, los indígenas trataron desesperadamente de expulsarlos de su área, de su ambiente. Los datos que más aportan a este fenómeno son las confrontaciones entre ambas partes, quienes defendieron sus objetivos hasta el punto que ocurrieron asesinatos.

Esto conflictos pueden ser leídos en el trabajo de Laraia & DaMatta (1978), titulado *Índios e castanheiros: a empresa extrativista e os índios no Médio Tocantins*, en el que resaltan lo siguiente:

*Los Assurini, por su parte, intensificarón sus ataques en contra de los blancos, después de la batida organizada por el ingeniero Amyntas, en 1928, que con un grupo de 40 hombres muy armados atacaron el campamento, y mataron a ocho. Dos niños fueron arrestados y llevados de presente al Dr. Amyntas. Cuando éstos debatieron sobre las muertes... el contacto, como vimos, era desastroso para Assurini... A la desorganización provocada por los efectos poblacionales, el cambio de hábitat, se sumaron las consencuancias de la irresponsabilidad de algunos encargados del puesto. (Laraia & DaMatta 1978: 68 - 71).*

En conclusión, los contactos entre blancos e indígenas eran desastrosos, principalmente para los últimos, quienes tuvieron que soportar la invasión y la destrucción de su modo de vida, gracias a los madereros, los caucheros y los trabajadores del ferrocarril de Tocantins.

Para defender sus costumbres, sus creencias y sus tradiciones, los Assurini tuvieron que armarse con creaciones de la tecnología moderna contra los invasores e irse a esconderse en la selva, para no caer en las manos de colonos. Siempre que los indígenas intentaban tener algún contacto, era recibido a bala, sin ninguna oportunidad de comunicación.

El problema, que se tornó insostenible por esa época, fue la oleada de epidemias, como la gripa y la disentería. En 1953, murió casi la mitad de la población, tras el primer contacto y varias intervenciones de los funcionarios del SPI. Estos últimos intentaron, por muchos años, pacificar a los indígenas.

Después de eso, los Assurini que sobrevivieron a esta catástrofe vagaron mucho tiempo por el bosque y estuvieron dispuestos a reaccionar ante cualquier intento de invasión al territorio. A su vez, los Parakanã también entraron en conflicto con los Assurini, quienes inicialmente llegaron a su área en búsqueda de refugio, pero que finalmente tuvieron que regresar al puesto indígena de Trocará. Ya en 1962, una segunda epidemia de gripe implicó el sacrificio de muchos indígenas, e incluso ellos no tenían el tiempo de enterrar a sus seres queridos, pues morían antes de hacerlo (Andrade, 1992). De este modo, pocos sobrevivientes decidieron retirarse y establecerse en el área de Pacajá.

En este sentido, los indígenas estuvieron en unas condiciones muy inestables durante muchos años. Sin embargo, el frente innovador aguardó un gran desarrollo para la zona de Tucuruí, llegando principalmente a la cultura de las sociedades indígenas y a algunos mestizos, quienes sobrevivieron gracias al trabajo diario practicó en los bosques adyacentes, como la caza, la pesca, la recolección y el cultivo.

Después de algunas incursiones y represalias, los Assurini mostraron una señal de fatiga, pues les pidieron ayuda a los empleados del puesto indígena, para no sufrir por la represalias de los invasores. Estos conflictos entre blancos e indígenas también pueden ser verificados en las obras de Arnaud's (1989), Benedict

(1972, Laraia 2000) y de DaMatta & Laraia (1978). En lo que respecta a los escritores, ellos resaltan un aspecto negativo de los Assurini cuando fueron expulsados del territorio tribal, pues con eso el grupo perdió su autonomía y pasaron a ser dirigidos de modo paternalista por los agentes del puesto indígena (Arnaud,1989: 330).

Los Assurini, confiando en los funcionarios del SPI, se establecieron en la cercanía del puesto indígena e intentaron continuar con sus costumbres y creencias, y aceptar, como otra alternativa, las consecuencias del contacto la sociedad nacional.

Desde ese entonces, este grupo intentó sobrevivir en condiciones de inseguridad y desconfianza determinadas por los avances de la tecnología moderna en sus tierras. Mientras tanto, debido a las mudanzas forzadas, se observó que las crisis acentuadas que sufrieron los Assurini afectaron profundamente la estructura social y económica. También se observó que hubo una reducción de las prácticas chamanísticas y pasaron a curar a sus enfermos con la medicina tradicional ofrecida por los funcionarios del SPI, quienes, según los planes de los dirigentes, buscaban tener un contacto positivo y efectivo con los indígenas.

En paralelo a las diversas situaciones negativas y al contacto externo, la población de los Assurini decreció exageradamente y se destruyó socialmente, hasta el punto que estaban totalmente frágiles y se sintieron por la pérdida de la cultura tradicional, que difícilmente *podrán reorganizarse en sus formas tribales* (ARNAUD, 1989: 337-338). Antes de eso, los Assurini se empezaron a acostumbrar a las dietas alimenticias de los blancos, pues la situación económica era restringida y los recursos naturales, conseguidos por medio de la caza y la pesca, pasaron a ser controlados, en su mayoría, por los hacendados que se establecieron en el área indígena.

En 1962, esta situación de pobreza la padecieron no más 35 indígenas. Este grupo poblacional presentó cambios significativos cuando se separó una parte, debido a los malentendidos con los funcionarios del puesto indígena, y se establecieron en la región de Pacajá. Pero, en 1974 retornaron a Trocará y, al finalizar la década, ya eran 106 indígenas.

A su vez, el grupo de Pacajá se fue incorporando a la comunidad de forma lenta y, retomaron sus prácticas y valores tradicionales. También empezaron a

buscar una identificación étnica, tras haber perdido su autonomía económica. A su vez, introdujeron nuevos mecanismos para suplir las necesidades del grupo y, principalmente, del modo de vida en un territorio reducido.

De acuerdo con Expedito Arnaud (1989), los cambios en el estilo de vida de Assurini están relacionados con los contactos inter- y extratriables, con los resultados negativos que afectan la supervivencia del ambiente y la producción generada por la colectividad. Al respecto él afirma que:

*En consecuencia de la acentuada baja poblacional, junto con las sucesivas crisis experimentadas y la influencia del SPI, los miembros de este grupo pasaron, en un espacio breve de tiempo, a experimentar muchas mudanzas en el contexto sociocultural... La comunidad empezó a depender, en gran parte, de los artículos importados: arma de fuego, redes, ropa, fósforo, sal, azúcar etc. Las cabañas comunales viejas fueron sustituidas por casas pequeñas, con paredes de paja o de barro, en el estilo regional... construidas bajo la orientación del agente del puesto. La división de trabajo entre los sexos también fue modificado por la influencia administrativa: la producción de harina de mandioca, que era de atribución femenina en el pasado, pasó a ser administrada solamente por los hombres; y las mujeres, paradas, conducían las cargas y cooperaban en las actividades de complementarias de cultivo (plantación y cosecha)... Por otro lado, después de haber conocido el valor del dinero, empezaron los indígenas demostrar cierta insatisfacción porque el manual del SPI fue pagado, además de la subsistencia solamente recibieron beneficio cuando llegaran suministros... Los matrimonios, que también estaban sometidos al agente, en lo posible obedecían más a intereses que a las reglas tribales... Los entierros se dejaron de hacer en el interior de las habitaciones y se terminaron haciendo punto apartado de la aldea... (Arnaud, 1989: 331 - 332).*

Entonces, solamente los indígenas se limitaban a reproducir las perspectivas que se presentaban en lo cotidiano, pues abastecían la subsistencia de una sociedad que les imponía reglas, segregando sus prácticas culturales y sus creencias en un universo material.

Posteriormente, la situación de los Assurini presentó pocas mudanzas en respeto a las orientaciones de la dependencia de los agentes del puesto indígena de Trocará. En la vida económica hubo diversas interferencias en la producción, así como en la vida cosmológica de los indígenas.

Sin embargo, el área en donde se establecieron fue ampliada y demarcada en 1982, pues esta región ya se encontraba cercada por los hacendados de ganado vacuno. En consecuencia, los Assurini pasaron a reproducir los modos de vida de las regiones populares y también comenzaron a hacer cosas que antes eran restringidas, como la construcción de casa en sustitución de la maloca antigua. Así, las nuevas viviendas pasaron a proteger solo a la familia nuclear.

#### **4.1.11. La aldea, las casas modernas y la cotidianidad de los Assurini**

Para comprender los resultados de los algunos procesos que involucraron a los Assurini, como la reproducción de los hábitos y de los valores del hombre blanco en el contexto indígena, es necesario observar su relación con la sociedad brasileña; esos contactos que han generado cambios profundos en la vida social, económica, cultural y, principalmente política.

Actualmente, las consecuencias de los contactos son evidentes en el desarrollo de la zona, pues afectó el contexto y los hábitos tradicionales de este pueblo, hasta el desplazamiento de los Assurini para Tucuuruí. Allí, los indígenas pueden hacer las compras que necesitan, participan de las fiestas, frecuentan bares y a mujeres que no son indígenas.

Siendo así, los cambios continúan trayendo situaciones adversas para los Assurini, sobre todo porque ahora están vinculados a una sociedad competitiva y extremadamente compleja. En esto podemos observar en el momento que se llega al pueblo, ubicado a 24 kilómetros de Tucuuruí, estado de Pará, y al que es fácilmente asequible por la autopista PA 156, llamada Transcamentá (ésta dividió el territorio indígena en dos- ver fotografía 11).



Fotografía 12: Carretera de Transcamentá.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.

Cuándo se llega a la entrada del pueblo, se observa mucho movimiento en la autopista, pues notorio el desplazamiento de muchos camiones cargado de madera, de motos y de carros particulares. En otras palabras, se entra al territorio indígena sabiendo que el ambiente de los Assurini ya no es el mismo, sino que es producto del contacto y de la entrada de ciertos elementos encontrados entre las sociedades brasileñas y el contexto social de los indígenas.

Antes de estos procesos de marginalización, el pueblo viejo (ver fotografía 12), como se refieren los indígenas, se ha modificado lentamente. De este modo, antes en Trocará se observaban casa hechas de palma, ahora hay casas ubicadas como si fueran un conjunto residencial (ver fotografía 13). Mientras tanto, a 15 minutos de la entrada, cerca del rio del territorio Assurini, todavía existe una casa de madera en la que vive la familia extensa. Según los indígenas, esta familia está liderada por un indígena Tembé, que se caso con una indígena Assurini.

Entonces, después de 10 minutos de recorrido a igarapé de Açaizal, se conocieron todas las casas del pueblo. Tienen luz eléctrica y muy pocas fueron construidas artesanalmente, debido a la indemnización dada por el gobierno del estado de Pará cuando fue construida Transcamentá en la tierra indígena.



Fotografía 13: La Aldea Vieja.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.





Fotografía 14: Las casas de mampostería.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.

En el pueblo hay 42 casas relativamente pequeñas, tienen una sala, dos habitaciones, un baño interno y una cocina. Sin embargo, los indígenas construyeron unas planchas en la parte de atrás, pues hace mucho calor en verano. Normalmente, en estas casas viven de tres a cuatro familias, las cuales comparten la caza y la pesca. En el pueblo todavía están en pie la escuela, la casa de la profesora indígena, la casa de la enfermera, el puesto médico y la farmacia, que fue construida recientemente. El puesto indígena sigue siendo de madera y tiene un diseño regional.

En el pueblo hay 58 familias, que suman en total una población de 371 indígenas que, de acuerdo con el jefe del puesto indígena, *todavía verán nacer más niños*. El parto puede llevarse a cabo en el pueblo o en el Hospital de Tucuruí.

Además, los Assurini todavía viven de la caza, la pesca y de productos que *son extraídos del bosque*. Sólo deploran que ahora la distancia para la búsqueda de la comida dificulta todo, debido a las transformaciones del área gracias a los fenomenales proyectos. De acuerdo con los informes del jefe del puesto indígena:

*(...) los Assurini de Trocará todavía sobreviven de lo que les proporciona el bosque. Por el ejemplo, el açai, el fuerte aquí, lo recolectan y lo venden en Tucuruí. El bacuri, la piquiá, el cupuaçu y la castaña también son vendidos... Aquí, generalmente, les matan a un cerdo... Aunque está un poco lejos, se va al más cercano a la aldea. Y los frutos también se tienen que buscar lejos. Pero, todavía tienen... un poco, pues eso hace parte de la alimentación básica”.*

(Ernestino, Jefe del Puerto Indígena, entrevistado el 23/04/2003).

Antes de eso, contrario a la diversidad alimenticia estaba la dificultad de sobrevivir, y para ello los indígenas tenían que caminar bastante para conseguir alimentos. Así, los cambios de la región son percibidos y ocasionados por los procesos de civilización, las transformaciones del medio ambiente, así como un nuevo modo de vida de los Assurini. Por medio de estas transformaciones sociales y de los apuros, el grupo autóctono, poco a poco, ha ido asumiendo *los hábitos de los blancos* que viven en Tucuruí. Los aspectos negativos para la cultura indígena son inevitables, así como la pérdida de la autonomía y el derecho a hacer rituales.

Esa situación es observada fácilmente cuando, en el pueblo, los indígenas piden ropa u otros materiales de caza y pesca, pues quieren tener lo mismo que se consigue en las ciudades. De este modo, el diario vivir de los Assurini es comprendido como un cambio de las prácticas tradicionales en la aldea y el pueblo indígena. La tecnología moderna está muy presente, tanto en el televisor y la radio. Es común que, después del desayuno, el hombre se vaya a cazar o a trabajar en el campo, mientras que las mujeres se quedan en el pueblo organizando todo y confeccionando alguna artesanía para vender.

Aproximadamente en diez horas, los niños Assurini preguntan a su madre si pueden ver televisión, los dibujos animados se terminan prolongando hasta que salen a jugar a frente de las casas hasta las once. Los jóvenes, a esa hora, ya están en la escuela, que tiene jornada diurna y nocturna de primero a cuarto grado. Allí aprenden geografía, historia, matemáticas, lengua indígena, portugués, ciencias y la educación física, con profesores indígenas y otros que no son nativos.

Después del almuerzo, algunos indígenas se van a la parte de atrás de sus casas, para aliviar el calor (con ese fin fue construida la plancha), otros se quedan en la sala viendo televisión o también se van a descansar con la red, llevando a los hijos menores o a los nietos. Las mujeres, por su parte, en la tarde pueden ser vistas hablando en frente de alguna casa o de la propia. Cuando alguien se acerca para saber alguna cosa relacionada con la aldea, ellas se muestran tímidas y procuran hacer algún oficio, ya sea barrer o dar de comer a los hijos, lo que da ventaja. Según los relatos de una joven indígena, *deben sorportar a los desconocidos*.

Durante la noche, el movimiento es poco, principalmente cuando no hay cualquier fiesta por ahí. Se observa que las personas caminan hacia la casa después de haber ido a la farmacia a buscar la medicina para el niño o de hablar con alguien. Todavía es común que los más veteranos se queden hasta tarde comentando o resolviendo algún problema que pasó en la aldea, pues, como lo afirmaron los líderes, con el territorio demarcado la gente no puede salir tanto, por ejemplo, solo para cazar en las noches.

En una de sus conversaciones, esos comentarios con respecto a la tierra autóctona también fueron expuestos por los caciques, que actualmente son tres, al recordar como era el territorio de los Assurini antes de que tuvieran contacto con los blancos:

*Toda esa área, en general, era de los Assurini... Y todo el mundo era nuevo, no tenían parada segura. Entonces vinieron los indígenas Pacajá, pasaron por Cametá, vinieron para aca... los invasores también vieron, vieron también, lo hicieron basados en los indígenas... Ahí, cuando les quitaron un pedazo de la reserva... también fue tiempo para una dictadura militar, que impidió la demarcación. Entonces Tucuruí y Cametá sería toda nuestra área...*

(Karoa Assurini, 3º cacique de la Aldea de Trocará, entrevista realizada el 22/04/2004).

Antes de eso, lo cotidiano de los Assurini (ver fotografía 14) es levantado sobre las cuestiones sobre el pasado y el presente. Sin embargo, los indios también

saben que el futuro es inevitable y la introducción de varios elementos de la cultura brasileña también, como resultado de la asimilación y reproducción de los símbolos y las prácticas culturales adversas a la tradición indígena.



Fotografía 15: Cotidianidad en la aldea.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.

#### 4.1.12. El presente de los Assurini en la nueva aldea

Es interesante observar como el grupo autóctono que Assurini modificó durante el proceso del desarrollo de la zona, porque hacen una demostración de las vicisitudes que la sociedad ha causado para su ambiente durante el día a día. En este devenir de hechos, los indios perdieron algunas costumbres y los rituales en los que había participación de la vida de pareja y las actividades chamanísticas de este pueblo.

A través de estas construcciones sociales, el contacto incrementó las necesidades de cada uno... *Este estado de cosas... Cuida empeorar, una vez el carácter asistencial es sustituido por una orientación empresarial (Damatta, 1978: 111)*. Este es el caso que específico de Assurini, la vida económica, hoy, ya es asumida con el mercado de Tucuruí.

Los cambios de los que eso puede ser notado en la vida de los indios, influye en los nuevos hábitos de alimentarse y las técnica que son reproducidas para la sobrevivencia del grupo. Es exactamente tal aspecto que también demuestra la desaparición en los poderes del chaman y en sus curas, porque mayoría pide la orientación médica, sin embargo, los indígenas mayores creen y se curan con las plantas medicinales.

De esta manera, la cura chamanística, antes, era una práctica normal de Assurini, está en caminos de desaparición, porque, con la muerte del curandero Nakawé, que era el intermediario entre lo natural y lo sobrenatural, los nativos soportaban la desaparición poco a poco de este ritual. De acuerdo con los informes de una de las directivas, los jóvenes están pidiendo las curas del blanco, desde entonces ser hombre de medicina es necesario para tener un talento y desarrollarlo, y con eso no consiguieron mayor calidad.

Para los indios mayores del pueblo Trocará, la imagen del curandero es recordada siempre debido a las incontables epidemias que llegaron a Assurini, y éstos fueron ayudados con el curandero que los siempre trató con las raíces del bosque. Cuando les preguntamos si extrañan las curas de los chamanes, la respuesta es afirmativa inmediata y desean tener otro curandero.

Sin embargo, con la introducción de elementos culturales de reformulaciones externas de sus sistemas sociales, la ilustración del curandero, de acuerdo con las declaraciones de unas directivas autóctonas, tienden a desaparecer poco a poco de las cosmovisiones Assurini, porque:

*El curandero, vemos eso... Prácticamente perdido, né, los permisos grandes de los conocimientos. Luego, también nos preocupamos en tal caso, porque quién comprender mayor cantidad del tema... De la religión son los mismos viejos. Sabía usted ellos sí... Los preparativos del curandero indio. Porque, vea ese tema del curandero bien,... Solamente preparan quién tener karowara...então, não adianta los jóvenes no quieren saber de esto. Luego, podemos bailar cómodo, pero nunca consigue llegar al karowara, como ellos aquí que ya tienen, también tiene...unos jóvenes están enfermos...*

(Akwapitinga Assurini de liderazgo autóctono).

Por lo tanto, puede ser observado eso, mismo perdió prácticamente, los talento o el karowara del mayor todavía pueden fundar el contacto con el mundo sobrenatural. Sin embargo, para el joven Assurini, es necesario contraer este talento, y por lo demás el karowara deja de comunicarse con el mundo natural de los naturales que tienen la posibilidad de establecer ese contacto intencional (Andrade, 1984/85: 123).

Todavía comentando sobre la importancia del talento o de los preparativos de un curandero con el propósito de conseguir un chamán, con eso, para establecer el contacto con el karowara, las directivas enviaron esto:

*(...) Participamos juntos, comunican el talento... Ellos nunca el lanzamiento ni un joven, porque la juventud...no sabe guardar aquellos saberes sagrados. ¿usted ve? Bien...porque no tienen los elementos ó por que no les interesa lo que han recibido,*

*né...tienen miedo de que los vean los otros jóvenes...Es una cuestión fuerte...é porque ellos aprovechan ciertas...características, que no quieren recibir de los padres.*

(Akwapitinga, líder indígena Assurini).

Por eso los indios mayores no tienen confianza en los más jóvenes para revelarles los secretos chamanísticos rituales, pues lo pondrían en riesgo con elementos jóvenes... *Haber sido gravemente llevado por la ambición en la educación de proceso o desviado del medio propio por las otras circunstancias, terminaron por ser marginados... Cuál el llegar una situación crítica sumamente y (Arnaud, 1989: 359) lastimoso.* Siendo así, dejaron acotado un ritual importante para la sociedad y la cosmología Assurini.

Además, en el grupo indígena Assurini también hay muchas fiestas, como uno de la chicha, de la flecha, del taquara, del twkasa y del caimán. Sin embargo, los indios sólo celebran el de la chicha, aquella comienza el 17 del mes de abril y van hasta el 20 de aquel mes. Las conmemoraciones oficiales son el día del indio, 19 de lo abril (fotografía 16), empiezan bien temprano y se extienden hasta altas horas del día.



Fotografía 16: Día del Indio - 19 de abril.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.

Entonces, el trabajo de las mujeres es sólo preparar la chicha de inajá, la fruta muy apreciada en la área norte, se usa en los rituales del pueblo Trocará, donde los hombres beben durante el día y la noche. Esta fiesta también coincide con el twkasa, donde Assurini construye una casa de paja, antes, porque bailan y cantan, de este modo atraen los espíritus dentro de la casa, Las mujeres no entran, sólo están cantando fuera para ayudar a los hombres.

En cuanto a la fiesta del caimán, dicen los Assurini, aunque muchos de ellos lograron pasar la prueba cuando niños, es una práctica ritual peligrosa, puesto que tenían que bailar y cruzar frente a los reptiles, bajo la pena de la muerte a veces.

En realidad lo que ocurre en el ritual del caimán, de acuerdo con los informes de los nativos, después de que atan la boca del caimán y lo ponen afuera, los hombres empiezan a bailar con algunas flechas que han preparado para esta fiesta. En cierto momento del ritual, los indios desenmascaran todos los secretos para el que está participando, en otras palabras, si la mujer es engañada o él o ella se han traicionado. Luego matan el caimán, lo preparan y lo comen esa misma noche.

Todavía mirando las fiestas que mencionamos antes, los mayores están tristes debido a la indiferencia de los jóvenes y recuerdan como antes, se realizaban



en el pueblo. Se escucha, también, las quejas de los caciques y de las mujeres mayores sobre el ruido en el pueblo viejo, lo una vez que a los jóvenes les gusta poner el sonido muy fuerte para si divierten el ruido de los automóviles y las motocicletas que se mueven, además en BR 156, Transcametá.

Antes de eso, algunos Indios decidieron construir otra aldea, en otras palabras, en el decir de los Indios, un nuevo pueblo que fue denominado por ellos Oruritawa, que revelan la nostalgia de los Assurini, cuando todavía vivían en cabañas tradicionales. Los indios viejos de Trocará dicen que la facilidad del desplazamiento para la ciudad de Tucuruí de los jóvenes contribuye para generar muchos problemas para la cultura Assurini. Uno de ellos, es que algunos indígenas terminan bebiendo alcohol se emborrachan y fuman marihuana en el pueblo, son responsables de la violencia y la desobediencia a los mayores.

Esa vuelta al pasado, la justificación también construir la nueva aldea, es para mantener las tradiciones, pero desarrollar las nuevas formas simbólicas para dar el énfasis a la identidad Assurini, también respecto a los valores y los compromisos de este grupo autóctono. De este modo, presente y pasado se construyen en lo cotidiano de los indios Assurini, en el pueblo Trocará, donde las contradicciones y las divergencias oscilan constantemente.

#### **4.1.13. Las casas tradicionales de la aldea Ururitawa**

El nuevo pueblo denominado por los indios Ururitawa (ver fotografía 17) sorprende para quién la visita por primera vez, porque la mayoría de las construcciones tiene características tradicionales. Es decir, techos y cubiertas de paja que recordaban el primer pueblo, cerca del río Tocantins.

De esta manera, el pueblo Ururitawa está ubicado al sur, limita por el oeste con la tierra autóctona Trocará. La aldea Oruritawa está ubicada en un camino difícil en ese momento del invierno. Sin embargo, para llegar al nuevo pueblo los Indios tienen que tomar la Transcametá hasta una ampliación que llega hasta una granja de nombre San Francisco (ver fotografía 18), donde el automóvil que toman los Assurini

para y los Indios dan la bienvenida a las personas (ver fotografía 19) que tienen el cuidado de la granja.



Fotografía 17: Aldea Ururitawa (Aldea nueva).

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.



Fotografía 18: Hacienda San Francisco.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.



Fotografía 19: El equipo de Indígenas y el de investigación.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2003.

Después de una rápida pausa, los nativos dejan el automóvil en este lugar y siguen, durante dos horas, por un camino de acceso difícil (fotografía 20), en el cuál es necesario surgir y bajar, pasar un poco deriachuelos y un bosque cerrado (21 de fotografía). Sin embargo, para los Assurini, el problema más grande es la existencia de una granja que dificulta su viaje para sus tierras. Esta queja de Assurini es demostrada fácilmente cuando se observa el área, porque en los límites de la tierra autóctona hay, al menos, seis granjas que impiden el paso de los Indios a la aldea Ururitawa:

*(...) Realmente una vez había eso... Lo sepa... Queríamos pasar... Pero, el propietario de una de las granjas aquí dijo que asustamos a los ganado vacuno... Entonces, hablamos... Hablamos para pedir que pudiéramos pasar por nuestras tierras... Luego hasta eso habíamos contratado y nosotros logramos conseguir que nos dejaran pasar... (Waitá Assurini).*



Fotografía 20: Camino de difícil acceso.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2002.



Fotografía 21: Bosque cerrado.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2002.

El problema del viaje para el nuevo pueblo fue resuelto realmente, sin embargo, Assurini necesitan los objetos que llevan a la nueva aldea y que han dejado sobre la cerca de la granja, descansan y bajan con el equipo para continuar el camino.

En la entrada del pueblo Ururitawa, ya encuentra una plantación de mandioca brava (ver fotografía 22) que involucra a todos en el nuevo pueblo. Cuando está yendo a todavía traspasar mayor cantidad la zona, las nuevas construcciones enteras son observadas en el viejo estilo tradicional que/ ellos recuerdan (ver fotografía 23) comunal alberga. Sin embargo, hay que hacer la caminata porque el pueblo ser verificado que en las casas sólo viven los núcleos familiares, a pesar de ser lejos la región hacia dentro de la selva, donde fue construida la aldea.

Ahora, existen solamente cuatro familias instaladas, Kajuangawa y el cacique en el nuevo pueblo mientras que el Karma, Sakamiramé y los caciques se alojan en el pueblo viejo para guiar los jóvenes y las directivas. En este juicio, el diario de los indios más mayores es casi similar hacia él de la sed de pueblo, porque practican la

búsqueda, el trabajo, el cultivo de la agricultura, coleccionan algunas frutas y pescan, sólo no extrañan el sonido muy alto que al más nuevo le gusta escuchar:

*(...) ella no da para serlo... El sonido es muy fuerte aquí... Pusieron que para hacer la fiesta, bailar y beber, pero perturba quién no quiere escuchar... Por lo tanto, decidimos hacer otro pueblo para no escuchar mayor cantidad que el alto toca y dejar las necesidades para escuchar a quién... Allí pueden escuchar el sonido ahí en el pueblo viejo... (Iara Assurini, residente del Aldea Ururitawa).*



Fotografía 22: Plantación de yuca brava.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2002.



Fotografía 23: Casa construída al estilo tradicional.

Fuente: Investigación de campo. Archivos / Ludetana. 2002.

Puede ser dicho que, una de las razones para la construcción del nuevo pueblo es el sonido y la bebida de los jóvenes. Sin embargo, este escape repentino, es decir, el turno al pasado de un pueblo que practicó algunos rituales tradicionales está relacionado con las transformaciones del contexto cultural de Assurini. La construcción del ferrocarril, la implantación de la central de energía hidroeléctrica de Tucuruí y la inauguración del Transcarnatá de autopista son el vértice de un contacto que tenía un balance sumamente negativo para el Assurini como grupo natural, a pesar del intento de adaptación para el nuevo paisaje social gravado por la sociedad brasileña.

De este modo, el regreso para el pasado no conecta la pérdida de la tradición, pero, para el mayor, puede ser el reutilización de las maneras simbólicas, de los valores y los ritos actualmente, porque los hombres producen y reproducen algunas formas culturales en la sociedad para vivirlos en el diariamente.

De ese modo, la búsqueda de los mayores, para la interacción social trata de mostrar la resistencia cultural de Assurini, una vez más a la tecnología moderna

previendo el final cercano de esa vida ritual abundante... *Pocos en los que están interesados aprendiendo los ritos... Son de este modo, exactamente los ritos, los que han constituido una de las razones principales para el trabajo en el pasado tal vez, son apuntados para el civilizado de la zona... Como el factor principal de la producción indígena débil...* (Melatti, 1978: 346).

Siendo así, con el desarrollo de la zona, el decrecimiento gradual de los elementos culturales de Assurini puede ser observado, visto que el desarrollo y los invasores pasaron no solamente retirar los bienes materiales, pero para manipular los naturales y el su inmenso uno y diversificado imaginario cultural.

Observando la vida en el Aldeia Ururitawa, también se justifica las razones escuchadas que puedan proteger el territorio o el ambiente de los invasores, debido hace 3 años, en la concordancia con los informes, se trató de invadir el territorio indígena para cortar madera:

*(...) Lo es, éramos saber... Fueron a decir... Comentar que había invadido el territorio Trocará... Allí era cuando esperamos para ver el lo que hicimos... Entonces, los caciques, las directivas... Toda la tribu... decidieron quedarse mirando... De guardia, por la noche... Esperamos para ver si eran invasores siempre... Entonces/luego, si se descubre alguno, nosotros sacamos el hombre fuera de la área indígena... (Akwapitinga Assurini de liderazgo autóctono).*

De esta manera, también hay una preocupación con las invasiones en el Territorio Assurini que continúa siendo el escenario de algunos intentos frustrados de locupación de un área protegido por la ley. Sin embargo, a pesar de lo demarcado, la tierra autóctona todavía despierta la codicia de muchas personas de la zona y de lugares distantes. Eso transcurre mientras los mayores están preocupados no sólo por la conservación de la memoria tradicional, con un ambiente que les permita vivir y sobrevivir, sino además se preocupan por el atrofiamento o la pérdida de sus producciones culturales, sociales, económicos y rituales.



De este modo, las perspectivas que son expresadas hoy fueron habladas ya en el pasado de Assurini, cuándo era también observar esto:

*Para los miembros de la sociedad más grande los indios deben ser exterminados porque son salvajes. Frecuentemente éstos están fingiendo bajo otra forma: los Indios deben ser civilizados; es decir pierden el control de sus naciones, son recogidos en un campo, dónde si gira imposible la continuación su existencia como las personas. Estos deseos de extinguir los bastiones salvajes...son determinados por un mismo objetivo: a apoderarse de la tierra ocupada por las tribus indígenas. Y cuando esto se hace la realidad, cuando el delantero de expansión toma la posesión de las naciones tribales, la extinción de los indios es consumada. El bosque extenso es el medio tradicional de la producción. Separado de ella es vulnerable por las razones expuestas, si se eliminan la segregación en el sistema económico dominante, los indios no tienen otro recurso o más lo uno de son girados dependiente de un proteccionista de organismo o de si reducen a una población miserable y apática. Frecuentemente, qué ser más serio, estas dos cosas ocurren comités (Damatta & Amperio; in Laraia, 1978: 111 - 112).*

Siendo así, la inclusión de Assurini en el ingreso neto de la relación social de la sociedad brasileña era adeudada a las acciones, las prácticas e ideales de un sistema económico, político y cultural que enviaron algunos grupos autóctonos de la zona. De eso ordena cosas afuera, la fotografía de la vida y del diario de Assurini, es mostrado casi igual hacerlo al de los blancos que tratan de influir en la cultura de este pueblo nativo. Sin embargo, es verificado que eso entra en el mayor en el que la perseverancia de las ciertas prácticas culturales se queda quietas, por lo tanto reelaboram la vida social, las costumbres que tratan la identidad de Assurini.

## **4.2. OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y RESUMEN DEL DIARIO DE VIAJE Y DE LA CONVIVENCIA EN LA ALDEA DE LOS ASSURINI DEL TROCARÁ**

**En 2002** - A las 21 horas del 15 de diciembre de 2002, partimos de Belém hacia la unidad terminal de Rodoviário. El tiempo previsto para el viaje hasta Tucuruí era de 6 horas; sin embargo, hubo una demora de dos horas, porque había un accidente en la carretera. A las cinco de la mañana, en la unidad terminal del pueblo de Tucuruí, esperamos el automóvil dado por la alcaldía municipal de Tucuruí. Éste nos llevaría al pueblo autóctono de los Assurini. A las 7:50 salimos de Tucuruí para viajar al pueblo por la vía Transcarnetá, que quedaba a 24 kilómetros de camino, es decir, a casi media hora.

Dentro del automóvil se da una conversación sobre los indígenas quienes, al parecer, tienen desvíos sexuales (éste es el término usado para referirse al homosexualismo). Este hecho se está dando en las proximidades del centro urbano de Tucuruí. Junto a esto, se habla de un comportamiento social y económico frecuente en la zona, pues al parecer los nativos, después de vender los productos, beben demasiado y tienen problemas para regresar al pueblo de los Assurini.

Según el conductor del automóvil, en el pueblo de los Assurini, las actividades económicas principales son la pesca, la venta de frutas y la cría de ganado vacuno. Por lo tanto, la oficina general del turismo de Tucuruí desarrolló un programa en el pueblo para dar apoyo a estas actividades.

Al conocer la entrada del pueblo, con toda tranquilidad, se tomaron las primeras fotografías. En ese momento venía una camioneta en sentido contrario. Es ésta venía el médico de turno del pueblo, quien se desplazaba para Tucuruí. Más allá se encontraba una casa de paja cerca al puente del río Trocarazinho, por el que se tenía acceso al pueblo. Continuamos el camino y fuimos recibidos, en calidad de investigadores, en la casa del jefe indígena, el señor Ernestino.

Fue notorio que el pueblo que conocimos parecía una villa, conformada por casas de mampostería construidas por los grupos de la Compañía Habitacional (Companhia de Habitação - COHAB) durante los gobiernos de Hélio Gueiros, Jáder

Barbalho y Almir Gabriel. Esto fue una sorpresa, sobre todo para quienes esperaron ver casas de paja. Entre todas, la única que estaba construida en madera era la del jefe indígena, en la que se encontraba Samuel, un antropólogo, y Puraké, un indio que era representante de la comunidad nativa en la Fundación Nacional del Indígena (FUNAI).

Después de que hablaron, el señor Ernestino y Puraké se comprometieron con a salir con Samuel. Sin embargo, antes de irnos, Puraké le pidió a Sawataria, una indígena adolescente que estaba cerca, que nos guiara hasta el pueblo. Así fue. El equipaje de dejó dentro de la casa.

**En 2003** - A las 8:20 dejamos el pueblo viejo para ir al nuevo, en un camión de dos indígenas y acompañados de Wirá. Pasamos junto a los ríos Trocará y Tamatwera. A las 9:45 nos bajamos del camión y pagamos el pasaje, para seguir el camino a pie. Debíamos caminar una distancia aproximada de dos kilómetros, en la que debíamos bajar una pendiente y subir otra.

Al llegar al pueblo nuevo tuvimos una reunión con las directivas, con la intención de pedirles permiso para volver otras veces y, de trabajar en los talleres de alimentación alternativa y manejo de basuras. También se hablo sobre las necesidades de mejorar el acceso al nuevo pueblo, finalizar la construcción de los corrales, reafirmar el contrato con el Movimiento social Integrado del Palacio del Gobierno (ASIPAG), y asegurar un aprovisionamiento de un microsistema que proporcionara agua a la Oficina de Ciencia, Tecnología y el Ambiente (SECTAM), por medio del general ejecutivo.

Entre el medio día y la tarde regresamos a pueblo viejo. Nuestra preocupación en ese momento era con el clima, porque si llovía, la autopista sería intransitable y tendríamos que dormir en el nuevo pueblo, conocido como la cuna de los mosquitos.

A las 17 horas, ya de vuelta al pueblo viejo, Purake nos invitó al lago en el que pescan, que está a dos kilómetros de la casa del puesto indígena. Él nos dijo, "*no se vayan a bañar que está muy sucio*". A pesar de la suciedad, el sitio es hermoso.

Luego visitamos nuevamente la escuela para filmar el aula que estaba a cargo de la profesora Paturina, sus alrededores y el puesto médico.

**En 2004** - A partir del siguiente lunes comenzaría la segunda visita a los dos pueblos. Pensamos en elaborar un ciclo de talleres, en el que se elaboraran proyectos que suplieran las necesidades y la intranquilidad de los indígenas, así mismo que ayudaran al mejoramiento de la producción artesanal. Al llegar, notamos que todos querían que compráramos sus productos, tales como collares, anillos, lanzas y rascaderas, entre otros.

Al caer la tarde, conversamos con el representante de la Fundación Nacional de la Salud (FUNASA) y allí encontramos a Wanderléa, una profesora indígena y a Raimundinho Sawarawia, una de las líderes jóvenes del Consejo Distrital y trabaja en FUNASA. Ellos nos propusieron llevar el equipaje al pueblo, así que todos los días íbamos a quedarnos en Tucuquí. En la segunda visita nos alojamos en la aldea, con lo cual consolidamos algunas bases que sería de gran importancia para los indígenas.

**Observación sobre el medio ambiente Assurini** - durante nuestra convivencia con ellos, percibimos que había gran cantidad de mangueras (de plásticos usadas para captar el agua), mucha basura, plástico y papel en las proximidades de las casas. No había ningún recipiente o depósito apropiado para la basura. Al respecto, surgió la idea de hacer un esfuerzo y conformar un colectivo

**Observación de los recursos ofrecidos por la naturaleza y que podrían ser reutilizados:** observamos que una grande cantidad de frutas y otros recursos de la naturaleza se desperdiciaban. Se sugirió hacer un taller de la alimentación alternativa y la confección de material didáctico con **frutos secos, cascaras, fibras, cocos, madera, semillas, cordas, tintas, etc.** El trabajo de los profesores usando los recursos de la naturaleza como material didáctico serviría de motivación para las familias del pueblo iniciare un trabajo de reutilización de los recursos naturales.

**Observación sobre el calendario de vacunas:** se encontró que en la pared (estaba pegado) el control de vacunación de los niños del pueblo.

**En 2005** - Allí sentimos emoción de empezar la caminata, pues por mucho tiempo ese tema era exclusivo de los antropólogos. Con certeza se comete una falla, pero a partir de esta se adquiere experiencia sobre el tema indígena. Sin embargo, este último se involucra con los temas ambientales, la educación y el ambiente, lo

cual favoreció la estructuración del estudio y subdivisión en dos ejes básicos: el ser humano y la naturaleza. Esto integró a los indígenas y a los no indios, a los bosques densos y a las zonas degradadas, a los ríos, la tierra y toda riqueza mineral. En estos ejes se integra una parte de diálogo, con la que se logra una interacción y un acercamiento a la realidad de esa comunidad.

Era necesario acompañar ese proceso de relación entre el ser humano y la naturaleza. Esto último precisamente para comprender como la educación puede tener éxito en el cambio de esta relación, por ejemplo, en el manejo de las basuras. A pesar de los contactos y las proximidades urbanas, los recursos del bosque se están conservando, lo que ha sido consecuente con el estilo de vida del Assurini y destaca la búsqueda que están haciendo fuera de la aldea vieja.

Una mirada más profunda a los Assurini favoreció la reorganización del proyecto. Conversamos con el señor Sr. Eimar, quién es el administrador de FUNAI, siempre amable y ético, y nos dio una idea para empezar a realizar el trabajo. Era importante lograr entrevistar a los secretarios municipales de salud, educación y ambiente de Tucuuruí, teniendo en cuenta que los Assurini usan esos servicios.

Se necesitaba de más información cuantitativa y cualitativa para continuar con el estudio. Lo interesante es que cada uno de los adultos quería hacer su contribución. Cuando alguien hablaba en la lengua nativa, rápidamente otro hacía la traducción simultánea a portugués. De esta forma se pudo escuchar, observar y aceptar cada uno de las observaciones. Este fue un día de conversación con los caciques, los líderes y los investigaciones en la casa del jefe del puesto indígena, de la cual se hicieron documentos.

También observamos con cuidado como era tratados la mandioca, el arroz y el coco, que eran una ayuda de la FUNAI, quienes saben que les falta y que quieren los indígenas.

Las orientaciones dadas por Kaju a los líderes son logradas. Sin embargo, los jóvenes están causando mucha tristeza al pueblo, debido a que están causando problemas con la embriaguez y el ruido. Un ejemplo de esta situación se ve en las proximidades de Tucuuruí, en la autopista de Transcarnetá, que a pesar de que queda a cinco kilómetros del pueblo, se escucha el ruido de motocicletas y camiones. Además, la autopista está en condiciones deplorables.

Al visitar a los indígenas Assurini, ellos ya no se quedaban quietos mirando por las ventanas como la primera vez que fuimos. Ahora todos iban a nuestro encuentro, nos abrazaban y nos ponían a los niños en las piernas. Nos brindaban sus artesanías y nos pidieron dinero.

Nos recibieron dos personas, quienes eran el cacique Kaju y su esposa. En el cuarto día, durante la estancia en el pueblo, ya estábamos de regreso para continuar con el trabajo. Nos sentamos como en una ronda con los caciques Karol y Pedro. Todo teníamos curiosidad, pero estábamos quietos, en una rueda con los caciques. Esta vez, Ernestino almorzó con nosotros y, nos brindó muchos conocimientos e información valiosa sobre los Assurini. Él ha estado presente y nos ha aportado en todos los momentos del trabajo.

La otra visita la realizamos durante las festividades del 19 de abril día, día del indígena. Esta fecha es muy representativa para su cultura y, para nosotros como investigadores, es una demostración de que sus raíces están llenas de energía y vitalidad. El final del día lo empleamos para preparar los detalles que serán descritos en el capítulo IV.

Las descripciones hechas muestran los obstáculos y las alternativas metodológicas encontradas. Lo que para unos es difícil considerar la vivencia de día-a-día como una metodología, para otros es una mejor elección desenmascararla para entender mejor los modos de ser y de vivir de los Assurini de Trocará.

En el trabajo de campo cada minuto fue usado para identificar cualquier aspecto del acervo cultural de los indígenas Assurini, esto era un compromiso de nuestro trabajo. Además de conocer a todas las familias, que en total las conformaban 371 indígenas entre adultos y niños en los dos pueblos<sup>24</sup>, construimos un imaginario de vida indígena desde nuestra visión. En sí, desde un punto de vista personal, consideramos que llevan una vida pasiva, aburrida y estática. Todo lo que necesitan está a su alcance y logran lidiar con el clima. En casi todo momento viven en paz y disfrutan de un ambiente inocuo. No se enfrentan a problemas nuevos de manera constante, no están acostumbrados al cambio.

No era posible representar el paisaje natural de la primera aldea considerando que todas las casas están hechas de mampostería, a pedido de los mismos

---

<sup>24</sup> Esta información la proporcionó Ernestina, Jefe del Posto Indígena do Trocará.

indígenas tras la inauguración de Transcarnetá. Sin embargo, en la actualidad les incomoda el calor dentro de las casas. A su vez, exigieron al gobierno estatal que, por medio de sus acciones, fuera posible adquirir una balanza, dos corrales para proteger el ganado vacuno, dos motosierras y un tractor para la basura. Todo esto hacía parte de la negociación de uso de 9 kilómetros de reserva indígena. Todo esto pudo ser visto en la colección fotográfica que tenía el antropólogo Samuel, quien trabaja para FUNAI- Belém y nos ayudó a orientar nuestras ideas para la investigación. Fue observado que los indios deben tener a alguien que actué como un líder, quien se encargue de dar continuidad a todas las actividades. Por ejemplo, se hizo un jardín de verdura, pero dejaron de ponerle cuidado. Ahora están animados con los partidos (jugos) indígenas, que se llevan a cabo en junio. Ya los hombres están entrenando gimnasia en Tucuruí.

Todas las entrevistas y la información obtenidas durante las 4 visitas están en esta tesis. De éstas quedo la idea de una relación solidaria y de respeto entre el hombre y el ambiente, la garantía que la existencia de esta comunidad contribuye a la preservación por medio de la cultura, como un proceso educativo de sostenibilidad de los recursos naturales. El verde que existe está en la reservación, rodeada por las granjas y las praderas, pero vulnerables a la deforestación y a la acción de los madereros. En los ríos todavía se puede pescar, a pesar de que el más cercano a la aldea esté contaminado, gracias a la acción de la central de energía hidroeléctrica de Tucuruí.

No se cree que los indígenas sean incapaces, por el contrario, son fuertes y pueden responder a la amenaza por medio de la acción proteccionista de FUNAI. Este último debe comenzar a trabajar desde la autonomía y la competencia de las personas, para demarcar las tierras y hacerles cumplir la ley a los invasores. Se escogieron a los Assurini en las proximidades de la capital de Belém, entendiendo su modo de vida de la realidad ambiental de la Amazonia, para poder contribuir con la población indígena.

### **4.3. ENTREVISTAS REALIZADAS CON EL CAMPO CATEGORICO GRUPO MINORITARIO (INDIGENAS ASSURINI DEL TROCARA – hombres y mujeres)**

**Entrevista 1: sobre el movimiento emigratorio de los Assurini. El cambio de vida nómada por una vida sedentaria.**

**Pregunta: ¿Donde vivían los Assurini antes? ¿De donde vinieron? ¿Porque cambiaron sus casas de paja para casas de ladrillos? ¿Cuántos son hoy?**

**Respuesta de s1:** Tan pronto como llegamos al pueblo conocimos a Puraké, pero nos pidió que volviéramos al puesto indígena a las 19:00 horas, pues se había comprometido con otro investigador. Regresamos a la hora acordada para hablar con él. Nos contó que en 1957 vivieron a las orillas del río Tocantins, que queda a 2 kilómetros del pueblo. Luego, que en 1985 se trasladaron “más para adentro con las casa de paja”, las cuales fueron mejoradas cuando el Gobierno construyó la autopista por medio de la reserva ecológica. *“Quién empezó todo fue Hélio Gueiros y después continuó Jáder Barbalho.”* Purake dijo que *“el ingeniero vino para hacer el estudio y las casas estaban hechas de la madera y, después, de decidió que todo fuera hecho en mampostería. Por su parte, Almir Gabriel era quien debería terminar de hacer las 42 casas de residencia y, otros dos harían la escuela y el puesto médica”.*

**Entrevista 2: sobre si se iban a construir más casas para los indígenas siguiendo el modelo del gobierno.**

**Pregunta: ¿Cual es el criterio para se tener una casa familiar? ¿Les gustan las casas en el modelo moderno?**

**Respuesta de s1 -** Con respecto a las casas, Purake dijo que “todavía tenían 24 casas para hacer” por el aumento poblacional y que “ahora tenían a 14 indígenas casados”.



**Entrevista 3: sobre la nueva casa construida por el gobierno y porque esas casas poseen unas emendas de madera.**

**Pregunta: ¿Porque las casas nuevas son modificadas por los Assurini?**

**Respuesta de s1** - Cuando caminamos por el pueblo notamos que casi todas las casas tenían un “tirón de madera”, una especie de jirafa, una curiosidad. Cuando preguntamos sobre eso, Purake nos dijo que *“es la cocina, porque tienen miedo de que la pila se quiebre, entonces ellos comen afuera y después entran, mas a veces comen ahí mismo”*.

**Entrevista 4: sobre el número de casas, de familias y de individuos que viven en cada aldea.**

**Preguntas: ¿Cuántas casas hay en cada aldea y cuántas personas viven aquí?**

**Respuesta de s2** - Por nosotros vino un indígena joven que se llamaba Waremoa (también lo llamaban por su apodo Pepi). Le preguntamos cuántas casas había en el pueblo y cuántas personas conformaban la población. Al respecto, dijo que eran **42 casas**, en las cuales vivían **368 personas**. Durante los últimos dos años, la población había crecido en un 30%.

**Respuesta de s1** - En cuanto a las familias que ya instaladas en el nuevo pueblo, son ocho. Se están construyendo trece casas, un centro de salud y una escuela. A diferencia del pueblo viejo, en el nuevo cada casa solo protege a una familia.

**Entrevista 5: sobre la razón por la cual se construyó una nueva aldea Assurini.**

**Pregunta: ¿Por qué los Assurini desearon construir un nuevo pueblo? ¿Cual es la razón para cambiar de aldea?**

**Respuesta de s4** - Preguntamos por la razón de la construcción de un nuevo pueblo y nos dijeron que se debía al ruido y al aumento del consumo de alcohol, lo cual trajo más violencia. Sin embargo, nos aclararon que el territorio indígena volvería a pertenecer a Cametá, después de que se hiciera la demarcación territorial.

**Entrevista 6: sobre la manutención de la escuela en la aldea.**

**Pregunta: ¿Sobre el material didáctico y los libros escolares. Donde vienen y quién es que compra para la escuela Assurini?**

**Respuesta de s3** - Estuvimos en la escuela de enseñanza primaria (de primer a cuarto año). En ésta, de acuerdo con el régimen municipal de Tucuruí, trabajan 5 profesores y de ellos solo uno es indígena. De acuerdo con esta profesora (que no quiso se identificar), los libros y el material didáctico son dados por el Fondo de Desarrollo de la Enseñanza Fundamental (FUNDEF) como dotación. Ese fondo es un organismo del Ministerio de la Educación, Cultura y Deporto brasileño.

**Entrevista 7: sobre el calendario seguido por la escuela incluyendo fiestas y celebraciones de los indígenas.**

**Pregunta: ¿Como están distribuidas en el calendario escolar las fiestas y celebraciones indígenas? ¿Hay una fiesta Assurini particular celebrada durante el año escolar?**

**Respuestas acordadas entre s1, s2, s3** - Se les preguntó sobre las fechas conmemorativas, tanto a los profesores como a otros nativos. Nos respondieron que solamente hay un banquete el 19 de abril, que es la fecha de calendario en la que se conmemora el día del indígena.

**Entrevista 8: sobre la organización social y económica de la aldea actualmente.**

**Preguntas: ¿Que piensan las mujeres Assurini de los cambios en su aldea? ¿Les gusta o prefieren quedarse en la aldea antigua?**

**Respuestas de s4** - Entre las mujeres indígenas voluntarias para la entrevista encontramos Wirá, una señora indígena que hacia parte del **nuevo pueblo Assurini**. A partir de la entrevista con Wirá, se descubrió que existían **dos pueblos Assurini**, en vez de uno. Este nuevo pueblo es reciente y todavía está en construcción. Le preguntamos a Wirá el motivo de su mudanza y ella dijo que era "por el ruido". Luego le pedimos que nos acompañara a conocer el nuevo pueblo y estuvo de acuerdo.

**Entrevista 9: sobre las costumbres y la organización de las familias en la nueva aldea.**

**Preguntas: ¿De que viven las familias Assurini? ¿Que cultivan en sus tierras y como se dividen el trabajo?**

**Respuesta de s4** - Nos contó que ahí se sembraba mandioca, maíz, arroz y frijol, se vendía “bacuri” y “açai” y, se hacían embarcaciones. Con respecto a la división de familias, nos dijo que en cada casa vivían entre 3 y 4 personas.

**Entrevista 10: sobre si en la aldea hay carencia de alimentos (frutos, peces, etc.). Si los niños pasan hambre...**

**Preguntas: ¿Se pasa hambre en la aldea? ¿Que comen los indígenas además de alimentos de la caza y de la pesca?**

**Respuesta de s5-** Caminamos acompañados de algunos niños y de perros, de muchas miradas curiosas, entre ellas, la de Iracema, quien es la esposa del jefe del puesto indígena y se destacaba entre los demás por ser rubia y tener los ojos azules. Todo esto para los que eso parecía desafinadamente de mayoría allí ser rubio y tener ojos azules siempre. Ella había vuelto de Yaguapia, que quedaba a aproximadamente a 5 kilómetros, en dónde acaba de lavar ropa. Después de continuar la visita, ella nos informó que en la zona había muchas frutas, entre las que se encontraban la bacaba, el castaño, el uxi, el mango y la ciruela.

**Entrevista 11: sobre la creación de ganado por los indígenas y el origen del ganado.**

**Preguntas: ¿Como los indígenas introdujeron en sus costumbres la creación de ganado? ¿Donde viene el ganado? ¿Todos se benefician de la producción?**

**Respuesta de s5** - Se le preguntó a un indígena (no quiso se identificar) sobre la existencia de la reproducción de ganado vacuno en el pueblo y nos informó que solamente tres indígenas tenían en control sobre esto y uno de ellos era empleado de la FUNAI (Fundación Nacional del Indio). El sueldo se gana a partir de la adquisición de ganado vacuno.

**Entrevista 12: sobre la construcción de corrales para el ganado a los alrededores de la aldea.**

**Preguntas: ¿Quién construye los corrales para el ganado? ¿Donde vienen los recursos financieros? ¿Hasta cuantos ganados se puede crear?**

**Respuesta de s1** - También se habló de los corrales. Dos ya se habían empezado a construir, pero estaban inconclusos. El tercero no se había empezado a hacer. Puraké afirmó que “ya se ordenó la construcción de la última parte”. Con respecto a la reproducción de ganado vacuno, Puraké informó que no se puede tener más de 100 cabezas por persona, pues con eso se evita la creación de más praderas y, por lo tanto, la deforestación.

**Entrevista 13: sobre la hierarquia indígena entre los Assurini. El orden de las liderancias.**

**Preguntas: ¿Como están representados las liderancias en la aldea Assurini? ¿Y cual es la edad de los líderes?**

**Respuestas de s1** - En cuanto a las directivas, aclaró que hay 3 caciques: Carol, Pedro y Cashew (éste último es el más importante). El liderazgo está compuesto de 3 caciques, y todos son del nuevo pueblo. Ellos son Carol, con 72 años y es el mayor, y Cashew, con 65 años. El más respetado es Pedro.

**Entrevista 14: sobre que tipo de material didáctico se utiliza en la escuela y se la profesora enseña en lengua Tupi.**

**Preguntas: ¿Que material didáctico se utiliza en la escuela? ¿En qué lengua se presenta el material didáctico a los alumnos?**

**Respuesta de s6** – Cuando regresamos a la escuela en la tarde, Ana Claudia, la profesora indígena, ya había regresado de la vila de Tucuruí. Además de tener la oportunidad de hablar con ella, pudimos conocer a su hija de un año. Ella se llama Paraiwtyra (éste es un nombre indígena que significa flor azul.) Con respecto a la escuela, ella nos dijo que el material didáctico estaba en portugués y que el Ayuntamiento de Tucuruí proporcionaba el refrigerio, que era preparado por un indígena. Se le preguntó si hablaba Tupi y respondió que no. Cuando se investigó

sobre la carencia de material en la escuela, ella sugirió que podíamos colaborar con pintura, hidrocor, revistas y tiza, cuando volviéramos de visita.

**Entrevista 15: sobre la participación de los Assurini en la economía local y regional.**

**Pregunta: ¿Los indígenas comercializan sus cosechas para ayudar la economía de la aldea?**

**Respuesta de s1-** En cuanto a la economía, en el mercado de Tucuruí comercializan açáí, bacuri y peces. Además, venden castaño, acará y camote. Según Purake, "aquel verano vendieron mucho".

**Entrevista 16: sobre la preservación del medio ambiente por los Assurini.**

**Pregunta: ¿Como hacen los Assurini para preservar el medio ambiente?**

**Respuesta de s1-** Purake informó que los indígenas ejercen un rol de fiscalía en la preservación de la zona, y que no extraen ni madera y ni oro.

**Entrevista 17: sobre la creación de aves en la aldea.**

**Pregunta: ¿Los Assurini platican la avicultura?**

**Respuesta de s1-** Sobre las granjas, él dijo que existían seis en la zona a saber: Sacamiramé, Toriguaia, Caju Angaua, Pitinga y Sauaraieira. Hablando del nuevo pueblo, su nombre en Tupi es Ururitawa .

**Entrevista 18: sobre la práctica de las tradiciones indígenas y de la artesanía en la nueva aldea.**

**Pregunta: ¿Los indígenas que viven en la nueva aldea piensan continuar siguiendo sus tradiciones o prefieren una aldea más moderna?**

**Respuesta s1-** En éste nuevo pueblo Assurini se debía construir una casa de arte, una de baile (Tucasa), y uno de música (Tecataua). Por ahora están decidiendo

sobre quiénes van a seguir viviendo en el pueblo viejo y quiénes se van para el nuevo.

**Entrevista 19: sobre la práctica del chamanismo o el arte tradicional de curar las enfermedades por el chamán.**

**Pregunta:** ¿Los Assurini aún practican el chamanismo? ¿Quién es el chamán?

**Respuesta de s1** - Por otro lado, sobre los curanderos nativos, dijo que el último había sido Einocanaué, quien murió de una mordedura de serpiente y que era su padre. Desde ese entonces no ha habido otro.

**Entrevista 20: sobre la acogida de los Assurini a indígenas de otras etnias en la Aldea.**

**Respuesta de s9** - Conversamos con el señor Raimundo (cuyo nombre indígena es Tamatakameu), quien es propietario de la casa de paja que inicia al pueblo viejo, cerca del puente del río Trocarazinho. En realidad, él es un indígena Tembé que vive en el territorio Assurini desde el 8 de septiembre de 1996, de acuerdo con lo que él nos dijo no tiene problema de vivir en medio a los Assurini porque es Tembé.

#### **4.4. ENTREVISTAS REALIZADAS CON EL CAMPO CATEGORICO DOMINANTE (REPRESENTANTES DEL ESTADO)**

**Entrevista1: sobre las enfermedades más frecuentes (Participante: funcionario de la Funasa-Fundación nacional de Salud).**

**Respuesta de s7** - Durante nuestra visita al puesto médico - hablamos con un miembro del grupo de auxiliares de enfermería<sup>25</sup>. Éste nos informó que la gripe era la enfermedad más frecuente, pero que también se presentaban muchos casos de micosis, que según el agente de salud, es transmitida por animales.

**Entrevista 2: sobre la prevención a la salud de los Assurini– preguntamos si existe vacuna y método contraceptivo.**

**Pregunta: ¿Cuales son los tipos de asistencia a la salud que los Assurini reciben de la Funasa? ¿Como hacen para el controle contraceptivo? ¿Las mujeres Assurini desean siempre tener niños o evitar los embarazos?**

**Respuesta de s7** - Según el auxiliar de enfermería, "todos los niños están con la vacunas al día". Al preguntarle sobre cuántas personas vivían en el pueblo, nos respondió que eran 368 habitantes. También informó que las mujeres, con una edad promedio de 14 años, ya están embarazadas, pues no es permitido el uso de métodos anticonceptivos. Al respecto, el grupo se encarga de "dar la orden para que se tengan niños".

**Entrevista 3: sobre la enseñanza de la lengua indígena en la escuela Assurini.**

**Pregunta: ¿En qué lengua la enseñanza escolar es transmitida a los niños Assurini?**

**Respuesta de s8** - En la escuela, se entrevistó a la profesora **no indígena**, que se llama Vanderléia: Si en la escuela los niños aprenden en lengua indígena (lengua

---

<sup>25</sup> Según el auxiliar, el grupo va todos los miércoles al pueblo.

Tupi). Ella dijo que si, pero que realmente desde hace más o menos dos años solo se enseñaba portugués. Los estudiantes hacen hasta cuarto grado en el pueblo, y luego, por la sugerencia del jefe indígena, hacen de quinto a octavo grado en la ciudad de Tukuruí. Con esto no solo se busca la integración de los indígenas con jóvenes que no lo son, sino que en cierta medida disminuye la discriminación.

**Entrevista 4: sobre el programa escolar del Estado para la Escuela Assurini (Participante: La Secretaria de Educación de Tucurui, responsable por la enseñanza en las escuelas indígenas y no indígenas de la región).**

**Pregunta: ¿Como usted desarrolla el programa de la escuela indígena? ¿Y cuales son las perspectivas de mejoría de la escuela indígena de los Assurini del Trocará?**

**Respuesta de s9 -** *Mira, la escuela, nuestra escuela indígena... ella es una escuela muy pequeña... tá... y...tenemos un número creciente de niños indígenas... esta escuela que para la cultura del mismo indio, es una escuela... La escuela indígena, es una escuela que no se conserva bien. La gente a veces, la dibuja un día, y al otro día, está toda rasgada toda y de su cultura no se diga. Por más que la gente haga un trabajo, no tiene porque ser diferente. Ahora, mismo, nosotros estamos con el material, por hacer una reforma, estamos esperando... é, é... para detener la lluvia, para comenzar una reforma lá... é...para ver si mejoramos el aspecto de la escuela (Profª Irene, Secretaria Municipal de Educación de Tukuruí-Pará).*

**Entrevista 5: sobre la asistencia pedagógica y las relaciones humanas (escucha, apoyo, resolución de problemas de la escuela).**

**Pregunta: ¿De que manera la Secretaria de la Educación de Tucurui tiene dado apoyo pedagógico a los Assurini del Trocará, ya que la distancia geográfica es un obstáculo para el dialogo, la resolución de problemas y la atención a los indígenas? ¿Por qué no se crea un Núcleo de educación más prójimo de la Aldea?**

**Respuesta de s9:** lo que se observa en la cultura de los pueblos indígenas es el mantenimiento de un solo espacio escolar. Y cuando se cuestiona la posibilidad de creación de un núcleo de educación escolar indígena en el distrito municipal que no



competite a esa realidad dónde se tiene simplemente una escuela, según el informe de la Secretaría:

*Pienso que la gente trabaja bien con la Asesoría Pedagógica. Porque está en el distrito municipal de Tucuruí, sólo tenemos la escuela... Assurini... Es sólo una escuela... y... para crear un núcleo. Si tuviéramos más escuelas... diría que hasta... lo justificaría. Pero, como sólo tenemos una escuela indígena, creo que el trabajo de la Asesoría Pedagógica, realmente consigue meditar, aquellos en condiciones de perspectiva... tenemos así... una relación muy buena... cuando la gente... tenga algún problema con algún indio... dirigimos el documento, se llama... é...al personal de la escuela indígena. Se ayuda inmediatamente, usted sabe. Entonces, creo... no sé... que... habrá ninguno, sobre todo porque los indios y vienen aquí todos los días, dado la distancia... de la escuela, las aldeas para acá, todos los días ellos están aquí en Tucuruí.*

El Secretaría Municipal de Medioambiente de Tucuruí desarrolla un trabajo con los indios Assurini. Hay un Programa de Medioambiente que trabaja en sociedad con la Secretaría de Agricultura. Según Sr<sup>a</sup> Wilse Casa Nova, el programa involucra las escuelas y la comunidad entera, así como sus valores, el conocimiento de la cultura, mostrando la importancia de la preservación del medioambiente. Además con los indios, se ha podido trabajar más con respecto a la caza y la pesca, medios de supervivencia, porque, a veces, pescan y cazan para la venta. Entonces, se ha buscado mostrar la importancia del uso de actividades de la caza y de la pesca como el medio de supervivencia, para evitar que en un futuro estén sin esos productos.

La Comunidad está entendiendo la relación de los estudiantes con los maestros que trabajan en la aldea, pues es excelente, porque el maestro no sólo trabaja, también viven en la aldea. En cuanto a la relación de los estudiantes con los maestros de cinco a ocho series que vienen de afuera de la aldea para dar la clase en la escuela, también fueron identificadas como buenas y “sin mayores problemas.”

Sobre el resultado de los trabajos producido por el estudiante indígena, no fue destacado ninguno, porque el estudiante indio que va a la escuela desarrolla actividades normales, como la participación en las Ferias de Ciencias, yincanas, y otras comunes a cualquier escuela con enseñanza orientada al estudiante no indio.

Lo que se observa es la dificultad para garantizar la especificidad y la diferenciación de las personas indígenas en el proceso educativo, porque a pesar de que exista un interés por parte de la Secretaría de Educación, falta apoyo y cualificación para dar atención a una realidad étnica, lingüística, histórica y sociocultural diferenciada.

## 4.5. LOS PERSONAJES DEL PROCESO ESCOLAR

### 4.5.1. Lo cotidiano de los maestros indígenas y no indígenas

*(..) Entiendo como está en el documento era una forma de integrar a los indios en la sociedad, entonces fueron obligados a hablar portugués. Era fácil para una persona que no conocía nada de la lengua, abandonarla, y enseñar introduciendo como parte de la cultura, su lengua. Los indígenas eran alfabetizados en 4 materias de nuestra lengua, portugués, matemática, historia y geografía, buscando la realidad. Pero todo dentro de nuestra disciplina (Iracema, el Maestro no indígena, la mujer del Jefe de la Posición Indígena).*

Las observaciones realizadas, bien como los análisis de las observaciones y entrevistas con los maestros indican la percepción de una serie de dificultades para la realización de la educación escolar indígena en los moldes de las formalidades presentados por los sistemas de educación. Posiblemente, la más grande de las dificultades está referida al uso del portugués como lengua materna para el trabajo pedagógico a ser desarrollado, lo que denota, inicialmente, una contradicción a los intereses de conservación de la cultura indígena y la transformación de la escuela en el área indígena como una escuela común, en otros términos, como el mantenimiento de una escuela blanca, conforme lo expresaba Weigel (2000). Fue observado, que en el caso de algunos profesores, según la observación abajo, la imposición del idioma portugués aparece como una necesidad para el desarrollo del trabajo, en la medida que es un canal para la comunicación entre el maestro y los estudiantes.

*Era el caso del que yo hablaba, era una manera de integrarlos a la sociedad nacional. Si entrara una profesora allí para hablar una lengua, incluso aprehenderán la lengua antes que las 4 series, ellos no tenían, no sabían... por ejemplo, en Munduruku,*

*cuando yo llegué ellos no hablaban portugués, cuando llegué en la mañana para buscar que tomaran una merienda, para ver si me ayudaran, fui de casa en casa y estaban dispersos. Por qué es y muy diferente aquí (Munduruku de Assurini). Ellos van para las rocas por la mañana, la familia entera, el padre, la madre, los hijos, van todos para la roca y era la hora en la que golpeé la puerta... tenía que volver para hacer fuego en la escuela, mi marido era entonces el jefe de la posición era una ventaja que tenía.*

Otra observación muy presente se refiere al carácter multifuncional del maestro indígena, una vez que él dirige las actividades del aula, también apoya las otras actividades con respecto al funcionamiento de la escuela, como la limpieza, la preparación de la comida, la atención a la salud, según la disposición:

*Todos, en cada área, todos los maestros de FUNAI asumirán todo, a saber... El servicio de secretaría, dirección, trabajo de... si llega a faltar alguien, psicólogo, coordinador, director, maestro, secretaria y sirviente, porque se hace comida. Tiene que dar tiempo para todo (...).*

*A algunos como les hablé. Cuando van a la oficina con la cuenta del gas, les digo para que gas, si hay leña. Nos preparamos para dar clase y después poner la cara en una estufa de la leña. Como estaba enrejado, quité la leña del borde de la casa porque tuve miedo ir hasta los arbustos, y abanicaba dejando sólo cenizas.*

*“...entramos, para trabajar, asumíamos todo, entra como maestro, psicólogo, coordinador, director, sirviente, todo.”*

Según los maestros entrevistados una gran dificultad se refiere todavía a la adquisición de la comida y los materiales escolares, según la disposición de la Secretaría:

*Hasta los años 93/94 aquí se daba la comida, después se transfirió para Tucuruí por qué tomaba bastante tiempo largo abastecer, allí permanecía y esperamos allí, llegaban los recursos de FUNAI. Hubo un año, por ejemplo, el año 87 que llegué allí, era comienzo de año lectivo, empecé conforme allí el año con el calendario escolar, en marzo y febrero pero no tenía material, no tenía nada. Hasta que ordenaron comprar allí. Cuando llegué allí era difícil, para empezar la clase cogía el lápiz y el lápiz se partía, tenía que coger la cinta adhesiva y enrollarla en los lápices de los niños para escribir alguna cosa (Secretaría Ejecutiva de Educación-Pará).*

Observamos también, en los discursos de la Secretaría que hay una completa desconexión entre las prácticas culturales de los nativos, sus costumbres y hábitos alimenticios, como se evidencia por el tipo de alimentación utilizada para la comida escolar:

*Era lo esencial, frijol, arroz y carne seca salada. Mandaban aceite, mermelada, galletas y chocolate.*

*El chocolate, aquéllos paquetes de chocolate, y también lo que tenía era mucha sopa de pollo.*

*Esta... ya viene preparada, lo único que tenía que hacer, era echarla en el agua para que hirviera.*

#### 4.5.2. Secretaría Municipal de Educación de Tucuquí

La Secretaría Municipal de Educación de Tucuquí incluye en su estructura orgánica una Asesoría Pedagógica de Zona Rural, responsable de las actividades escolares en el área rural. La Secretaría dividió el distrito municipal en dos segmentos de área rural: los que están en la carretera y lo que están en las islas. La Asesoría da consejo pedagógico a todas las escuelas del área rural.

La escuela indígena de Assurini es parte de las escuelas del área rural y recibe el consejo pedagógico de Secretaría de Educación de Tucuquí, se ha creado en 2001, en la administración del Dr. Parcival, el alcalde del distrito municipal. Esta escuela indígena no es adjunta de la escuela municipal, como normalmente pasa en el Estado de Pará dónde las escuelas indígenas se enlazan a las escuelas municipales de área rural, mientras no posean autonomía (Gonçalves, 2004). De acuerdo con la Secretaria de Educación de Tucuquí, estas escuelas poseen una identidad propia:

*Está favorecida con los programas de Ministerio de Educación. Esta comprendiendo. Tiene vida propia. La única diferencia con las otras escuelas del área rural es que para...no se tiene un director indígena, es el consejo que toma las decisiones y desarrolla algunas actividades... é ... tienen dificultades para ejecutar allí... con respecto a la documentación, y esas cosas, ellos traen para que podamos hacer esos procedimientos aquí, en la Secretaría de Educación.*

Para la Secretaría, las escuelas indígenas no necesitan un proyecto específico, una vez que se insertan en la categoría de escuelas rurales. La única diferencia es para la especificidad de ellos que las escuelas indígenas, poseen actividades hacia a los intereses y necesidades de los indios. Así, de hecho falta un trabajo en la lengua indígena, que es su lengua materna.

La Secretaría Municipal de Educación atiende, diariamente en la aldea, los niveles de jardín (la educación infantil) hasta la 4ª serie. Los profesionales que

actúan en ese nivel de educación, en la educación indígena, tienen la misma remuneración de los profesionales de otras escuelas. Los maestros de la Educación Indígena son profesionales del sistema municipal como cualquier otro, independientemente de que sea indio o no indio.

En cuanto al proceso de matrícula, los estudiantes indígenas obedecen al mismo calendario de los estudiantes no indios. La política de la Secretaría impone que ningún niño deje de estudiar. Todos son registrados. Ocurre, sin embargo, que, como indígenas, tienen las normas diferentes de la sociedad con la que se relacionan, no es posible establecer las reglas fijas para el registro y cierre de las matrículas:

*(...) Podemos decir, 30 de marzo cierre de las matrículas. Infelizmente, esto no se da. Si llegan con un niño para registrar, sobre todo porque se mueven mucho de un lugar a otro... Entonces, ellos lo registran, a la hora que el niño llegue a la aldea, se matricula, naturalmente en la escuela. (Secretaría Municipal de Educación).*

Las disposiciones presentadas abajo revelan justificaciones muy plausibles para la no existencia de una enseñanza fundamental completa en los pueblos indígenas, uno de ellos, se refiere al pequeño número de estudiantes en este nivel de educación que no justificaría los gastos con el mantenimiento de los maestros no indios:

*En una escuela pequeña el profesional de 5ª a 8ª series, tendría que ir todo día para la escuela indígena porque los indios que tenemos, como maestros, es una realidad, su calificación es la calificación básica necesaria para el servicio de las series iniciales. No tenemos los indios con la calificación suficiente, para trabajar de la 5ª a 8ª series. Tendríamos que pedir a los profesionales de aquí. Cuando la aldea es pequeña, encontramos más importante que ellos vengan para acá...*

*Tenemos el transporte escolar... Que ellos vengan... y que vuelvan al final... del día. No existe desacuerdo en esto, ellos aceptan eso con mucha tranquilidad... (Secretaría Municipal de Educación).*

#### **4.5.3. Secretaría Ejecutiva de Educación de Pará**

La Educación indígena desarrollada por la Secretaría de Educación del Estado de Pará – SEDUC esta a cargo de la Coordinación de Educación Inuyente (CEINC) que pertenece a la Secretaría Adjunta de Enseñanza (SAEN) de SEDUC, Coordinación que atiende el servicio a la educación escolar indígena y se articula en el sentido de promover la igualdad racial negra.

El informe de actividades de 2004 apunta como atribuciones de esta Coordinación, la realización de la planificación, orientación, coordinación y asistencia de la formulación e implantación de política y acciones de educación para los pueblos indígenas, agregando las atribuciones de promoción a la superación del racismo y de la discriminación racial practicada contra las poblaciones afrodescendientes y restantes de los quilombolas en el Estado de Pará.

Según la coordinación de CEINC, la población escolar indígena en Pará, en 2005 fue de 9.389 estudiantes (de 1ª a 8ª series) que son atendidos en 113 escuelas indígenas (8 estatales y 105 municipales). En cuanto al número de maestros, el Estado tiene 220 maestros que actúan en la educación indígena, entre los cuales 95 son no indios y 105 indios.

CEINC trabaja la educación escolar indígena por medio de 3 líneas de acción, a saber:

- La formación continuada de maestros indígenas;
- La capacitación continuada de maestros indios y no indios
- Consejo pedagógico y antropológico a las Secretarías Municipales de Educación del Estado de Pará y;
- La impresión y publicación de material didáctico.



La formación de los maestros indígenas comienza en el año de 1997 por medio del Proyecto de formación de los profesores indios Munduruku, elaborado por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), proyecto que tenía a SEDUC como compañero en el proceso de ejecución. Se trata de la formación en servicio, en el que la enseñanza indígena presenta al maestro como de “poner.” El proceso de formación ocurre en el ámbito de la escuela itinerante de formación de profesores indios de Pará.

Las áreas incluidas en las actividades de la educación escolar indígena desarrolladas por CEINC para los pueblos agregados, están distribuidas didácticamente, en siete polos pedagógicos, a saber:

- Polo Altamira (Pueblos Arara, Araweté, Juruna, Kararaô, Kuruaya, Parakanã, Xicrin y Xipaya);
- Polo Belém (Pueblo Tembê);
- Polo Marabá (Pueblos Xikrin, Parakatêjê, Surui, Assurini, Anambê, Amanayê, Kyikatêjê y Guaraní);
- Polo Jacareacanga (Pueblo Munduruku);
- Polo Redención (Pueblo Kayapó);
- Pueblos Oriximiná (Pueblos Cikyana, Katuena, Kaxuyana, Mawayana, Tiryó, Tunayana, Wai Wai, Wayana y Xereu);
- Polo Santarém (creado en el año de 2005).

Para la realización de este Proyecto de formación, los profesores van algunas veces a los polos, otras veces a las aldeas para desarrollar la fase de enseñanza presencial que precede a la fase de enseñanza no presencial con una duración aproximada de 15 a 20 días, durante los períodos de vacaciones de la escuela.

La formación continuada de profesores indios y no indios tiene como objetivo ofrecer continuamente la capacitación de profesores de los maestros que trabajan con la educación indígena en el Estado de Pará. Las actividades de esta acción contribuirán a la nivelación de los maestros indios que todavía no habían concluido la enseñanza fundamental

La realización de la asesoría pedagógica es ofrecida por los técnicos de las Secretarías Municipales de Educación por un pedagogo y/o antropólogo por medio de orientaciones de cómo construir un grupo de educación escolar indígena, y discutir la legislación con los técnicos.

La acción “la Impresión y Publicación de Material Didáctico” pasa en la sociedad con la Secretaria de Estado de Justicia de Pará - SEJU/Programa Raíces que publicó por el año de 2004, los libros “EL Hombre y la Naturaleza” y “Anambé Inteligente.” Estos materiales didácticos se elaboran durante los cursos de la formación por los profesores/formadores y los maestros en la formación y ellos son gratuitamente distribuidos a las escuelas indígenas porque ellos se usen durante las actividades pedagógicas. Se distribuyen los tales materiales a los compañeros como FUNAI, los Programa Raíces y otras Instituciones que trabajan con la educación indígena.

Los recursos destinados a las actividades de la educación escolar indígena son de fuente federal por medio de un acuerdo con Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação - FNDE y Fundoescola y estado (con los recursos del Programa Raíces).

En cuanto al material pedagógico usado durante los cursos de la formación es material “ese volúmenes de la oferta de la base nacional común y volúmenes de la parte diversificada” (coordinador de CEINC).

Respecto a la importancia dada a la educación medioambiental en el desarrollo de las actividades de CEINC, la entrevista con la coordinación de esto permite concluirnos que los técnicos quieren desarrollar los procesos formativos dentro de esta perspectiva, desde las personas indígenas:

*[...] ellos son poblaciones que están en el contacto constante con la naturaleza. Alguna con la naturaleza más conservada, otro con la naturaleza ya devastada. Entonces todo nuestro trabajo siempre ha devuelto a la educación medioambiental [...]*

*[...] la educación medioambiental termina estando presente el tiempo entero en cualquier actividad, porque esas poblaciones tienen un yo me uno muy fuerte con la naturaleza (con el río, con*

*los bosques). Entonces, ella no tiene como que si desposee de un trabajo pedagógico. Así, el indio empieza a tener más conciencia de cómo conservar la atmósfera [...] (Coordinador de la Educación Inclusiva de SEDUC).*

Los discursos presentados revelan que, a pesar del esfuerzo logrando una educación devuelta a las peculiaridades de las personas indígenas, la educación todavía desarrollada por medio de esta coordinación privilegia los aspectos físico-naturales, lo que toma al reconocimiento de la necesidad de desarrollar los procesos formativos (tanto al profesores/formadores en cuanto a los maestros indios y ningún-indios) eso ayuda a las necesidades de la vida del indio, lo que proporcionará las condiciones buenas teórico-metodológico trabajar la educación escolar indígena en el Paraense del Estado que viene a constituir en las prácticas educativas que consolidan la educación medioambiental para estos pueblos.

#### **4.5.4. Funcionamiento de la Escuela**

Para tener una mejor percepción de la problemática vivida por los indígenas Assurini, en relación con el sector educativo, se tuvo la necesidad de saber sobre la visión de los líderes políticos, tanto de la representación del cacique como de los representantes de las tres esferas gubernamentales: la municipal, con la Secretaría Municipal de Salud y de Educación; la estatal, con el Coordinador del Sector de Educación junto con la Secretaría Ejecutiva; y la federal, con el Jefe del Puesto Indígena.

En la escuela de la aldea Assurini de Trocará trabajan profesores indígenas: Patuarina, profesora de lengua indígena, y Eriawa: y dos profesores que no son nativos, asignados y contratados por la Secretaría Municipal de Educación de Tucuruí de forma diferenciada:

*(...) Los profesores no-indígenas pasan por un proceso de selección en la Secretaría de Educación. Esto debido a que, para trabajar con indígenas, es necesario ser tener empatía con la raza indígena. Entonces, es preciso que uno sepa conquistar, tanto al estudiante indígena como al resto de la aldea... Ahora, la aldea indica al profesor indígena. La gente discute sobre la importancia de los saberes a enseñar y sobre quien es el que tiene más conocimiento de eso en la aldea. (Secretaría Municipal de Tucuruí, 2004)*

Entonces percibimos que para trabajar en la escuela, los profesores deben ser aceptados por la aldea en general, garantizando, de esta forma, la permanencia en el trabajo. Cuando la aceptación pierde vigencia, el profesor se sustituye, siendo que:

*(...) el profesor indígena se sustituye en la medida que la aldea no acepta ni cualifica su trabajo como algo de calidad al interior de la normatividad de la aldea. Esto se debe a que el profesor le ha faltado el respeto a las costumbres. Entonces, se pide el cambio, a lo que la gente siempre responde con la indicación de otra persona que puede asumir el cargo (ibíd.).*

Este procedimiento, aparentemente simple, no solo basta con la petición de sustitución y la presentación de otro profesor que continúe, sino que se torna complicado cuando se trata de un profesor que no es nativo. En la Secretaría de Educación (2004) escuchamos lo siguiente:

*“En el caso del profesor blanco, quien ha sido seleccionado por la Secretaría de Educación y ya no es aceptado en la aldea, alguien de la aldea puede venir a poner la queja para que se sustituya. Luego, es necesario que haya más de una solicitud*

*como condición impuesta para que la sustitución se lleve a cabo y, la Secretaría asegure que la gente tiene una buena relación en la aldea y no conflictos”.*

En la coyuntura actual, el funcionamiento de una escuela requiere más de un espacio con los profesores, como se indica en el siguiente cuadro:

<b>CRITERIO DE ORGANIZACIÓN</b>	<b>FUNA</b>	<b>COORDINACIÓN / SEDUC</b>	<b>SECRETARIA MUNICIPAL</b>	<b>ESCUELA</b>
<i>Objetivo</i>	Promover la capacitación docente	Promover los cursos de cualificación (nivel medio) para profesores indígenas.	Velar por el funcionamiento de La Escuela Assurini Trocará	Atender la alfabetización de los niños de 4º de primaria.
<i>Organización Pedagógica Administrativa</i>	Cursos y encuentros para docentes.	Escuelas indígenas organizadas en polos. La Escuela Assurini Trocará, perteneciente a un polo Marabá, que tiene un mayor número de etnias(9)	Escuelas organizadas en dos polos: Rural y Urbano. Rural subdivididas en Rural de camino y Rural de las islas. A Escola Assurini Trocará, pertenece la Rural de camino.	Escuela autónoma, oficializada, dirigida por un Consejo Escolar.
<i>Asesoría</i>	Realización de cursos para docentes	Cursos de formación de docentes, en turnos itinerantes.	Planeación anual de las actividades de la escuela,	Profesores (2) reciben orientación general en el período de planeación, anual.
			Sigue las	

<i>Calendario</i>	No interviene.	Establece las normas generales del estado.	Establece las normas establecidas por la Secretaria ejecutiva de la educación del estado	Ajustado para atender las especificidades locales.
<i>Contenido programático</i>	No interfiere.	Establece el contenido general para la educación, del estado.	Sigue el contenido programático general del contenido del SEDUC, dirigiendo la escuela Indígena para el uso de la lengua materna	Prioriza la enseñanza de la lengua portuguesa y matemática.

Cuadro 4 - Escenario de la organización didáctica y pedagógica del sistema de atención de la Escuela de la aldea Assurini Trocará

Fuente: SEMEC de Tucuruí/ 2004.

Este cuadro muestra que la escuela de los Assurini de Trocará está encargada de alfabetizar a alumnos hasta 4º de primaria, siendo que la Secretaría Municipal de Educación de Tucuruí se encarga del mantenimiento de la misma. De la Secretaría Ejecutiva de Educación (SEDUC) y la Fundación Nacional del indio se recibe un apoyo con respecto a la formación (calificación y capacitación de profesor.

En sí, ésta es la responsabilidad de la Secretaría Municipal de Educación de Tucuruí, debe garantizar el perfecto funcionamiento de la escuela:

*Y es una escuela mucho más pequeña y tenemos un número muy acentuado de niños indígenas en esta, que para la cultura del indio, es una escuela... una escuela indígena que no está bien conservada. La gente, a veces, termina de pintar y, de una día para otro, todo está rayado... eso está en su cultura. Por más que la gente haga su trabajo, no hay nada como ser diferente (Secretaría Municipal de Educación de Tucuruí, 2004).*

En esta conversación percibimos que la Secretaría reconoce que la Escuela no tiene las condiciones para atender a la demanda, afirmando que todavía hay otras prioridades, así mismo, como la atribución en la conservación del predio escolar de los indios. Esta atribución al indígena, que se convirtió en una espera, toma ciertas providencias:

*Ahora mismo tenemos un material para hacer una reforma, pero estamos esperando a que pase la lluvia para comenzar a hacerla... para ver si la gente mejora el aspecto de la escuela. Pero, es una escuela pequeña. (Ibíd.).*

En este sentido se percibe claramente que la escuela indígena, por ser pequeña, no es prioritaria.

En el Cuadro 4 muestra también que la Escuela Assurini de Trocará es la parte de la zona marcada que concentra el mayor número de etnias (nueve) en el estado. Esa división por zonas fue hecha por la Secretaría Ejecutiva de Educación del Estado de Pará (SEDUC), a través del Sector de Educación Inclusa, que tiene como finalidad el desarrollo de “(...) acciones de atención y educación escolar del indígena en el estado de Pará, y la promoción de la igualdad racial negra” (coordinadora del Sector DE Educación Inclusiva, SEDUC, 2004).

Antes de la municipalización de la enseñanza, hecho que viene ocurriendo desde el año 2000, todo lo que hacia referencia a la educación indígena era responsabilidad de ese sector,



*... Tenemos la zona de Jacareacanga (donde atendemos a los indígenas Munduruku), la zona Oriximiná (donde nos ocupamos de los indígenas Waiwai), la zona Marabá (que cubre a nueve etnias), la zona Altamira, la zona Belém (donde cuidamos a los indígenas Tembé), la zona Redenção (donde atendemos a los indígenas Kaiapó) y, la más reciente, la zona Santarém (que es la más nueva y se ocupa de la población Jacareacanga, Redenção, Santarém, Aveiro y Belterra, que han surgido) (Ibíd.).*

Esta organización se dio considerando la facilidad de acceso y la proximidad de las aldeas. La creación de polos o estados fue *“una forma didáctica de dividirnos, para así facilitar el recorrido de las aldeas como polos pedagógicos” (ibíd.).*

*“Actualmente, ocho escuelas están en la Red Estatal de Enseñanza, las demás están con la Red Municipal de Enseñanza, así mismo en SEDUC, que presta atención a las escuelas indígenas” (ibíd.).* Esto, con la excepción de la que la escuela Assurini de Trocará, que es responsabilidad del municipio de Tucuquí.

*“En Tucuquí, la Secretaría Municipal de Educación, también para facilitar el acompañamiento, dividió las escuelas en dos segmentos en la zona rural. Esta zona está en el camino de la zona rural que va a las islas” (Secretaría Municipal de Tucuquí, 2004).* La escuela Assurini Trocará, por su localización, está agrupada en la zona de Estrada.

Es común que cuando se agrupan dos escuelas municipales, una de estas, generalmente la mayor, está oficializada; pudiendo expedir documentos, congregando varias escuelas menores no oficializadas, las llamadas de anexo, que son consideradas como si fueran aulas de clase.

La escuela Assurini Trocará es una escuela pequeña oficializada,

*Ella no solo anexa... nuestras escuelas municipales. Ella, inclusive, está vinculada con los programas del Ministerio de Educación. Tiene vida propia (...) hace y da transferencias y excepciones, mas siempre pasa por la Secretaría de Educación para una asesoría pedagógica, para hacer un conferencia. El servicio de documentación de aquí permite que el texto de la conferencia sea emitido (sic, ibíd.).*

Ya, la escuela, siendo parte de la red de enseñanza municipal, se diferencia, debido a que está vinculada directamente con programas federales como la capacitación de profesores.

Así, la escuela expide documentos, y con ello cubre a las escuelas de las zonas (aquellas llamadas anexas). Otra diferencia, es que en la ausencia del director, es dirigida por un consejo, “*que toma decisiones determinadas en algunas actividades en las que ellas... sienten dificultades de llevar a cabo... con relación a lo que hay en los documentos. Esas cosas, ellos las traen para que la gente puede hacer esos procedimiento aquí en la Secretaría de Educación*” (ibíd.).

Esta práctica refleja la organización de los Assurini, que tienen tres caciques en su aldea: “*Kajuangawa, el primero de ellos o más viejo, Sakamiramé, el segundo, y Koroa, el tercero y está en la aldea nueva*” (indígena Akwapitinga, 2004), y demuestra la importancia que tienen las decisiones colectivas.

En cuanto al asesoramiento pedagógico, el Cuadro 4 muestra que la escuela Assurini Trocará recibe asesoramiento indirecto de la FUNAI y la SENUC, a través de los profesores, con el ofrecimiento de cursos de actualización y la participación de cursos de formación docente, por lo tanto,

*La acción: la formación de profesores indígenas, es formar, ofertada por medio de la escuela itinerante de grupos de profesores indígenas. ¿Cuál es éste? Existen todavía profesores antiguos en el estado de Pará que eran profesores legos. A esos*

*profesores se les ofreció el magisterio indígena, y esto está garantizado con una ley. Entonces, es la formación al servicio (Coordinadora del sector de Educación Inclusiva de SEDUC, 2004).*

Entonces, la escuela Assurini Trocará está directamente vinculada con la Secretaría Municipal de Educación, que

*No tiene un proyecto específico para la escuela indígena. Nosotros tenemos un proyecto específico para las escuelas de la zona rural. Lo que difiere un poco de la escuela indígena es que ésta, precisamente por ser indígena, tiene actividades enfocadas a los intereses y las necesidades de los indígenas... existe todo un trabajo con respecto a la lengua aborígen, que es su lengua natural (sic. Secretaría Municipal de Educación de Tucuruí, 2004).*

Por esta lengua, percibimos que al tener la escuela la libertad al trabajar, la asesoría pedagógica no tiene una acción directa de acompañamiento, por lo tanto, el proyecto de la zona rural se ha construido en la evaluación de las escuelas. No obstante, para minimizar esas dificultades, cuando la FUNAI o la Seduc promueven un curso de actualización,

*... nuestros profesionales participan de éste. Y nuestra asesora pedagógica va también con nuestra profesora... quien va a trabajar en la escuela indígena y no es aborígen, junto con otros profesores indígenas. Esto, para que la gente pueda saber sobre todo lo que se está innovando dentro de procedimiento didáctico pedagógico indígena, para que la gente sepa como llevar a cabo a la práctica estos procedimientos. (Ibíd.).*

De esta manera no solo los docentes se actualizan, sino también la asesora pedagógica. Con esto, los profesores de la escuela Assurini Trocará, que son dos (un indígena y una que no lo es), participan en el planteamiento general que se lleva a cabo cada año.

*El planteamiento se tiene en cuenta en el cronograma de la Secretaría de Educación (...) primero para saber se asuntos les gustaría que fueran trabajados, antes del planteamiento. En estos asuntos nosotros trabajamos con ellos antes, lo cual está respaldado con todo un trabajo de evaluación que nosotros hacemos, y también la escuela indígena pasa por eso (Ibíd.).*

Esto no garantiza un proyecto específico que atienda las necesidades específicas de los indígenas, entre tanto,

*Fue hecho un proyecto por una profesora, quien trabajaba con los Parakanã. Ella hizo un proyecto para la escuela de los Assurini, y fue presentado a la Secretaría de Educación en Tucuruí. Pero solamente eso, ese proyecto...el personal de la Secretaría de Educación no dio mucha opción, porque hasta hoy, ni la comunidad ni la profesora han recibido una respuesta (Jefe del puesto indígena de Assurini, 2004).*

Este hecho nos dio a entender que, actualmente, un proyecto específico municipal indígena no hace parte de los objetivos de la Secretaría de Educación.

A su vez, la proyección determina toda la vida de la escuela, destacándose, como se muestra en el Cuadro 4, el calendario y el contenido programado.

En principio, será abordado el calendario, ya que

*Es un calendario específico (...) porque tiene algunas costumbres, que son específicos de los indígenas y que tienen que preservarse. Por ejemplo, ahora en el mes de abril, es un mes lleno de cosas... hay caza y pesca en Tucunaré... y*

*cosecha. Entonces tienen estas actividades que realmente son de su cultura y deben ser respetadas. (Secretaría Municipal de Educación de Tucuquí, 2004).*

Como la vida indígena está regida por rituales vinculados con la naturaleza, ya sea el tiempo de plantación, cosecha, caza y pesca, en las que todo el colectivo está implicado, el calendario de la escuela debe coordinar con estas temporadas.

Esto es una forma de respetar la costumbre del trabajo colectivo indígena. Principalmente, debido a la proximidad de la aldea al municipio sede, la aldea sufre por la interferencia de los que no son aborígenes. Esto último dificulta, de una u otra forma, la preservación de esas costumbres por la necesidad de desplazamiento, cada vez más remota, para la cosecha de

*Açaí... el fuerte de aquí es el Açaí, todos los años se recolecta y se vende en Tucuquí... el Bacurí también se vende. Esos productos que se dan es poca escala... La Piquiá, ellos consiguen venderla... El Cupuaçu, el Uxi, la Castaña también (...) Todavía se consiguen. Aunque está un poco lejos, ya no hay más en las cercanías de la aldea. Y... las frutas también se tienen que ir a buscar lejos. Mas, todavía hay... todavía un poco y ayuda en... la alimentación básica (Jefe del Puesto Indígena Assurini).*

Por lo tanto, al mismo tiempo que la presencia de los blancos beneficia a los Assurini, con respecto a la alternativa de la renta por la venta de los frutos, les genera dificultades para la supervivencia; cada vez tienen que ir a buscar los productos más lejos, lo que implica el incumplimiento del calendario escolar, pues se toma más tiempo en esta actividad colectiva.

Por eso, tener un calendario escolar específico es una ganancia para los indígenas, pues con él se contribuye al mantenimiento de estas costumbres y da la posibilidad de establecer buenas relaciones con los no-indígenas, pues

*Hay eventos dentro de su calendario, en los que generalmente se visten [tradicionalmente] (...) ellos participan e... invitan a la comunidad a participar. En general, van representantes de nuestras escuelas para allá, pasan un día con ellos, participan. Esa integración es muy positiva (...) y convocan a la comunidad de aquí para que participen con ellos. Incluso porque la distancia de la zona urbana de la aldea es muy pequeña. (Secretaría Municipal de Educación de Tucuquí, 2004).*

Igualmente, esa aproximación de los Assurini con los que no son aborígenes también trae problemas, “*la relación de ellos, los indígenas, con la gente de afuera, se volvió tan fuerte hasta el punto que se contrajo la gripa y otras enfermedades, como las de transmisión sexual*” (Jefe del Puesto Indígena Assurini).

Todo esto de acuerdo con el Jefe del Puesto Indígena y el Secretario de Salud, cuando este último afirma que

*Con la convivencia... sucede una cosa... principalmente para el indígena, que es... diría que no muy buena... la relación con el blanco termina induciendo al indígena a adquirir ciertas costumbres que no son prometedoras... por ejemplo, el alcoholismo, que es un problema muy serio que tiene la aldea actualmente; las drogas, también esto ya existe y hasta el homosexualismo... esto ya está ocurriendo en la aldea. (Secretario Municipal de Salud de Tucuquí, 2004).*

Frente a estas cuestiones, la escuela se convierte en un espacio para la aclaración y la adquisición de conocimientos, lo cual contribuye a la prevención en cuanto a la valoración de los saberes tradicionales, principio que es defendido por la FUNAI.

En este contexto, la escuela Assurini Trocará, con sus dos profesores (Patuarina, quien no es indígena y representa al saber científico, y Eriawa, quien es indígena y representa el saber tradicional), está desarrollando su función, pero en la aldea

*Todavía hablan muy bien la lengua y... principalmente los más viejos, siempre están hablando en su lengua, intentando... que el joven la hable para que no se olvide en un futuro (...). Cada uno tiene su nombre indígena registrado... y tienen un segundo nombre (...) que es el nombre blanco (...) y es una pena, porque éste (...) predomina (...) en el aula de clase (...), y es el portugués, lo cual no es bueno, porque contribuye al olvido de la lengua materna. (silencio) Hasta los profesores, cuando están en el aula de clase, no tienen el incentivo para hablar la lengua indígena. La gente no ve ningún incentivo de la Secretaría de Educación para que el profesor indígena se motive y trabaje con la lengua materna con sus alumnos (Jefe del Puesto Indígena Assurini, 2004).*

Esta lengua demuestra el cuidado que tienen los indígenas más viejos en mantener las tradiciones, pero a la vez adoptan otras, como lo demuestra la aceptación de un segundo nombre que no tiene raíz indígena.

Esto refleja la convivencia de dos mundo paralelos, que pueden convivir, en cierta parte, con sus diferencias.

Pero, también evidencia la oposición del trabajo escolar, en el que el profesor indígena desarrolla sus actividades didácticas contrariando los principios de los más viejos y de la propia Secretaría, que afirma que

*Siempre ellos tendrán un profesor indígena, exactamente para que la lengua tenga prioridad; la conservación de la lengua indígena como tal. Inclusive, cuando se habla con los caciques, una de las cosas a las que hacen referencia es precisamente a la preservación de la lengua, de su lengua natural. En una reunión posterior, se los coloque como un punto de mayo importancia... la conservación de la lengua, de ellos con sus hijos, para que luego estos últimos pueden ejercitar el habito de hablarla (Secretaría Municipal de Educación de Tucuruí, 2004).*

Por lo tanto, hay una contradicción entre lo que afirma el Jefe del Puesto Indígena, quien dice que no hay incentivos, y de la Secretaría de Educación, que afirma que si lo hay. Como resultado, la escuela está teniendo un problema en su función, pues, según el cacique Sakamiramé, *“la escuela... para enseñarle a los niños... tiene que enseñarles a hacer su casa, a cuidar de los suyos”*. Para decir frase, de forma truncada, debió hablar un poco de portugués, lo cual refleja, en cierta parte, la insatisfacción con la institución, pues *“la escuela no está enseñando a hacer casa”*. Esto puede entenderse de forma literal y metafórica, pues es común en el lenguaje indígena, que la escuela sea un lugar de enseñanza, no de la lengua ni de las formas de vivir. En sí, no enseña a los indígenas a cuidar de los suyos.

En lo que se refiere a los demás conocimientos académicos sistematizados, según la Secretaría, *“el trabajo en la aldea es semejante al trabajo de nuestras escuelas... acompaña al desenvolvimiento de la enseñanza indígena”* (ibid). Pero, la escuela prioriza la enseñanza de matemáticas y portugués, con eso, obtiene un número reducido de alumnos que pasan de cuarto grado de la escuela de la aldea y van a estudiar a la escuela sede de otro municipio, siendo un número menos que concluye la enseñanza media, según lo afirma el Jefe del Puesto Indígena.



## **CAPITULO V**

### **REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIÓN**

## REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIÓN

Para comprender y analizar el contexto socio-histórico de los Assurini del Trocará, tuvimos que considerar la intensa movilidad y los múltiples cambios que ocurrieron en pocos años en la vida de estos pueblos. En el campo antropológico encontramos algunas limitaciones ante las situaciones etnográficas “emergentes” e inéditas que se presentaron durante nuestro trabajo de campo, como el cambio del “hábitat” de los Assurini del Trocará, así como sus maneras tradicionales de vivir, sus costumbres, su lengua, su organización, su agricultura, sus creencias, su salud y su educación.

Los últimos años fueron orquestados por las políticas del gobierno a nivel local y nacional y está llevando estos pueblos a la pérdida completa de sus tradiciones. Ellos están asimilando rápidamente el modo de vida moderno para el cual ellos no fueron preparados. De ahí la necesidad de una intervención mayor en términos de educación ambiental, desarrollo sostenible, interculturalidad y valorización de la cultura indígena en el seno de la escuela. Muchos científicos brasileños se involucran políticamente con las causas indígenas porque sus derechos en cuanto pueblos autóctonos no están siendo respetados mismos después de la Constitución Federal que asegura sus derechos fundamentales.

Cuanto al proyecto de la escuela Assurini, aún depende de las instituciones externas, específicamente, de la Secretaria de la Educación de Tucuruí. El espacio escolar de los indios está muy lejos de la forma cómo es la escuela tradicional de los no indios, porque en las comunidades indígenas todos deben cooperar para mantener su existencia, conservar las costumbres indígenas, etc. En cuanto que en la escuela del saber nacional, el niño trabaja más de manera individualista, siempre para vencer en primero lugar, provocando la competición entre los alumnos.

En ese sentido, nuestra conclusión está mezclada con un compromiso político y social que asumimos a delante la necesidad de una educación ambiental en la comunidad Assurini del Trocará, priorizando la cooperación, el respeto y la solidaridad en la comunidad. Paralelamente a un trabajo de intervención sobre el destino de los dejetos industriales que invaden la aldea adquiridos o no por los propios indígenas, observamos aún que una revisión crítica se hace necesaria del

papel de las políticas públicas locales y del papel de la escuela, históricamente identificada con el espacio de “civilizar” a los indígenas.

En el seno de la movilización de los pueblos indígenas, se afirmaba la idea de que la escuela podría ser algo a favor de los derechos indígenas. O sea, que la escuela posibilitaría los instrumentos de acceso a la información y a los conocimientos vitales para su sobrevivencia y para su autodeterminación.

En el seno del movimiento social y político de los pueblos indígenas de Brasil, que nació en los años 80 y se propagó en los años 90, están las reivindicaciones por la regularización fundaría, la atención a la salud, el derecho a la educación indígena que respete sus lenguas maternas, sus costumbres y tradiciones religiosas y culturales. Los Assurini del Trocará aún viven como sus ancestrales en lo que concierne a la economía básica: viven de la caza, de la pesca, de la agricultura de la mandioca, del maíz, de la colecta de frutas regionales, etc. Para ellos, vivir en contacto con la floresta es fundamental para sobrevivir y para conservar su cultura.

En la medida en que el gobierno cambia arbitrariamente los valores de esta cultura para obligarlos a vivir como los mestizos que viven en las periferias de las ciudades, en casas populares sin ventilación, en pequeñas casas de tijolos, con un espacio geográfico inadecuado al ejercicio de sus costumbres ancestrales, este pueblo está amenazado de desaparecer.

En nuestra visión, la salud, la educación y la educación ambiental deberían ser considerados “en prioridad” para el pueblo Assurini del Trocará porque sus valores fueron profundamente afectados por los cambios causados por la sociedad nacional. Ellos aún forman una miríada de espíritus, de plantas y de animales con los cuales ellos se relacionan. Tal vez sus objetos y símbolos de su riqueza cultural ya están desaparecidos de su cotidiano por causa de la gran presión a las cuales ellos fueron sometidos para que “devinieron modernos”. Nada es más relativo que el sentido común del poder público, sobretodo cuando él domina la percepción y el uso de los espacios habitados. Esta postura arbitraria es aún la herencia que transmitimos entre el dominante “civilizado” y el dominado “salvaje”.

El nuevo modelo de vida a que los Assurini del Trocará deben adherir, que quieran o no quieran, empieza por la deslocalización de sus tierras ancestrales para hacer funcionar hidroeléctricas y carreteras y después deben aceptar vivir en

espacios reducidos, en casas pre-fabricadas con estructuras modernas, construidas por la Compañía de Habitación del Gobierno, pero sin tener en cuenta la cultura y el medio ambiente de los Assurini. Viviendo “a la occidental”, este grupo no puede más realizar sus ceremonias tradicionales. Una cultura cerrada, aunque sus miembros están vivos, puede ser considerada muerta. El día 19 de abril en que se conmemora el día del Indio en Brasil, decretado como fecha nacional del calendario escolar, no es suficiente para un pueblo manifestar sus expresiones estéticas, religiosas, cosmológicas, técnicas, lingüísticas, antropológicas.

Uno de los temas más abordados a respecto de la Antropología brasileña desde los primeros viajeros colonizadores hasta Lévi-Strauss, fue el tema del pensamiento dicho primitivo.

El etnólogo Lévi-Strauss fue el primero a llamar atención sobre el lenguaje fabuloso de los Mitos, de la creencia indígena de la experiencia sensible. Los Assurini del Trocará, no son diferente de los clásicos Bororo, estudiados por Lévi-Strauss. Ellos también poseen sus creencias y sus mitos, mientras las circunstancias actuales no les permiten expresar y practicarlos como antes. Tratase aquí de una negación de la alteridad de un pueblo, cuando ello no puede mas expresar su cultura.

Un ejemplo de la cosmología Assurini, que se compone de uno de los mitos más antiguos y más conocidos de la Antropología clásica por medio de los estudios de Pierre Clastres, el mito Tupi-guaraní, es el mito de la tierra sin mal. Para los Assurini del Trocará, el mito fundador y creador de este pueblo es Mahyra. Este ser que establece el orden social y que organizó físicamente el mundo, está a poco siendo sustituido por múltiples mitos de la televisión, particularmente el mito del consumismo, del alcoholismo, de la violencia, etc. Es probable que la nueva generación Assurini ya no crea más en Mahyra, y no tenga más un mito de referencia, de identidad y de cohesión espiritual con sus antepasados.

No hace muchos años, Mahyra ejercía un papel muy importante en el pasado, el presente y en el futuro de los Assurini. Por medio de este ser creador ellos daban sentido a su existencia, a su reflexión antropológica, a su cosmología y a su medio ambiente. A partir de este ser ellos comprendían su filosofía, su organización social, su *porqué estar en el mundo*. Comprendían que su exégesis nativa solo podría funcionar a partir de una psicología colectiva y por ello no se adaptaban a vivir como

monadas aisladas y cerradas en sí mismas como diría Leibint, y en un modelo de economía individualista. Ahora, ¿cual será el futuro de los Assurini viviendo en casas modernas y en pequeños espacios cerrados?

Tal vez las teorías antropológicas defendidas por Descola (1986), puedan ayudar a responder a nuestros cuestionamientos y a concluir nuestra reflexión: el pensamiento indígena no puede ser comprendido sin sus elementos sensibles, simbólicos, estéticos o pragmáticos. Una de las principales ceremonias de los Assurini era la fiesta del tabaco, momento en que los más jóvenes entraban en contacto con el espíritu de Karowara. Tradicionalmente, durante el ritual, los jóvenes recibían las enseñanzas, las historias míticas de su pueblo, los sueños, las perspectivas de futuro, las responsabilidades sociales, los valores. Por medio de canciones que eran contadas por el chamán y después recontadas por el aprendiz al grupo.

La instauración de las reglas sociales, de comportamiento, de la invención y de los nuevos conocimientos, exige el respeto al espacio geográfico, al medio ambiente y a los valores colectivos. Es todo eso que llena la vida humana del sentido. La fiesta del tabaco ejercía una multiplicidad de funciones simbólicas: de economía, de respeto a los espíritus, de agradecimiento por la agricultura, de unión entre el hombre y la naturaleza, de rito de pasaje, etc.

Desgraciadamente, las presiones ejercidas por el sistema técnico-industrial sobre el medio ambiente y que impone a los pueblos Assurini del Trocará un cambio inmediato de modelo de vida, afecta intensamente el principio de identidad y de alteridad. Los símbolos propios a cada cultura reflejen en la habitación el “reservatorio de esa cultura”. En fin, la vida interna de ese grupo étnico particular está condicionada por factores externos completamente fuera de su voluntad, de sus decisiones.

Los Assurini se confrontaron en lo largo de los siglos (desde la colonización hasta el gobierno de la República en nuestros días actuales) con las más atroces y frecuentes incursiones contra su pueblo. Fueron dislocados de sus tierras tradicionales por los colonizadores, después por el programa de “frente pionera” orquestado por el gobierno militar en los años 70, hoy son víctimas del desarrollo económico del país que priorizó construir la hidroeléctrica de Tucurui y las carreteras

para transporte a las fábricas de hierro, sacrificando sus tierras. Sin importar con los perjuicios ecológicos, humanos y sociales que esos proyectos causaron a los pueblos indígenas Assurini y Paracaña, que viven hoy en condiciones de pura exclusión social. Los impactos ambientales hasta hoy no fueron reparados.

Los impactos humanos continúan. De ahí que denominamos ese fenómeno de conflicto de fronteras, utilizando el sentido que da la antropóloga Tassinari (2001:63): *“El termino frontera evoca varias nociones del sentido común, como la de fronteras de la civilización; las tierras de persona, habitadas apenas por salvajes listas para ser desbravados y colonizadas. Por lo tanto, la noción de frontera evoca nociones de tierras deshabitadas o pobladas por otros desconocidos. En ese espacio de alteridad, añaden se también ideas de libertad, de transformación, de renovación. Son imágenes interesantes que hacen reflejar la educación escolar en área indígena”*.

Para superar ese concepto, propusimos un plano de educación socio-ambiental junto a los Assurini del Trocará, en el que ellos mismos puedan ser actores sociales, responsables por el programa, tomadores de decisiones y animadores del proyecto. El proceso educativo y formador de nuevas concepciones deberá ser el emblema de la construcción de esa experiencia englobando las mujeres, los jóvenes, los líderes, la escuela de la Comunidad Assurini y las Secretarías de Educación, de Salud y del Medio Ambiente Local y Estadual .

## **CONTRIBUCIONES Y SUGERENCIAS PARA LA INTERVENCIÓN Y CAMBIO DE LAS POLÍTICAS Y PRÁCTICAS PEDAGÓGICAS HACIA LA EDUCACIÓN INDÍGENA AMBIENTAL**

Dentro de los temas y de las problemáticas que emergen de la discusión sobre las prácticas de la educación indígena, decidimos centrarnos en las concepciones de educación, cultura y medio ambiente que han sido construidas por las poblaciones indígenas, en especial las reflexiones hechas en las observaciones realizadas durante los trabajos de campo.

Optamos por darle prioridad a un diálogo científico con la teorización elaborada por las poblaciones indígenas, de acuerdo con Corry (1994: 7), quien afirmó que “los pueblos indígenas son sociedades viables y contemporáneas con complejos modos de vida, así como con formas progresistas de pensamiento, que son muy pertinentes para el mundo actual”.

Por medio de la lectura y el análisis de las observaciones y las entrevistas realizadas a los indígenas, específicamente de la población Assurini de Trocará, identificamos un discurso en sus declaraciones, ideas específicamente ligadas a la temática ambiental en relación con la educación, el proceso de escolarización y la cultura.

Destacamos, como un eje de la problemática, el “*Tratado de Educación Ambiental para Sociedades Sostenibles y con Responsabilidad Global*” (Gadotti, 2000: 239-240), que tiene como principios básicos:

- 1). *El pensamiento crítico e innovador, dentro de cualquier tiempo y lugar, formal e informal, que promueva la transformación y la construcción de La sociedad,*
- 2). *La educación ambiental, individual y colectiva, que tiene como propósito formar ciudadanos con conciencia local y*

*planetaria, que respete la autodeterminación de los pueblos y la soberanía de las naciones,*

*3). Enfocar una perspectiva holística, que enfoque la relación entre el ser humano y, la naturaleza y el universo de forma interdisciplinar,*

*4). Promover la solidaridad, la igualdad y el respeto de los derechos humanos, valiéndose de estrategias democráticas y de interacción entre las culturas,*

*5). Integrar conocimientos, aptitudes, valores y acciones, convirtiendo cada oportunidad en una experiencia educativa de las sociedades sostenibles,*

*6). Ayudar a desenvolver la conciencia ética sobre las formas de vida que compartimos en el planeta, respetando los ciclos vitales e imponiendo límites en la exploración de esas formas de vida por los seres humanos (Tratado de las ONG, 19992: 194-196).*

Desde luego, percibimos una cierta conexión entre las opiniones de los profesores, los alumnos y los líderes indígenas de la aldea Trocará, y las reflexiones, principios y prácticas de los puntos referidos en el tratado.

Estudiando las opiniones podemos identificar que la temática de la educación ambiental, a pesar de no estar explícita, aparece como punto central en la pauta de intereses y discusiones. De esta misma forma, observamos registros de debates específicos sobre la relación hombre, naturaleza, cultura y medio ambiente. Estos temas aparecen indirectamente a veces, intrínsecamente unidos a las reflexiones sobre la vida indígena, los proyectos a futuro de los pueblos y, el papel de la educación tradicional (propia) y la educación escolar, tanto la que fue introducida por el proceso de colonización como, el más reciente, el que ha sido pensado por los propis indígenas.

Nuestro esfuerzo por identificar lo que piensan los indígenas sobre las preguntas delimitadas en este trabajo corresponde al hilo conductor de esta investigación. Como ha sido percibido, tratamos las preguntas principales, que como



se afirmó con anterioridad, aparecen en la reflexión articulada de las entrevistas, más directamente relacionadas con la problemática socioeducativa.

Procurando divisar algunos rumbos para encaminar las preguntas expuestas, en la perspectiva de la integridad humana y la reciprocidad que, como se sabe, dirige el pensamiento de los pueblos indígenas, se ven los presupuestos básicos ligados a un concepto fundamental: la comunidad educativa indígena. En esta, según Meliá (1979), hay tres actores principales en la educación a saber: la economía, la casa y la religión. Para ver a la economía como un elemento pedagógico es necesario entender sobre la circulación de los bienes, los modos de producción y de trueque. En este sentido, la reciprocidad es un valor sumamente educativo. Por su parte, la casa (un espacio doméstico) con todas sus características propias (el padre, la madre, la complejidad del parentesco y sus redes de relaciones, con reglas y normas) es un elemento de educación. También, por otra parte, está la religión, entendida como una concentración simbólica de todo el sistema: mitos, rituales y momentos críticos (nacimiento, vida y muerte).

Efectivamente, el proceso histórico colonial tuvo una fuerte tendencia a separar estas unidades. La consecuencia es que las personas pasaran a tener centros educativos diferentes y aislados. Se quebró lo que antes era una totalidad. A partir del contacto, el sistema de educación de la comunidad fue introducido como una especie de *nube* que se puso sobre esta realidad. En la reivindicación del Estado Nacional, éste pasó a ser uno de los símbolos. Éste, como se sabe, ha sido una pretensión durante siglos: una educación única y universalizante.

En la comunidad educativa indígena hay un dominio completo, de parte de todos, de la lengua, en cuanto a la lengua comunitaria. La economía es participativa y recíproca. Pero, cada vez más, el Estado Nacional quiere invadir los espacios educativos que son propios. En la comunidad educativa nacional, el saber deja de significar prestigio para tornarse en poder, en una estructura híper jerarquizada e una sociedad dividida con intereses en conflicto. Hay lenguas especializadas, el portugués en Brasil es un mínimo en el común de todos. Hay una fragmentación de la lengua, la economía está en el mercado, la casa es el lugar de los antepasados y la religión, jerárquica e institucionalizada.

Algunas de las características generales de la educación indígena son que se aprende con las vivencias del día a día, se adquieren conocimientos necesarios para la vida con el padre, la madre y la comunidad; se aprende por el ejemplo y la experimentación, la tradición cultural de los antepasados es el valor fundamental y la base del trabajo pedagógico; se preserva la tradición con la oralidad, se valoriza el trabajo como medio educativo y de inserción en un grupo; el valor fundamental de la tierra se afirma constantemente, y se aprende a conocer y a respetar a la naturaleza.

Para Gunter Kroemer, en su texto “*Estudio de Reciprocidad*” (2001),

*Las tierras indígenas son la expresión más concreta de las experiencias espirituales de la interacción entre el hombre y la naturaleza. La realidad natural es igualmente una realidad sobrenatural y social. Es la naturaleza la que proporciona la subsistencia, simbolizada con entidades dotadas de voluntad y poderes sobrenaturales. Éstas se organizan en un sistema de parentesco análogo o domino humano con el que las personas procuran establecer relaciones simbólicas de complementariedad y obligaciones recíprocas. La tierra simboliza el espacio de la memoria, del culto y realización plena de la vida. Es una visión integrada de la vida.*

En cuenta a la cuestión del conocimiento de la naturaleza, algunos autores han trabajado con esta temática. En su texto “*El impacto de la conservación de la biodiversidad de los pueblos indígenas*”, Andrew Gray (1995: 115) expone que

*Los pueblos indígenas tienen una vasta riqueza de conocimientos relativos a su ambiente, construida a través de siglos. Este conocimiento incluye no solo información sobre diferentes especies de animales y plantas, sus comportamientos y utilidades, sino información sobre el modo en el que los aspectos del universo de interrelacionan.*

Él va más allá al afirmar que, para los pueblos indígenas,

*El conocimiento del ambiente depende de los contactos con el mundo invisible de los espíritus, que desempeñan un papel fundamental de garantía de la reproducción de la sociedad, la cultura y del ambiente (...) Para ellos, el conocimiento es simultáneamente material y espiritual, y los seres humanos generalmente no están separados de los que consideran como no-indios, concebidos como el mundo natural.*

De esta misma forma, Eduardo Viveiros de Castro (1995: 116) propone ideas acerca de la relación sociedad indígena, naturaleza y saber (conocimiento).

*La relación entre los pueblos indígenas y el bosque está mediada decisivamente por sus formas de organización sociopolítica. La naturaleza es naturaleza para una sociedad determinada, lo cual se reduce a una abstracción vacía. Desocializar tal saber es expropiarlo o inutilizarlo, prácticamente.*

Para él, las relaciones que se establecen entre los seres humanos y la naturaleza no son naturales, pero son inmediatamente sociales. Este aspecto eminentemente social (de las relaciones entre sociedad y naturaleza) recibe un reconocimiento explícito de las culturas indígenas, en contraste con la concepción objetivante de la naturaleza que concibe la modernidad occidental.

Para Eduardo Carrara (1993),

*la naturaleza, para los indígenas, no es el lugar donde aseguran su subsistencia por medio de la colecta, la agricultura, la caza y la pesca: también es un lugar que debe ser observado cuidadosamente y atentamente que nombra, ordena y clasifica*

*las diversas especies naturales en el medio en el que viven. En fin, el aprendizaje sobre la naturaleza es una de las principales sustancias del pensamiento indígena.*

Sin embargo, la conciencia de las contradicciones, y la complejidad de los problemas y desafíos enfrentados en la realidad histórica acrecentó (para la mayoría de los pueblos) los conocimientos tradicionales y la urgente necesidad de entender la dinámica de la sociedad minoritaria, así como de tener el dominio de nuevos saberes, que ayuden con un direccionamiento de nuevas situaciones.

Ese proceso, que en la mayoría de veces está permeado por las tensiones y a dominación, es ejercido por nuestra sociedad. De ahí al hecho que, en el discurso actual, se vienen dando expresiones que denotan angustias, sentimientos de lamento (una especie de nostalgia de un pasado no vivido). Es como si aflorara cierta nostalgia, un deseo de “retorno al origen”, que, como sea sabe, ya no es lo mismo.

¿Cómo en las sociedades indígenas, que se diferencian material y culturalmente del mundo occidental, pueden hacer frente al avance de la sociedad moderna industrial? Pensando en esta cuestión, Carrara (1993) va más allá al preguntarse:

*¿Cuál sería la alternativa tecnológica (económica), excluyendo el modelo extractivista (que renueva los recursos naturales), que le de garantía a los territorios indígenas, de los cuales dependen ellos para sobrevivir física y culturalmente? ¿Sería la aplicación de las tecnologías agrícolas o pastorales, con el fin de adaptar forzosamente a un modelo de desenvolvimiento? O ¿un rescate de conocimientos indígenas sobre los ciclos ecológicos, las plantas, los animales, en fin, del manejo que tenían del medio ambiente antes de que los blancos tuvieran algún contacto con esas tierras y de que el movimiento ecológico estuviera en furor?*

‘Volviendo a lo que elaboro Gray (1995) en su texto sobre los pueblos indígenas y la biodiversidad, se puede ver que, desde la perspectiva de los pueblos aborígenes, los propios proyectos de desenvolvimiento, más allá de privilegiar iniciativas locales, *se esfuerzan para articular as dimensiones culturales y políticas del desenvolvimiento del desarrollo sostenible. El resultado de esos procesos, según el autor, es un autodesenvolvimiento le que asigna responsabilidades y control de los proyectos a las comunidades indígenas.*

Se constata que el significado de *profesional* para los pueblos indígenas no es el mismo que el de nuestra sociedad. Cuando hablan de una escuela profesionalizada, piensan en una forma de aprender técnicas nuevas para producir alimentos, con le objetivo de garantizar y mejorar sus condiciones de vida.

El valor dado a la sobrevivencia no tiene el mismo sentido, más que, como se había citado, de *trabajar para vivir*. Las categorías que relacionan, por lo tanto, son vida y trabajo, y no trabajo y acumulación, como en la sociedad que los rodea.

La Revolución Industrial rompe con todo el equilibrio que la sociedad tenía con la naturaleza., pues antes, las influencias del ser humano sobre la biosfera eran relativamente menores. El modelo de las sociedad industrial centrado en el crecimiento económico eminentemente consumista han contribuido a la degradación ambiental, que amenaza la vida de los seres humanos y del planeta.

Se sabe que la naturaleza impone límites a ciertas actividades humanas. Hoy las sociedades comenzaron a percibir que el problema ambiental es algo complejo y, exige pensar y actuar holísticamente, que de cuenta de la realidad en todas sus dimensiones. Emerge, en este sentido, la necesidad de una nueva ética en la relaciones entre diferentes sociedades, la que refiere al medio ambiente y altera los valores profundos cristalizados.

Surge un nuevo modelo de desenvolvimiento contra los patrones consumistas y degradantes. Tal modelo es conocido como desenvolvimiento sostenible. Adoptarlo significa construir una nueva ética que oriente la relación de la sociedad con el medio ambiente, de forma que se pueda hacer frente al estado presente de degradación ambiental para la mejora de la calidad de vida de las próximas generaciones y la actual.

Para un nuevo rumbo en la percepción y relación con el medio ambiente, es necesario un proceso educativo que muestre nuevas formas de pensar y actuar. La grave situación ambiental que afecta a todo el mundo exige la implementación de una educación ambiental emergente en todos los niveles y modalidades. Se debe tener en cuenta que es importante fomentar una percepción necesaria para integrar la sociedad y el medio ambiente, que tengan una relación armoniosa y sea consiente del equilibrio dinámico de la naturaleza. Esto posibilita, por medio de nuevos conocimientos, valores y actitudes y, la integración de la ciudadanía sin importar su etnia, un proceso de transformación de cuadro actual de nuestro planeta.

Gradualmente, los esfuerzos de construcción de prácticas educativas, que contribuyen a la mejora de las condiciones de la existencia humana, capaces de instaurar nuevos abordajes en las cuestiones ambientales desde un enfoque pluralista, multidimensional e intercultural, se han venido ampliando en medio del deterioro y agravamiento de los problemas ambientales locales y globales.

La educación ambiental ha sido objeto de varias discusiones nacionales e internacionales, que han producido una serie de recomendaciones y orientaciones para su implementación; como práctica sistemática, dentro de cualquier unidad de enseñanza formal, movimientos sociales y otras esferas de la sociedad. Por lo tanto, esta educación viene siendo organizada a partir de principios y directrices orientadoras para una práctica permeada por las convergencias globales y locales. Esto hace alusión a las recomendaciones que surgieron de las Conferencias Mundiales sobre el Medio Ambiente, Desarrollo Humano y Educación Ambiental (Estocolmo- 1972, Tbilisi - 1977; Río- 1992; y Thessalonik- 1997), en las que señalaron las necesidades del redimensionamiento de las acciones humanas frente al medio ambiente con la utilización de procesos educativos vinculados al análisis de la diversidad regional.

La ejecución legal de la educación ambiental, realizada en Brasil por medio de la promulgación de la Constitución Brasileña de 1988, que en su art. 225 determina:

*Todos tienen derecho a tener un medio ambiente ecológicamente equilibrado, bien de uso común del pueblo para una buena calidad de vida, imponiendo el poder público y*

*colectivo, que debe defenderlo y preservarlo para las generaciones presentes y futuras.*

*Párrafo 1: Asegurar la eficacia de este derecho, que incumbe al poder público:*

*(...)*

*IV. Promover la educación ambiental en todos los niveles de enseñanza y en concientización pública, para preservar el medio ambiente...*

A finales de los años 90, en 1999, la ley N° 9.795/99 fue sancionada, instituyendo la política nacional de educación ambiental, regulada por el decreto N° 4281 de 25/06/2002, bajo principios siguientes:

Art. 4° - Son Principios de la educación ambiental:

*I - un enfoque humanista, holístico, democrático y participativo;*

*II – La concepción de medio ambiente en su totalidad, considerando la interdependencia entre el medio natural, socioeconómico y cultural sobre un enfoque de sostenibilidad.*

*III –Un pluralismo de ideas y concepciones pedagógicas, desde la perspectiva de la inter, multi y transdisciplinaridad.*

*IV- La vinculación entre la ética, la educación o el trabajo como prácticas sociales.*

*V – La garantía de continuidad y permanencia de los procesos educativos.*

*VI – La permanente evaluación crítica de los procesos educativos.*

*VII –La articulación de las cuestiones ambientales locales, regionales, nacionales y globales.*

*VIII – El reconocimiento y el respeto a la pluralidad y la diversidad individual y cultural.*

¿Pero, como la educación ambiente contribuye a la educación indígena? Indicamos algunas preguntas que producen nuevos complementos: se necesita ser adoptada en la práctica referente de la escuela; Para admitir la consideración del conocimiento apropiado de los indígenas en lo referente a la naturaleza; para utilizar la ventaja que ya se parte de la raíz. Las posibilidades de la educación ambiental son favorables a los indígenas Assurini porque mantienen muy relaciones entre ellos, los indígenas y sus vecinos, la población de Tucuquí donde venden sus alimentos, la producción de harina, las frutas, todas son vendidas en la feria de Tucuquí, la forma adquirir las cosas con sus vecinos. En esta parte no hay diferencia porque, como los no-indígenas, los indígenas desean tener refrigerador, tener agua canalizada, tener medicinas, no desean hacer té, desean utilizar los mismos remedios fabricados en el laboratorio para los no-indígenas, utilizan a fórmulas médicas, consumen arroz, galletas, café, azúcar, aceite, sal, tabaco, cigarrillos, cachaza, los refrescos, comprado en Tucuquí. La sal es una innovación en la vida de ellos, sin embargo, los más viejos no utilizan la sal. Quizás siga existiendo diferencia con la gente más vieja ya que ellos no les gusta el ruido, ellos prefieren el silencio, por lo tanto la división en las dos aldeas, aldea vieja y aldea nueva. La música cultural aborigen se baila solamente en el período de festejos como el día del indígena el 19 de abril, pero, durante todo el resto del año, el ritmo predominante es la danza de la región norte, porque tienen televisión, tienen radio y escucha el tipo de música que se escucha con más frecuencia en las radios de la ciudad.

En cuestiones de enamoramiento, tanto el enamoramiento de los indios con los no-indios como los no-indios que viven en Tucuquí, se enamoran con los indios de la aldea. Los más jóvenes se casan con los no-indios (ellos viven en la aldea), a la hora de hacer el censo la agencia apropiada del FUNAI, por medio de su representación, ordena a los no-indios ayudar a cuidar de la tierra. Sin embargo, esto no significa que no hay continuidad en la cultura de los indios, son siempre indios. La sociedad los considera como grupos aislados, la gente es desconfiada, así como los indígenas desconfían de la gente de Tucuquí. Con la realización de los juegos aborígenes, promovida por el gobierno del estado, la sociedad ha participado



en una evaluación de las actividades. Los juegos indígenas se presentan en los medios y son también vistos por el público local, regional y nacional de los indios y los no-indios.

Hay mucha producción de basura, como residuos plásticos, la basura que no está en la aldea de los indígenas, porque cuando compran productos empacados, no tienen orientación para el tratamiento de la basura producida. Por lo tanto, la educación ambiental, puede ayudarles a orientar lo que hay que con los recipientes y los bolsas plásticas. Por ejemplo, tienen mucho espacio que si quieren reforestar, hacer huertas; para la conservación de las frutas de cosecha, de modo que no se arruinen por la gran cantidad y todo el uso y ventaja durante el año pues lo que se obtiene se puede aprovechar para coexistir 3 y 4 familias en una misma casa.

Es favorable la posibilidad de trabajar la educación ambiental en el día-a-día del Assurini que vaya desde el nacimiento de bebés, para dirigir las gestantes para hacer los cursos prenatales, la guía de higiene con el cuerpo, higiene bucal, para dar orientaciones porque se tienen muchos cachorros, entonces si podría dirigir para que los alimentos de los perros se den en recipientes separados de los humanos. Para dirigirlos de modo que puedan ir a la escuela en cualquier horario, no sólo en el horario de vuelta, como en las escuelas de los no-indígenas. Para valorar su cultura apropiada, de acuerdo al otro, la interculturalidad, que significa preservar su cultura, coexistir con las otras culturas, con el conocimiento de la otra, admitiendo la consideración de su comunidad, en la cual está inmerso, estimulando las condiciones indígenas de la cultura con la naturaleza física y humana permitiendo un proceso interactivo.

## REFERENCIAS

- AB'SABER, A.N. (1996): *Amazônia do Discurso à Práxis*. São Paulo: Ed. USP.
- AGIRRE, G. (1973): *Teoría e Práctice de la Educación Indígena Public*. Colección septentes, n° 64. Mexico.
- ANDERSON, A, B. (1990): *Alternatives to deforestation: steps toward sustainable use of the Amazon Rain Forest*. New York: Columbia University Press.
- ANTÓN, A. (2007): *Teoría de la argumentación*. Valencia: Boreol Libros
- ARENDT, H. (1981): *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: ZAHAR
- ARNAUD,E. (1998): Mudanças entre os Grupos Indígenas Tupi da Região do Tocantins- Xingu ( Bacia Amazônica) em : *O Índio e a Expansão Nacional*. Belém: CEJUP.
- ASSIS, E. (Org.) (1996): *Educação Indígena na Amazônia : Experiências e Perspectivas*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, UFPA.
- AUGE, M. (1994): *Não-lugares: Uma Introdução Antropológica da Supermodernidade*. Campinas Papyrus.
- AZZAN JUNIOR, CELSO. (1993): *Antropologia e Interpretação: Explicação e Compreensão nas Antopologias de Leni-Strauss e C. Geertz*. Campinas: UNICAMP.
- BARRETO, P ; UHL, C. (1993) : O Potencial de Produção Sustentável de Madeira em Paragominas (PA), na Amazônia Oriental: Considerações Ecológicas e Econômicas. en: *Congresso Florestal Panamericano,1, e Congresso Florestal Brasileiro, 7*. Curitiba: SBS-SBEF.
- BATISTA,V.S. (1998): *Distribuição, Dinâmica da Pesca e de Recursos Pesqueiros na Amazônia Central*. Tese de doutorado. Manaus : INPA/FUA.

- BENEDICT (1972): A Cultura Condiciona a Visão de Mundo do Homem. en: LARAIA, R. de B. (2000): *Cultura um Conceito Antropológico*. 13° ed. Rio de Janeiro: ZAHAR
- BOUCHE PERIS, Jean Henri et all (1997). *Teoría de la Educación. Temas Actuales*. Cuaderno de a UNED. Madrid. UNED
- BOUCHE PERIS, Jean Henri. (1993): *Antropología Pedagógica*. Madrid: UNED.
- BOUCHE PERIS, Jean Henri. (2005): *Educar en un nuevo espacio humano*. Madrid : Dykson.
- BONTE Pierre et IZARD Michel. (1991): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF.
- BRANCO, S (1998): *Ecossistêmica – Uma Abordagem Integrada dos Problemas do Meio Ambiente*. 2° ed. São Paulo: Edgar Blücher Ltda.
- BRANCO, S ; CAVINATO, V.M. (1999): *Solos: A Base da Vida Terrestre* . São Paulo: Moderna.
- BRANCO, S.M ; ROCHA, A (1983): *Poluição e Usos Múltiplos de Represas*. São Paulo: Nobel.
- BRANDÃO, C.R. (1995): *O Que é Educação?*. 15° ed. São Paulo: Brasiliense (Coleção Primeiros Passos)
- BRASIL (1992): *Agenda 21 Brasileira* firmada pelo Brasil, durante a conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e desenvolvimento, Rio de Janeiro. FGV
- BRASIL, Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981. *Institui a Política Nacional de Meio Ambiente*.
- BREDARIOL, C.; VIEIRA, L. (1998): *Cidadania e Política Ambiental*. Rio de janeiro: Record.
- BRILHANTE, O.M. et all (1999): *A gestão e Avaliação de Risco em Saúde Ambiental*. Rio de Janeiro: Ed. FLOCRUZ.

- BRITO, S.S. (1990): *Desafio Amazônico: O Futuro da civilização dos Trópicos*. Brasília: UNB/CNPQ.
- BUSQUETS, M.D. et all (1998): *Temas Transversais em Educação*. São Paulo: Ática
- CADERNOS CEDES. (1985): *Povos Indígenas do Brasil Brasileiro*.
- CADERNOS CEDES. (2000): *Educação Indígena e Interculturalidade*. n° 49. Campinas: Centro de Estudos de Educação e Sociedade.
- CARRARA, E. (1993): *O Preconceito Tecnológico e o Conhecimento Indígena da Natureza*. En: Revista travessia, n° 18. São Paulo
- CASTRO.E.VV. de. (1995): Sociedades Indígenas e natureza na Amazônia. en: LOPES DA SILVA, Arany et all (Org.): *A Temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MAARI/UNESCO.
- CIMI. (1987): *Somos Povos, somos nações*. Série B, Vol. 2. Brasília: CIMI
- CIMI. (1993): *Concepção e Prática da Educação escolar indígena*. Brasília: Cadernos do CIMI
- CIMI. (2002): *Povos Indígenas do Pará e Amapá*. Belém : CIMI/PARÁ.
- CLEARY, D. (1994): Problemas na Interpretação na história moderna da Amazônia. en: D'INCAO, M.A et all. *Amazônia: Crise e Modernidade*. Belém.
- COPIAM, Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia (1985/99): *Relatórios dos Encontros Anuais*. (Textos digitalizados)
- CORRY, S. (1994): Guardianes de la Tierra sagrada (prólogo). en: *Guardianes de la Tierra Sagrada*. Londres: Survival Internacional
- COSTA e SÁ, C.da. et all (1979). Habilitação Indígena no alto Xingu. en: *Encontros com a civilização Brasileira*. n° 12. rio de janeiro: Civilização Brasileira.
- CUNHA, M.C. da (1983): Parecer sobre Critérios de Identidade Étnica. en: *Comissão Pró-Índio. O Índio e a Cidadania*. São Paulo: Brasiliense.

- CUNHA, M.C. da. et all (2001): Populações Tradicionais e Conservação ambiental. en: CAPOBIANCO, J.P.R. (Org.) et all. *Biodiversidade na Amazônia Brasileira: Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo: ISA.
- CUNNINGHAM, W.F. (1975): *Introdução a Educação*. 2° ed. Porto Alegre : Globo.
- DAMATTA, R. (1991): *Relativizando – Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: ROCCO
- DAMATTA, R. ; LARAIA, R. de B. (1978): *Índios e Castanheiros: A Empresa Extrativista e os Índios no Médio Tocantins*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Declaração da Conferência Nacional dos Povos Indígenas*. 14 a 17 de junho de 2001. Belém.
- DESCOLA, Philippe. (2005): *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- DIAS, G.F. (1990): *Educação Ambiental – Princípios e Práticas*. 5° ed. São Paulo: Gaia.
- DIEGUES, A.C. (1996): *O Mito da Natureza Intocada*. 2° ed. São Paulo: Hucitec.
- DOS ANJOS FARIAS LEMOINE, Maria Soeli. (2005): *La educación y la cultura de la aldea Munduruku-Takuara del rio Tapajós: sus valores pedagógicos y antropológicos. Tesis Doctoral en Ciencias de la Educación*. Madrid: UNED.
- DOUROJEANNI, M.J. (1998): Antigos e Novos Efeitos do Desenvolvimento na Amazônia: Existem Mudanças? Há Esperanças para o Desenvolvimento sustentável?. en: *Conferencia internacional Amazônia 21: Uma Agenda para um Mundo Sustentável*. Brasília: UNAMAZ.
- DURHAM, E.R. (1983): O Lugar do Índio. en: *Comissão Pró-Índio: O Índio e a Cidadania*. São Paulo: Brasiliense.
- DURHAM, E.R. (1986): *Malinowski*. São Paulo: Ática.

- DURKHEIM, E. (1989): *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- FEARNSIDE, P.M. (1984): *Forest Management in Amazonia: the need or new criterio in avaliating development options*: Forest Ecology and Management, v. 27.
- FERREIRA, A.B.H. (2001): *Miniaurélio Século XXI Escolar: O Minidicionário da Língua Portuguesa*. 4° ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FREITAS, M.A.V. ; SANTOS, A.M (2001): Importância da Água e da Importação Hidrológica. en: *O Estado das Águas do Brasil*. Brasília: ANEEL.
- FUNAI (1983/89): *Educação Indígena Política e Diretriz de Ação*.
- FUNASA (1999): *Política Brasileira de Saúde Indígena*. Decreto nº 3.156 de 27 de agosto de 1999. Brasília.
- FURTADO, L.Q.; LEITÃO, W ; MELO, Alex F. (Orgs) (1993): *Povos das Águas. Perspectivas na Amazônia*. Belém: MPEG.
- GADOTTI, M. (2000): *Perspectivas Atuais da Educação*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- GARCIA, W. (1994): *El Maestro de la Zona Indígena: Una Aproximación Tipológica de la Región Caneana*. Ed Universidad del Cuacre: Popayan
- GEERTZ, C.(1978): *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: ZAHAR.
- GONÇALVES, C.V.P. (1989): *Os (Des)caminhos do Meio Ambiente*. São Paulo: Contexto.
- GONÇALVES, R.F. (2001): *Educação Escolar Indígena no Pará: Entre Discursos e Práticas* (Monografia de Especialização). Belém: UFPA
- GONÇALVES, R.F. (2004): *Entre Discurso Oficial e Práticas Efetivas: A Educação Escolar dos Tembé - Tenentehara* (Dissertação de Mestrado): Belém: UFPA.

- GRAY, A. (1995): O Impacto da Conservação da Biodiversidade sobre os Povos Indígenas. en: LOPES DA SILVA, A. et all : *A Tentativa Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.
- GRUPIONI, L.D.B. (2002): *Quem são, quantos são e onde estão os povos indígenas e suas escolas no Brasil?*. Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena. Brasília: MEC.
- GRUUN, M. (1996): *Ética e Educação Ambiental – A Conexão Necessária*. São Paulo: Papirus.
- HANDY Y PUKUI. en: LEVI-STRAUSS. (2002): *El Pensamiento Salvaje*. España: Fondo del Cultura Econômica.
- HARRISON, C. (1980): *Gramática Assurini*. Brasília: SILK.
- HARVEY, D. (1992): *Condição Pós-Moderna: Uma Pesquisa Sobre as Origens da Mudança cultural*. São Paulo: Loyola.
- IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis (2000): *Geobrasil: Perspectivas do Meio Ambiente no Brasil*. Brasília: MMA.
- INSTITUTO SÓCIO AMBIENTAL. (1995): *Povos Indígenas no Brasil – 1991-1995*. São Paulo.
- ITTO et all (1997): *Diagnóstico e Avaliação do Setor Florestal Brasileiro*. Brasília.
- JELUDE, Kaka Wera (1998): *A Terra dos Mil Povos, História Indígena do Brasil Contada por um Índio*. São Paulo: Fundação Peirópolis.
- JIMENEZ FRIAS, Rosario y AGUADO ODINA, Teresa. (2002): *Pedagogía de la diversidad*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- JULIANO, D. (1993): *Educación Intercultural. Escuelas y Minorías Étnicas*. Madrid: Eudema.
- KLUKHOHM, R.A. (1991): *Antropología: O Homem e a Cultura*. Petrópolis : Vozes.

- LARA, de E.; BALLISTEROS, B. (2007): *Métodos de Investigación en Educación Social*. Madrid: UNED.
- LARAIA, R.de B. (1972): *Akwáwa – Assurini e Suri: Análise de dois Grupos Tupi*. Revista de Estudos Brasileiros. Vol. 12. São Paulo: IEB.
- LARAIA, R.de B. (2000): *Cultura: Um Conceito Antropológico*. 13° ed. Rio de Janeiro: ZAHAR.
- LEVI-STRAUSS, C. (1976): *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LEVI-STRAUSS, C. (1982): *As estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- MARÍA NOVO (2002): *El enfoque sistêmico: Su Dimension Educativa*. Madrid: UNED.
- MEAD, M. (2002). Cultura y Compromiso. Estudos sobre la Ruptura Generacional. en: ARCE, J.M.V. *El Futuro Ya Fue. Juventud, Educación y Cultura*. Mexico: GEDISA.
- MEC – Ministério de Educação do Brasil. (1997): *Conhecendo Nosso Povo: Comunidade Indígena Parkatêgê*. Belém: SEDUC.
- MEC – Ministério de Educação do Brasil. (1997): *Plano Nacional de Educação*. Brasília: MEC.
- MEC – Ministério de Educação do Brasil. (1998): *A Implantação da educação Ambiental no Brasil*. Brasília: Coordenação de educação Ambiental/MEC.
- MEC – Ministério de Educação do Brasil. (1998): *Referencial Curricular Nacional para as escolas Indígenas*. Brasília: MEC/SE
- MEC – Ministério de Educação do Brasil. (1999): *Do Tema ao Texto: A Produção Escrita dos Professores e Alunos das Escolas Indígenas do Pará*. Belém: SEDUC.



- MELATTI, J.C. (1978): *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática.
- MELIA, B. (1979): *Educação indígena e Alfabetização*. São Paulo: Loyola.
- MELIA, B. (1996): Oralidade e escritura na sociedade Indígena. Texto apresentado no seminário Internacional. en: *Aprendizaje de Lenguas Indígena: el caso de los idiomas indígena*. Iquitos/ Chile: PROIE B/ANDES.
- MELLO, L.E.F. (Org.) (1999) *Meio Ambiente e Educação*. Rio de Janeiro: Gry Phisis.
- MENDES, A. ; SACHS, I (1998): A Inserção da Amazônia no Mundo. en: *Conferência Internacional Amazônia 21: Uma Agenda para um Mundo Sustentável*. Brasília: UNAMAZ.
- MMA - Ministério do Meio Ambiente e de Recursos Hídricos (1997): *Lei n° 9493 de 8 de janeiro de 1997. Institui a política Nacional de Recursos Hídricos*. Brasília: MMA.
- MMA - Ministério do Meio Ambiente e de Recursos Hídricos (2002): *Avaliação e Identificação das ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos Benefícios na Amazônia Brasileira*. Série Biodiversidade do Amazônia Brasileira.
- MOLINIER, M. et all (1992): Disponibilidade de Água na Bacia Amazônica. en: *Simpósio Internacional dos Estudos Ambientais em Florestas Tropicais Unidas*. Rio de Janeiro.
- MORIN, E. (1997): *Ciência com Consciência*. 5ªed. Bertrand Brasil.
- MURGA, Mª Angeles. (Coord.) (2006): *Desarrollo Local Y Agenda 21. Una visión Social Y educativa*. Madrid: Pearson Educación, S.A.
- NIMUEENDAJU en MULLER, Regina (1999): *Os Assurini do Xingú – História e Arte*. Campinas: UNICAMP.
- OLIVEIRA, J.P. (1995): Muita Terra pouco índio? Uma Introdução crítica do Indigenismo e a Atualização de um Preconceito. en: LOPES DA SILVA, A. et all. *A Temática Indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.

- OLIVEIRA, R.C. de (1996): *Etnia e Estrutura de Classes: a Propósito da Identidade e etnicidade no México*. en: *Sumário Antropológico*, nº79. São Paulo: Tempo Brasileiro.
- OLIVEIRA, R.C. de (1996): *O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e escrever*. en: *Revista de Antropologia*. Vol. 39. n/ 1. São Paulo: USP.
- ONU. (1997): *Conferência Intergovernamental de Educação Ambiental*. Tbilisi, Geórgia.
- PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA DO BRASIL (1988): *Contribuição da República Federativa do Brasil*: Promulgada em 5 de outubro de 1988.
- PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA DO BRASIL (1996): *Sociedade Indígena e a Ação do Governo*. Brasília.
- PROGRAMA RAÍZES (2001): *Povos Indígenas do Pará*. Belém: Governo do Estado do Pará.
- PUIG, Henri. (2001): *La Forêt Tropicale Humide*. Paris : Belin.
- QUINTANA CABANAS, J.M. (1989): *Sociologia de la educación*. Madrid: Dykson.
- QUINTANA CABANAS, J.M. (2001): *Las Creencias y la educacion*. Barcelona: Herder.
- RADAMBRASIL, Projeto (1982): *Recursos Naturais*. Vol. 4,5,7. Rio de Janeiro. DNPM.
- REIGOTA, M. (1997): *Meio Ambiente e Representação Social*. São Paulo: Cortez.
- RIBEIRO, D. (1970): *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes.
- ROCHA, E.P.G. (1994): *O que é Etnocentrismo*. 10º ed. São Paulo: Brasiliense.
- ROMERO PÉREZ, C. (2000): *El Conocimiento Del Tiempo Educativo*. Laretos . Barcelona

- RUIZ CORBELLA, M. (1997): Voluntad. en: GIL, Romero (dir) *Filosofía de la educación hoy. Diccionario*. Madrid: Dykson.
- RUSS, Jacqueline. (2000): *Panorama des idées philosophiques, De Platon aux contemporains*. Paris : Armand Colin.
- SACRISTÁN, D. (1982): *Hacia una Pedagogía Del esfuerzo*. en: Revista Española de Pedagogía, n° 156, abril-junho 1982. Madrid: Instituto san José de Calasanz.
- SACRISTÁN, D. Y MURGA, M.A. (1994): *Educación Democrática y cultura Positiva*. Madrid: UNED.
- SÁEZ, J. (1983): *Fines de la Educación em Diccionario de las Ciências de la Educación*. Madrid: Santillana.
- SALOMONE, M. (1996): *Atrapados por las Emociones*. en: Revista Conocer, n° 963.
- SAN ROMÁN, M. T. (1990): *Entre Marginación y racismo*. Madrid: Alianza editorial.
- SÁNCHEZ, J. (1983): Ecología y Educación. en: *Diccionario de las Ciências de la Educación*. Madrid: Santillana.
- SÁNCHEZ, J. (1988): *Ciudadanía sin fronteras*. Bilbao: Desclée de Brower.
- SANTOS, B. de S. (1999): *Pela mão de Alice: O social e o Político no Pós-Modernidade*. Porto : Afrontamento.
- SARRATE, M.L. (2002): Aprender en la edad adulta. Em: Lopes-Barajas y Sarrate (Coord.), *La Educación de Personas Adultas: reto de nuestro tiempo*. Madrid: Dykson
- SAVATER, F. (1983): *Invitación a la ética*. Barcelona: Anagrama.
- SAVATER, F. (1997): *El valor de educar*. Barcelona: Ariel.
- SCHEUERL, H. (1985): *Antropología Pedagógica*. Herder. Barcelona.
- SCHINEIDER, R. (2000): *Amazônia Sustentável: Limitantes e Oportunidades para o Desenvolvimento Rural*. Belém: IMAZON.

- SEICOM – Secretaria Executiva de Indústria, Comércio e mineração do estado (2002): *Revista Pará Rico por Natureza*.
- SIOLI, H. (1985): *Amazônia: Aprofundamento da Ecologia da Maior Região de Florestas tropicais*. Rio de Janeiro: Vozes.
- SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PEDAGOGIA. (2004): *Le educación en contextos multiculturales: diversidad y identidad*. Guada Impresores.
- STENHOUSE, L. (1985): El profesor como tema de investigación y desarrollo. en: *Revista de educación*, 227, mayo-agosto. Madrid.
- STERN, W. (1938): *General Psychology from the personalistic standpoint*. New York: McMillan.
- STONE, K. y DILLEHUNT, H. (1978): *Self-Science: the Subject is me*. Santa Monica: Goodyear Publishing.
- SUANCES, M. (2000): Inutilidade del esfuerzo y los resultados en la vida moral. en: *Volubilis*, nº8, marzo. Madrid: UNED.
- TAGORE, R. (1963): Cita nº 379 del *Diccionario de la sabiduría*. Madrid: Aguilar.
- TASSINARI, A.M. et al (2001): Escola Indígena: Novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. Em: DA SILVA, A. et al. *Antropologia, História e Educação: A Questão Indígena e a Escola*. 2º ed. São Paulo. Global.
- TCA – Tratado de Cooperação Amazônica (1995): *Uso y Conservation de la Fauna silvestre en la Amazônia*. Lima, Peru.
- THOMAS, L.V. (1980): *Antropologie de la mort*. Paris: Payot.
- TOFFLER, A. (1995): *El shock Del futuro*. Barcelona: Plaza&Janés
- TRILLA, J. (1984): LA Educación no Formal. en: Sanvisens (dir.), *Introducción a la Pedagogia*. Barcelona: Barcanova.
- TRILLA, J. (1997): Educación para la felicidad y felicidad para la educación. en: *Letras de Deusto*, 75.

VANDERLEI ANSELM, Renato. (2006): *Amazônia, Uma abordagem multidisciplinar*. São Paulo: Icone Editora LTDA.

VELASCO, Honorio M. (1995): *Lecturas de antropología social y cultural, La cultura y las culturas*. Madrid: Cuadernos de la UNED.

VESENTINI, J.W. (1997): *A Nova ordem Mundial*. 5° ed. São Paulo: Ática.

WEIGEL, V. (2000): *Escola de Branco em maloca de Índio*. Manaus: UFAM.

## **LEIS**

BRASIL. Constituição Federal de 1934, Decreto n° 23.793, de 23/01/34

BRASIL. Constituição Federal de 1946

BRASIL. Constituição Federal de 1967, Emenda Constitucional n° 01, de 17/10/1969.

BRASIL. Decreto n° 62.934, de 21/07/68

BRASIL. Lei Complementar n° 31, de 11/10/77

BRASIL. Lei n° 4.771, de 1965 (Código florestal)

BRASIL. Lei n° 5.173, de 27/10/66

BRASIL. Lei n° 6.001 de 19/12/73 (Estatuto do Índio)

CONAMA. Resolução n/ 020 de 18/06/86 (classificação das águas doces, salobras e salinas), Brasília.

CONAMA. Resolução n° 001, de 23/01/86 (Critérios Básicos e Diretrizes Gerais para Estudos de Impacto Ambiental), Brasília.

MMA. Lei n° 6.938, de 31/08/81 (art. 7° a criação do Conselho Nacional do meio Ambiente - CONAMA), Brasília.

MMA. Lei n° 7.735, de 22/02/89 (extinção de autarquias e fundações públicas federais) como a Superintendência da Borracha – SUDHEVEA e o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF, Brasília.

MMA. Lei n° 7.797, de 10/07/89

MMA. Lei n° 7.804, de 18/07/89 (art. 6° estabelece a constituição do Sistema Nacional de Meio Ambiente - SISNAMA ), Brasília.

MMA. Resolução n° 004, de 18/09/85 (Reservas Ecológicas)

MMA. Lei n° 5.887, de 95, Decreto n/ 24.643, de 10/07/34 (Código das Águas), Brasília.

## **FUENTES ELECTRÓNICAS (ON-LINE)**

[www.ecouncil.ac.cr/rio/national/reports/américa/brasil2.htm](http://www.ecouncil.ac.cr/rio/national/reports/américa/brasil2.htm)

[www.funai.gov.br/funai.htm](http://www.funai.gov.br/funai.htm)

[www.ibge.net/home/default.php](http://www.ibge.net/home/default.php)

[www.mec.gov.br](http://www.mec.gov.br)

[www.mma.gov.br](http://www.mma.gov.br)

[www.museudoindio.org.br/](http://www.museudoindio.org.br/)

[www.socioambiental.org/](http://www.socioambiental.org/)

[www.socioambiental.org/pib/portugues/imagens/linguas/tornco-tupi.gif](http://www.socioambiental.org/pib/portugues/imagens/linguas/tornco-tupi.gif)

# **ANEXOS**

## ANEXO 1 - PUEBLOS INDÍGENAS DEL BRASIL

Nº	NOMBRE	OTROS HOMBRES	FAMILIA/LENGUA	UF (BRASIL)/ PAÍSES LIMÍTROFES	POBLACIÓN/ CENSO/ ESTIMATIVA	AÑO
1	Aikanã	Aikaná, Massaká, Tubarão, Cassupá, Corumbiara	Aikanã	RO	264	1995
2	Ajuru		Tupari	RO	77	2001
3	Akunsu	Akunt'su	?	RO	7	1998
4	<u>Amanayé</u>	Amanaié	Tupi-Guarani	PA	192	2001
5	<u>Amondawa</u>	.	Tupi-Guarani	RO	83	2003
6	<u>Anambé</u>	.	Tupi-Guarani	PA	132	2000
7	<u>Aparai</u>	Apalai	Karíb	PA	415	1998
8	<u>Apiaká</u>	Apiacá	Tupi-Guarani	MT	192	2001
9	<u>Apinaié</u>	Apinayé, Apinaié	Jê	TO	1262	2003
10	Apolima Arara	.	Português	AC	?	2002
11	Apurinã	.	Aruák	AM	2.779	1999
12	<u>Aranã</u>	.	Português	MG	?	2000
13	<u>Arapaso</u>	Arapaço	Tukano	AM	328	2001
14	<u>Arara</u>	Ukarâgmã, Ukarammã	Karíb	PA	195	1998
15	Arara	Shawanauá	Pano	AC	200	1999
16	Arara do Aripuanã	Arara do Beiradão	?	MT	150	1994



17	<u>Araweté</u>	Araueté	Tupi-Guarani	PA	278	2000
18	<u>Arikapu</u>	Aricapu	Jaboti	RO	19	2001
19	<u>Aruá</u>	.	Mondé	RO	58	2001
20	<u>Ashaninka</u>	Kampa	Aruák	AC (Peru)	813 (55.000)	1999 1993
21	<u>Assurini do Tocantins</u>	Akuáwa	Tupi-Guarani	PA	303	2002
22	<u>Assurini do Xingu</u>	Awaeté	Tupi-Guarani	PA	106	2001
23	<u>Atikum</u>	Aticum	Português	PE	2.743	1999
24	<u>Avá-Canoeiro</u>		Tupi-Guarani	TO/ GO	16	2000
25	<u>Aweti</u>	Aueti	Aweti	MT	138	2002
26	<u>Bakairi</u>	Kurâ, Bacairi	Karíb	MT	950	1999
27	<u>Banawa Yafi</u>	Banawa	Arawá	AM	215	1999
28	<u>Baniwa</u>	Baniua, Baniva, Walimanai, Wakuenai	Aruak	AM Colômbia Venezuela	5.141 6.790 3.236	2.002 2000 2000
29	<u>Bará</u>	Waípinõmakã	Tukano	AM Colômbia	39 296	2001 1988
30	<u>Barasana</u>	Hanera	Tukano	AM Colômbia	61 939	2001 1988
31	<u>Baré</u>	.	Nheengatu	AM Venezuela	2.790 (1.210)	1998 1992
32	<u>Bororo</u>	Boe	Bororo	MT	1.024	1997
33	<u>Chamacoco</u>	.	Samuko	MS Paraguai	40 (908)	1994 1992
34	<u>Chiquitano</u>	Chiquito	Chiquito	MT Bolívia	2.000 (40.000)	2.000 2.000
35	<u>Cinta Larga</u>	.	Tupi Mondé	RO / MT	1300	2003

Nº	NOMBRE	OTROS HOMBRES	FAMILIA/LENGUA	UF (BRASIL)/ PAÍSES LIMÍTROFES	POBLACIÓN/ CENSO/ ESTIMATIVA	AÑO
36	<u>Deni</u>	.	Arawá	AM	736	2002
37	<u>Desana</u>	Desano, Dessano, Wira, Umukomasá falta strike no 'u'	Tukano	AM Colômbia	1.531 (2036)	2001 1988
38	<u>Enawenê- Nawê</u>	Salumã	Aruák	MT	320	2000
39	<u>Ewarhuyana</u>	.	.	PA	12	2001
40	<u>Fulni-ô</u>	.	Yatê	PE	2.930	1999
41	<u>Galibi</u>	Galibi do Oiapoque	Karíb e língua creoula, patois	AP Guiana Francesa	28 (2.000)	2000 1992
42	<u>Galibi Marworno</u>	Galibi do Uaçá, Aruã, Uaçauara, Mum Uaçá	Kheuol (língua creoula, patois)	AP	1.764	2000
43	<u>Gavião</u>	Digü	Mondé	RO	436	2000
44	<u>Gavião</u>	Parkatejê, Gavião do Mãe Maria	Timbira Oriental	PA	338	1998
45	<u>Gavião</u>	Pukobiê, Pykopjê, Gavião do MA	Jê	MA	250	1998
46	<u>Guajá</u>	Awá, Avá	Tupi-Guarani	MA	280	1998
47	<u>Guajajara</u>	Tenethehara	Tupi-Guarani	MA	13.100	2000

48	<u>Guarani</u> <u>subgrupos</u> <u>Ñandeva,</u> <u>Kaiowa</u> e <u>Mbya.</u> (4)	Pãĩ Tavyterã, Ava-Chiripá	Tupi-Guarani	Argentina, Bolívia, Paraguai, Uruguai, Brasil (RS/SC/PR SP/RJ/MS)	34.000 (Brasil)	2003
49	<u>Guató</u>	.	Guató	MS	372	1999
50	<u>Hyskariana</u>	Hiskariana	.	PA/RR	?	?
51	<u>Ikpeng</u>	Txikão	Karib	MT	319	2002
52	<u>Ingarikó</u>	Ingaricó Akawaio, Arawaio, Kapon	Karíb	RR Guiana Venezuela	675 (4.000) (728)	1997 1990 1992
53	<u>Iranxe</u>	Manoki	Iranxe	MT	326	2.000
54	<u>Jabuti</u>	Jeoromitxi	Jaboti	RO	123	2001
55	<u>Jamamadi</u>	Yamamadi, Kanamanti	Arawá	AM	800	2000
56	<u>Jarawara</u>	Jarauara	Arawá	AM	160	2000
57	<u>Javaé</u>	Karajá (unidade mais ampla na qual se inclui), Itya Mahãdu	Karajá	TO	919	2000
58	<u>Jenipapo-</u> <u>Kanindé</u>	Paiaku	Português	CE	220	1999
59	<u>Jiahui</u>	Djahui, Diarroi	Tupi-Guarani	AM	50	2000
60	<u>Jiripancó</u>	Jeripancó	Português	AL	1500	1999
61	<u>Juma</u>	Yuma	Tupi-Guarani	AM	7	2000
62	<u>Kaapor</u>	Urubu-Kaapor, Ka'apor,	Tupi-Guarani	MA	800	1998

		Kaaporté				
63	<u>Kadiweu</u>	Caduveo, Cadiuéu, Ejiwajigi	Guaikuru	MS	1.592	1998
64	<u>Kaiabi</u>	Caiabi, Kayabi	Tupi-Guarani	MT/PA	1.000	1999
65	Kaimbé	Caimbé	Português	BA	1270	2001

Nº	NOMBRE	OTROS HOMBRES	FAMILIA/LINGUA	UF (BRASIL)/ PAÍSES LIMÍTROFOS	POBLACIÓN/ CENSO/ ESTIMATIVA	AÑO
66	<u>Kaingang</u>	Caingangue	Jê	SP/PR/SC/R	25.000	2000
67	Kaixana	Caixana	Português	AM	224	1997
68	Kalabaça	.	.	CE	?	.
69	Kalankó	.	.	AL	230	1999
70	Kalapalo	Calapalo	Karíb	MT	417	2002
71	<u>Kamaiurá</u>	Camaiurá	Tupi-Guarani	MT	355	2002
72	Kamba	Camba	?	MS	?	.
73	Kambeba	Cambeba, Omágua	Tupi-Guarani	AM	156	2000
74	Kambiwá	Cambiuá	Português	PE	1.578	1999
75	Kanamari	Tüküná, Canamari	Katukina	AM	1.327	1999
76	<u>Kanela</u> <u>Apaniekra</u>	Canela, Timbira	Jê	MA	458	2000
77	<u>Kanela</u> <u>Rankokamek</u> <u>ra</u>	Canela, Timbira	Jê	MA	1.337	2001
78	Kanindé	.	Português	CE	?	.
79	<u>Kanoê</u>	Canoê, Kapixanã	Kanoê	RO	95	2002
80	<u>Kantaruré</u>	Cantaruré	Português	BA	353	2003
81	Kapinawá	Capinauá	Português	PE	422	1999
82	<u>Karajá</u>	Carajá, Iny	Karajá	MT/TO/PA	2.500	1999
83	<u>Karapanã</u>	Carapanã,	Tukano	AM	42 (412)	2001

		M*u*teamasa, *U*kopinôpôn a		Colômbia		1988
84	Karapotó	Carapotó	Português	AL	796	1999
85	Karipuna	Caripuna	Tupi-Guarani	RO	21	2001
86	Karipuna do Amapá	Caripuna	Creoulo Francês	AP	1.708	2000
87	Kariri	Cariri	Português	CE	?	.
88	<u>Kariri-Xocó</u>	Cariri-Chocó	Português	AL	1.500	1999
89	Karitiana	Caritiana	Arikem	RO	206	2001
90	<u>Karo</u>	Arara	Ramarama	RO	184	2000
91	Karuazu	.	Português	AL	?	.
92	Katukina	Tüküná	Katukina	AM	289	2000
93	<u>Katukina</u>	.	Pano	AC/AM	318	1998
94	Katxuyana	.	Karib	PA	69	1998
95	Kaxarari	Caxarari	Pano	AM/RO	269	2001
96	Kaxinawá	Huni-Kuin, Cashinauá, Caxinauá	Pano	AC Peru	3.964 1.400	1999 2000
97	Kaxixó	.	Português	MG	?	.
98	<u>Kayapó</u> (subgrupos <u>Gorotire,</u> <u>A'ukre,</u> <u>Kikretun,</u> <u>Mekrānoti,</u> <u>Kuben-Kran-</u> <u>Ken,</u> <u>Kokraimoro,</u> <u>Metuktire,</u> <u>Xikrin</u> e	Mebengokre (autodenomin ação), Caiapó	Jê	MT/PA	7.096	2.003

	<u>Kararaô.(4)</u>					
99	<u>Kiriri</u>	.	Português	BA	1.401	2003
100	Kocama	Cocama	Tupi-Guarani	AM Peru Colômbia	622 (10.705) (236)	1989 1993 1988

Nº	NOMBRE	OTROS HOMBRES	FAMILIA/LINGUA	UF (BRASIL)/ PAÍSES LIMÍTROFOS	POBLACIÓN/ CENSO/ ESTIMATIVA	AÑO
101	Korubo	.	Pano	AM	250	2000
102	<u>Krahô</u>	Craô, Kraô, Timbira, Mehim	Timbira oriental	TO	1.900	1999
103	<u>Krenak</u>	Borun, Crenaque	Krenak	MG	150	1997
104	<u>Krikati</u>	Krinkati, Timbira	Jê	MA	620	2000
105	<u>Kubeo</u>	Cubeo, Cobewa, Kubéwa, Pamiwa	Tukano	AM Colômbia	287 (4.238)	2001 1988
106	Kuikuro	Kuikuru	Karib	MT	415	2002
107	Kujubim	Kuyubi	Txapakura	RO	27	2001
108	<u>Kulina</u> <u>Madihá</u>	Culina, Madija, Madiha	Arawá	AC/AM Peru	2.318 (300)	1999 1993
109	Kulina Pano	Culina	Pano	AM	20	1996
110	<u>Kuripako</u>	Curipaco, Coripaco	Aruak	AM Colômbia	1.115?	(2002)
111	<u>Kuruaya</u>	Curuaia	Munduruku	PA	115	2002
112	<u>Kwazá</u>	Coaiá, Koaiá	Kwazá	RO	25	1998
113	Machineri	Manchineri, Yine	Aruak	AC	459	1999
114	Macurap	Makurap	Tupari	RO	267	2001



115	<u>Maku</u> (subgrupos <u>Yuhupde,</u> <u>Hupdá,</u> <u>Nadöb, Dow,</u> <u>Cacua</u> e <u>Nucak</u> ). (4)	Macu	Maku	AM Colômbia	2.548 678	1998 1995
116	<u>Makuna</u>	Macuna, Yeba-masã	Tukano	AM Colômbia	168 528	2001 1988
117	Makuxi	Macuxi, Macushi, Pemon	Karib	RR Guiana	16.500 7.500	2.000 1990
118	<u>Marubo</u>	.	Pano	AM	1.043	2000
119	Matipu	.	Karib	MT	119	2002
120	Matis	.	Pano	AM	239	2000
121	Matsé	Mayoruna	Pano	AM Peru	829 (1.000)	2000 1988
122	<u>Maxakali</u>	Maxacali, Monacó bm, Kumanuxú, Tikmuún	Maxakali	MG	802	1997
123	Mehinako	Meinaku, Meinacu	Aruak	MT	199	2002
124	<u>Menki</u>	Manoki, Myky	Iranxe	MT	78	2000
125	<u>Miranha</u>	Mirãnha, Miraña	Bora	AM Colômbia	613 (445)	1999 1988
126	<u>Mirity-</u> <u>Tapuya</u>	Miriti-Tapuaia, Buia-Tapuya	Tukano	AM	95	1998
127	<u>Munduruku</u>	Mundurucu	Munduruku	PA	7.500	1997
128	Mura	.	Mura	AM	5.540	2000
129	Nahukuá	Nafuquá	Karib	MT	105	2002

Nº	NOMBRE	OTROS HOMBRES	FAMILIA/LENGUA	UF (BRASIL)/ PAÍSES LIMÍTROFES	POBLACIÓN/ CENSO/ ESTIMATIVA	AÑO
130	Nambikwara (subgrupos do Campo Nambikwara do Norte Nambikwara do Sul)	Anunsu, Nhambiquara Halotesu, Kithaulu, Wakalitesu, Sawentesu Negarotê, Mamaindê, Latundê, Sabanê, Manduka, Tawandê Hahaintesu, Alantesu, Waikisu, Alaketesu, Wasusu, Sararé	Nambikwara Nambikwara Nambikwara	MT/RO	1145	2001
131	Naruvoto	.	Karib	MT	78	2003
132	Náua	.	Português	AC	458	2001
133	Nukini	Nuquini	Pano	AC	458	2001
134	Ofaié	Ofayé-Xavante	Ofaié	MS	56	1999
135	Oro Win	.	Txapakura	RO	50	2000
136	<u>Païter</u>	Suruí Païter	Mondé	RO	920	2003
137	<u>Pakaa Nova</u>	Wari	Txapakurat	RO	1.930	1998

		(autodenominação), Pacaás Novos				
138	<u>Palikur</u>	Aukwayene, Aukuyene, Paliku'ene	Aruak	AP Guiana Francesa	918 (470)	2000 1980
139	<u>Panará</u>	Krenhakarore, Krenakore, Krenakarore, Índios Gigantes, Kreen-akarore	Jê	MT/PA	202	2000
140	<u>Pankararé</u>	Pancararé	Português	BA	1.500	2001
141	<u>Pankararu</u>	Pancararu	Português	PE	4.146	1999
142	<u>Pankaru</u>	Pancaru	Português	BA	84	1999
143	<u>Parakanã</u>	Paracanã, Apiterewa	Tupi Guarani	PA	800	2000
144	<u>Pareci</u>	Paresi, Haliti	Aruak	MT	1.293	1999
145	<u>Parintintin</u>	.	Tupi-Guarani	AM	156	2000
146	<u>Patamona</u>	Kapon	Karib	RR Guiana	50 (5.500)	1991 1990
147	<u>Pataxó</u>	.	Português	BA	2.790	2001
148	<u>Pataxó Hã-Hã-Hãe</u>	.	Português	BA	1.865	2001
149	<u>Paumari</u>	Palmari	Arawá	AM	870	2000
150	<u>Pipipã</u>	.	Português	PE	?	.

Nº	NOMBRE	OTROS HOMBRES	FAMILIA/LENGUA	UF (BRASIL)/ PAÍSES LIMÍTROFOS	POBLACIÓN/ CENSO/ ESTIMATIVA	AÑO
151	<u>Pirahã</u>	Mura Pirahã	Mura	AM	360	2000
152	<u>Pira-tapuya</u>	Piratapua, Piratapuyo, Pira-Tapuia, Waíkana	Tukano	AM Colômbia	1004 (400)	2001 1988
153	<u>Pitaguari</u>	.	Português	CE	871	1999
154	<u>Potyguara</u>	.	Português	PB	7.575	1999
155	Poyanawa	Poianáua	Pano	AC	403	1999
156	<u>Rikbaktsa</u>	Canoeiros, Erigpaktsa	Rikbaktsa	MT	909	2001
157	<u>Sakurabiat</u>	Mekens	Tupari	RO	66	2003
158	<u>Sateré-Mawé</u>	Sataré-Maué	Mawé	AM/PA	7.134	2000
159	Shanenawa	Katukina	Pano	AC	178	1998
160	<u>Siriano</u>	Siria-Masã	Tukano	AM Colômbia	17 665	2001 1988
161	<u>Suruí</u>	Aikewara	Tupi-Guarani	PA	185	1997
162	<u>Suyá</u>	Suiá	Jê	MT	334	2002
163	Tabajara	.	Português	CE	?	.
164	Tapayuna	Beço-de-Pau	Jê	MT	58	1995
165	<u>Tapeba</u>	Tapebano, Perna-de-pau	Português	CE	2.491	1999
166	Tapirapé	Tapi'irape	Tupi-Guarani	MT	438	2000
167	<u>Tapuio</u>	Tapuia- Xavante,	Português	GO	235	1998

		Tapuia				
168	<u>Tariana</u>	Tariano, Taliaseri	Aruak	AM Colômbia	1.914 205	2001 1988
169	Taurepang	Taulipang Pemon, Arekuna	Karib	RR Venezuela	532 20.607	1998 1992
170	<u>Tembé</u>	Timbé, Tenetehara	Tupi-Guarani	PA/MA	820	1999
171	<u>Tenharim</u>	Kagwahiva	Kagwahiva, da família Tupi- Guarani	AM	585	2000
172	<u>Terena</u>	.	Aruak	MS	15.795	1999
173	Ticuna	Tikuna, Tukuna, Magüa	Ticuna	AM Peru Colômbia	32.613 (4.200) (4.535)	1998 1988 1988
174	<u>Tingui Botó</u>	.	Português	AL	350	2002
175	Tiriyó (subgrupos Tsikuyana e Kah'yana).(4 )	Trio, Tarona, Yawi, Pianokoto,	Karíb Karíb Karíb Karíb	PA PA PA PA Suriname	735 (376)	1998 1974
176	<u>Torá</u>	.	Txapakura	AM	51	1999
177	Tremembé	.	Português	CE	1.511	1999
178	Truká	.	Português	PE	1.333	1999
179	<u>Trumai</u>	.	Trumai	MT	120	2002
180	Tsohom Djapá	Tsunhum- Djapá, Tyonhwak Dyapa, Tucano	Katukina	AM	100	1985

Nº	NOMBRE	OTROS HOMBRES	FAMILIA/LENGUA	UF (BRASIL)/ PAÍSES LIMÍTROFES	POBLACIÓN/ CENSO/ ESTIMATIVA	AÑO
181	<u>Tukano</u>	Tucano, Ye'pā-masa, Dasea	Tukano	AM Colômbia	4.604 6.330	2001 1988
182	<u>Tumbalalá</u>	.	Português	BA	900	.2001
183	<u>Tupari</u>	.	Tupari	RO	338	2001
184	<u>Tupinambá</u>	.	Português	BA	?	.
185	<u>Tupiniquim.</u>	.	Português	ES	1.386	1997
186	<u>Turiwara</u>	.	Tupi-Guarani	PA	60	1998
187	<u>Tuxá</u>	.	Português	BA/PE	1.630	1999
188	<u>Tuyuka</u>	Tuiuca, Dokapuara, *U*tapinōmak ãphōná	Tukano	AM Colômbia	593 570	2001 1988
189	<u>Umutina</u>	Omotina, Barbados	Bororo	MT	124	1999
190	<u>Uru-Eu-Wau-Wau</u>	Urueu-Uau-Uau, Urupain, Jupaú	Tupi-Guarani	RO	87	2003
191	Wai Wai(subgrupos Karafawyana, Xereu, Katuena e Mawayana).( 4)	Waiwai	Karib	RR/AM/PA Guiana	2.020 130	2000 2000

192	<u>Waimiri-Atroari</u>	Kinã, Kinja	Karib	RR/AM	931	2001
193	<u>Wajãpi</u>	Wayampi, Oyampi, Wayãpy, Waiãpi	Wajãpi, da família Tupi-Guarani	AP Guiana Francesa	525 412	1999 1992
194	<u>Wanana</u>	Uanano, Wanano	Tukano	AM Colômbia	447 1.113	2001 1988
195	<u>Wapixana</u>	Uapixana, Vapidiana, Wapisiana, Wapishana	Aruak	RR Guiana	6.500 (4.000)	2.000 1990
196	<u>Warekena</u>	Uarequena, Werekena	Aruak	AM Venezuela	491 (409)	1998 1992
197	<u>Wassu</u>	.	Português	AL	1.447	1999
198	<u>Wauja</u>	Uaurá, Waurá	Aruak	MT	321	2002
199	<u>Wayana (3)</u>	Waiana, Uaiana	Karib	PA Suriname Guiana Francesa	415 (400) (800)	1999 1999 1999
200	<u>Witoto</u>	Uitoto, Huitoto	Witoto	AM Colômbia Peru	? (5 .939) (2.775)	1988 1988
201	<u>Xakriabá</u>	Xacriabá	Jê	MG	6.000	2.000
202	<u>Xambioá</u>	Karajá do Norte, Ixybiowa, Iraru mahãdu	Karajá	T0	185	1999
203	<u>Xavante</u>	A'uwe (autodenominação), Awen, Akwe, Akwen	Jê	MT	9.602	2000

Nº	NOMBRE	OTROS HOMBRES	FAMILIA/LINGUA	UF (BRASIL)/ PAÍSES LIMÍTROFOS	POBLACIÓN/ CENSO/ ESTIMATIVA	AÑO
204	<u>Xerente</u>	Akwen (autodenominação), Akwe, Awen	Jê	TO	1.814	2000
205	<u>Xetá</u>	Hetá	Tupi-Guarani	PR	8	1998
206	<u>Xikrin</u>	Put Karot	Kayapó, da família Jê	PA	1.052	2000
207	<u>Xipaya</u>	Shipaya	Juruna	PA	595	2003
208	<u>Xokleng</u>	Shokleng, Laklanô	Jê	SC	757	1998
209	Xokó	Xocó, Chocó	Português	SE	250	1987
210	Xukuru	Xucuru	Português	PE	6.363	1999
211	Xukuru Kariri	Xucuru-Kariri	Português	AL	1.820	1996
212	<u>Yaminawa</u>	Jaminawá, Iaminawá, Xixinawá, Yawanawá, Bashonawá, Marinawá	Pano	AC Peru Bolívia	618 324 630	1999 1993 1993
213	<u>Yanomami</u> (subgrupos <u>Yanomam</u> , <u>Sanumá</u> e <u>Ninam</u> ). (4)	Ianomãmi, Ianoama, Xirianá	Yanomami Yanomami Yanomami Yanomami	RR/AM Venezuela	11.700 (15.193)	2000 1992
214	Yawalapiti	Iaualapiti	Aruak	MT	208	2002
215	Yawanawá	Iauanauá	Pano	AC	450	1999



216	<u>Yekuana</u>	Maiongong, Ye'kuana, Yekwana	Karib	RR Venezuela	426 (3.632)	2000 1992
217	<u>Yudjá</u>	Juruna, Yuruna	Juruna	PA/MT	278	2001
218	<u>Zo'é</u>	Poturu	Tupi-Guarani	PA	152	1998
219	Zoró	Pageyn	Mondé	MT	414	2001
220	Zuruahã	Sorowaha, Suruwaha	Arawá	AM	143	1995

Fuente: Instituto Socio ambiental, septiembre de 2003.

## **ANEXOS 2 - ENTREVISTAS Y CUESTIONARIOS CON LAS LIDERES INDIGENAS Y LAS INSTITUCIONES ADMINISTRATIVAS**

Entrevista 1– Jefe de Posto indígena (Sr. Ernestino)

Entrevista 2 – Cacique Sakamiramé

Entrevista 3 – Secretário de Saúde (Vicente) – abril de 2004

Entrevista 4 – Secretária de Educação de Tucuruí

Entrevista 5 - Com Regina Julião Coordenadora do Setor de Educação inclusiva da SEDUC (Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará)

## ENTREVISTA 1 - Jefe del pueblo indígena (Sr. Ernestino)

Entrevistador– Háblame un poco de esta aldea, ¿cómo es el trabajo, cómo viven?

Ernestino- Soy jefe de puesto aquí en la aldea Trocará desde 1997 y la aldea está en convivencia con los Assurini desde 1997...E Los Assurini de Trocará viven de la caza, de la pesca... e... también sobreviven de los productos que extraen de la selva. Todavía hablan muy bien su lengua e... principalmente los más viejos, están hablando siempre en su lengua, intentando... que la gente joven hable también su lengua para que esta no se olvide en un futuro.

Entrevistador - ¿Y algunos indios, tienen nombre indígena? Más hay indios que no tiene nombre indígena, nombre blanco, como se habla. ¿Usted sabe cómo es esta historia? ¿Por qué usted mismo tiene un nombre no indio? ¿O indio?

Ernestino- es una forma del apodo. Cada uno tiene su nombre indígena registrado... e tiene un segundo nombre, alias, disculpe, qué es el nombre blanco

Entrevistador – Más, solo son algunos los que tienen, nosotros no hacemos muchas preguntas?

Ernestino – No.

Entrevistador - ¿la aldea está próxima a Tucuruí? ¿Tienen una buena interacción? ¿Venden los productos allí, compran los productos de allá, de aquí para allá, no sé?

Ernestino – es. Por ejemplo, aquí... la fortaleza de aquí, es que todo el año recolectan... lo de acá todo lo venden en Tucuruí. También venden en Bacuri. Estos productos se dan en menor escala... lo poco que consiguen vender... cupuaçu, o uxi, la castaña también.

Entrevistador - y allí, les es favorable el mercado municipal? ¿Tienen clientes seguros?

Ernestino – Si...

Entrevistador- También viven mucho de la caza? Qué comen aquí?

Ernestino - aquí matan generalmente. e... puerco, armadillo.

Entrevistador – Ah, ayer nos comimos una porción en... Aldea nueva.

Ernestino - (...) Acá... todavía ellos tienen una porción de caza.

Entrevistador - ¿exactamente así con la Transcamentá, hecha aquí a la manera de reserva? ¿Todavía tiene mucho de lo que tenía antes de la Transcamentá? ¿Caza, frutas, pescados?

Ernestino - todavía tiene. Aunque un poco lejano, no está próximo a la aldea. E... las frutas también, van a buscarlas lejos. Más aún tienen... aún tienen poco todavía tiene poco, né una ayuda..... en... alimentación básica de ellos né.

Entrevistador - ¿cuántos alumnos están en las aulas en Tucuruí?

Ernestino – Están matriculados este año, para estudiar en Tucuruí, en, en, de 5<sup>a</sup> 8<sup>a</sup> serie.

Entrevistador — hasta la 8<sup>a</sup> serie ... ¿Tiene alguien que ya finalizó la enseñanza media?

Ernestino – Hay uno que concluyó la educación media.

Entrevistador - ¿Solamente él, concluyó?

Ernestino - solamente. Hasta ahora, solamente

Entrevistador - y allí, otros están estudiando, aún né?

Ernestino - es. hay, hay otro que ya está ... también cursando 3º año de educación media... está como concluyente uno y hay uno que comenzó ahora la educación media.

Entrevistador - sí, la gente estaba hablando del proyecto de la escuela. ¿Entonces, la escuela no tiene un proyecto específico? ¿No es una escuela específica, no tiene un proyecto? ¿Cómo es esto? No sé si usted sabe, que la constitución federal se determina que sea específico, diferenciado...

Ernestino - era un hecho, pues como le hablé. Un proyecto fue hecho por la profesora Rita que trabaja con el Parakanã. Hizo un proyecto para la escuela Assurini, que fue presentado a la D. Irene de la secretaria de educación en Tucuruí. Pero es solamente eso, un proyecto... personal... la secretaría de la educación no dio mucha opción, porque hasta hoy, ni la comunidad y ni Rita han recibido respuesta.

Entrevistador - y allí, están trabajand con la ayuda de quién.... De qué?

Ernestino - trabajando... de acuerdo con.... qué, si puede, né... Es una pena porque... predomina... quiero decir que todo el mundo en el aula de clase(...) y en la comunidad, él es el portugués, né... Esto no es muy bueno, porque va a olvidarse

de la lengua materna. (Silencio) hasta los profesores indígenas, cuando están en el salón de clases, ellos no tienen un, un incentivo, así, para hablar la lengua indígena. La gente no tiene ningún incentivo de parte de la secretaría de educación, para que el profesor indígena se sienta motivado y trabaje con la lengua materna, junto con los estudiantes.

Entrevistador – dígame un asunto, es... es... ¿el trabajo de Wanderléia aquí en la aldea? ¿Cómo es el nombre del profesor de lengua?

Ernestino – Tem o Pato ...

Entrevistador – el Patuarina, el Wanderléia ...

Ernestino – el Wanderléia, el Patuarina e ... el Eriawa

Entrevistador – Ellos dan una sola lengua sola, no é?. O dan más... el portugués, las matemáticas, o de ellos que dan de lengua aborigen?

Ernestino - más portugués y matemáticas...o qué les dan de lengua materna?

Entrevistador - pero... ¿pero dan la lección en su lengua?

Ernestino - dan. Dan la lección... en la lengua de ellos.

Entrevistador - ¿y aquí, a veces tienen todos estos problemas que estén aquí en este documento de la Carta de la asociación del AIPAT (asociación indígena de Trocara), a qué conclusión han llegado? ¿Se resuelven algunos de estos problemas que están aquí, o no?

Ernestino - en este tiempo...

Entrevistador – Tienen un problema de demarcación de tierras en el área de Pakajá, situada en el municipio de Portel, en el estado de Pará, que hasta hoy se encontraba sin identificación oficial.

Ernestino – ya está en el proceso de demarcación.

¿Entrevistador - Cuándo Samuel (antropólogo del FUNAI) vino a ver esto, no era? Usted hablaba. ¿Esa área de Pakajá? ¿Pero, es de Pakajá, o de Trocará o no? era igual, para todos. ¿Pero, la idea de demarcar que de aquí para allá es Pakajá es de quién? Ó cómo es? ¿Si se demarcara, allí, cuál que va a suceder? ¿Hay indios viviendo en Portel, que sean Assurini?

Ernestino - no, no hay

Entrevistador - ¿y si es demarcado, que se va a hacer?

Ernestino - se demarca, según ellos, y las familias van de aquí para allá.

Entrevistador – ellos desean que sea así, desean ir para allá?

Ernestino - desean.

Entrevistador - ¿y usted sabe, usted tiene idea de cuántos indios Pakajá usted tiene aquí? No hay nada que decir.

Ernestino - familia? ... Encuentro que hay en promedio de 8a 10 indios de Pakajá.

Entrevistador - ¿de 8 a 10 personas de Pakajá?

Ernestino - son de Pakajá... Vivos, porque había indios de Pakajá que ya fallecieron Como un pajé...

Entrevistador -Ah! ¡Pajé! ¿Fue el último, él era Pakajá?

Ernestino – él también era de Pakajá.

Entrevistador - y ese problema de la invasión de la tierra indígena, fue resuelto? Esta área, vista desde aquí (...), el área en cuestión que se encuentra invadida por razones de los límites de la granja, del Sr. Chico Dacorino (...). ¿ya fue resuelto?

Ernestino – Fue.

Entrevistador - aquí hay personas que hablan que el área afectada por la Hidroeléctrica, (...). Hizo que la comunidad del borde de Río Tocantins, en la parte más alta, en virtud de la construcción del Hidroeléctrica, buscara la caza lejos de la aldea?. ¿La construcción del camino provocó la entrada de los cazadores no indios en el área...? La agricultura fue modificada seriamente. ¿Antes la antigua área de plantación era fértil para el cultivo de sandías, calabaza, mandioca?

Ernestino - entonces. Son ellos allí quienes... están hablando. Pero usted ve eso... están con la razón. Porque, también habían sufrido la cuestión de la construcción de la represa. También han sufrido la consecuencia de la construcción de la represa. Por más que hayan colocado esa persona de Electronorte, de ese programa, hasta ahora...la gente.... no ve nada.



Entrevistador - ¿no han presentado ninguna alternativa que pueda subsanar las pérdidas de los indígenas de Trocará?

Ernestino - es. Allí, y en lo que sigue a Eletornorte nunca tuvieron acceso los Assurini.

Entrevistador - accesabilidad?

Ernestino - es. En este punto allí, ése... es hasta una forma... de procurar también ayudar.

Entrevistador - interesante el documento de ustedes, que otro problema ha suscitado?

Ernestino - otro problema está en la indemnización... de tierras de aquí, de Assurini, y los problemas eran innumerables aquí, porque también, habían sufrido son... con la inmigración... ¿cómo es que llama?

Entrevistador - es. ¿Puede ser, inmigración?

Ernestino - es. Por la inmigración.

Entrevistador - la inmigración, entra.

Ernestino - son... atraídos por... la construcción de la represa, el grupo de personas que llegaron a la ciudad de Tucuruí, también, un problema para los Assurini, porqué... la relación de ellos, de los indios, con la gente está allí, si llegó a ser muy fuerte, al punto de contraer gripa, y otras enfermedades... Como enfermedades de transmisión sexual. Entonces, este es otro problema dentro de la comunidad por las consecuencias de la represa, dentro de la comunidad de Assurini. E hasta hoy causa problemas.

Entrevistador – hasta aquí, cuál fue ese proyecto? Que uds, habían solicitado para la asociación, proyecto Agroextraccionista Assurini del Trocará.

Ernestino – Lo mandamos a favor de PDT I

Entrevistador - PDTI, en julio de 2002?

Ernestino - éste no fue aprobado... Ése fue un gran acuerdo. Teníamos que priorizar.

Entrevistador - es verdad. Debe ser enfocado en una sola área, solamente?

Ernestino - es. Lo reformulamos. Fue reformulado, né. Fue enviado para una segunda estancia, porque tenía una cosa así (...) tenía que ser trabajado, más fechado, más detallado, para poder lograr que ellos lo entendieran. Es así...

## ENTREVISTA 2 – Cacique Sakamiramé

Entrevistador - es el siguiente... ¿el Señor ó cacique más viejo?, ¿es el kajuangawa más viejo?

Sakamiramé - kajuangawa que es el más viejo.

Entrevistador - allí, después de él... kajuangawa es el primer cacique o el segundo cacique, en el Koroa está el tercer cacique. ¿Cómo es que funciona, como son las jerarquías de los caciques?

cacique (lengua indígena)

Entrevistador - allí, es la comunidad los que los elige para ser cacique? Allí, escogerán tres, es decir tres caciques. Uds, definen quien o es en la Koroa de la aldea nueva í... ¿Un señor que vive aquí va para la Koroa ó kajuangawa de la Aldea Nueva, También los es? ¿más ahora, el Koroa está aquí con la gente? ¿Va a volver para la Koroa allí? ¿Va usted a volver para allí (...) o va a esperar ahora para pasar la fiesta, del día 19?

Cacique (lengua indígena)

Entrevistador – No sabe!

Entrevistador – De todos uds, es el Señor que manda más?

Cacique (lengua indígena)

Entrevistador – (...) ¿va a tenerme aquí, no voy a tener otra opción que irme?

Cacique (lengua indígena)

Entrevistador – Qué pasó?

Entrevistador – Pregunta primero para ver de qué quieres hablar?

Entrevistador - Para hablar, ah, es... ¿para saber si desea hablar primero?

Entrevistador - sí, vamos a hablar un poco de la escuela, porque allí más adelante, el Wanderléia entra, né. ¿Es, que yo deseo conocer así, al igual que ellos consideran la escuela, si la ven como los profesores? Deseo que el señor hable para mí, ta. El señor puede hablar que desea decir el señor de la escuela? encuentra tan, en la escuela lo que uds, quieren aprender?, ¿es favorable hablar de la escuela?

Cacique (lengua indígena) - (...) para enseñar a los niños... enseña cómo hacer la casa, a cuidarse(...)

Entrevistador – E ... Esto lo están aprendiendo directamente en la escuela?

Cacique – ud. aprende directamente,ñé.

Entrevistador – E... usted encuentra... que la escuela ayuda en la lengua o trae más el portugués.

Cacique – No... sé, no...no se aprende la lengua...se parece... porque vivimos hablando el portugués, ñe...

Entrevistador – sí, usted estaba hablando de legalizar, né. ¿No se legaliza?

Akwapitinga – No, no. No, era acertado...

Entrevistador – Ah, pero ahora es acertado?

Akwapitinga – Si, ahí...

Entrevistador – Cómo es el nombre, es AIPAT, né. ¿Qué quiere decir AIPAT?

Akwapitinga – AIPAT, es Asociación Indígena de Trocará.

Entrevistador – Uds, tienen un contrato con el Programa Raíces del Gobierno del Estado de Pará?

Akwapitinga – Después de que desapareció la gente de Magalhães, nunca más tuvimos un contacto así...

Entrevistador – Ah! Deja que yo le cuente a ud, como es... Antes, el SECTAM tenía participación. Antes, nosotros teníamos un programa de apoyo como las sociedades indígenas y las quilombolas, que era el PASIC. ¿No sé si usted ha llegado a oír hablar de esto?

Akwapitinga – Já, já.

Entrevistador – Después este programa fue suspendido, solamente. Entonces, Fue creado el programa Raíces. Entonces, hoy el Programa Raíces, es el responsable en términos de recursos para atender a las poblaciones indígenas. Entonces, todo ó cualquier recurso es canalizado por ellos. Entonces, si tenían recursos que eran de SECTAM, o de la Secretaria, esto no existe más. Todo o cualquier recurso destinado a los indígenas va al Programa Raíces. Entonces, todo el año tienen ellos, entiende, tantos millones, entiende, para...invertir en los casos indígenas. Entonces, todo el dinero del Gobierno, del estado, va a la se refiere a las cuestiones indígenas. Allí, en Isabel que era una puerta, ahora son varias puertas, antes tenía el SECTAM, tenía no se que más, ñé esto, tenían a, a SAGRI, y una puerta que está sola, es la de Raíces.

Entonces, todos los recursos que el Gobierno ó el Estado tiene destinado para los pueblos indígenas va para allá para que ellos decidan y destinen. Entonces, la orientación es la siguiente: Uds. Pueden hablar esto...Todo lo que llega allí, es destinado para el lugar que lo necesita de manera urgente...Entonces, los indígenas solicitan y hacen un documento. Una Asociación puede hacer un proyecto propio para la educación indígena, para mejorar, para tener material didáctico, para la compra de material, para mejorar las instalaciones de la escuela. Hay, que hacer un proyecto apropiado para esto, con las cartas y documentos solicitados. Entonces, toda o cualquier solicitud tiene que ser enviada a Raíces.

Ahora, es bueno que, con.. esa propuesta de la profesora Ludetana de los cursos, entonces, lo que se puede hacer, es ayudarlos a elaborar esos documentos, a trabajar con los documentos oficiales, como hacer la solicitud, como hacer proyectos, porque acaban siendo dependientes de otros, para hacer otros proyectos, para dirigir. La gente sabe que hay mucha burocracia, que es llena de requisitos, les van exigiendo cosas. Entonces, en verdad, ellos exigen que el proyecto vaya de acuerdo con la realidad de uds, siguiendo las reglas del proyecto, entiende? Más, a veces terminan encuadrando todo en el proyecto. Entonces, ahí en los cursos lo que las personas van a trabajar con uds, es justamente eso, elaborar esos proyectos, entiende? Intentar orientar, hacer esa intermediación entre uds, y Raíces. Entonces, la gente puede ayudar, intermediar en los procesos de uds, buscar los recursos, procurar saber encaminar los recursos para uds.

Ahora, por ejemplo, en el SECTAM no existe más recursos disponible, destinado para los pueblos indígenas...Está entendiendo? Lo que la gente puede hacer es elaborar el proyecto con el aval de uds, como una solicitud de uds, para poder solicitar esos recurso. Esta entendiendo, Akwapitinga?

Akwapitinga – To, to entendiendo.

Entrevistador – Es esto. Ahora que ud, entendió como es, es verdad, que uds, tienen que pagar a IPGC? La Asociación todavía no está legalizada?

Akwapitinga –Todavía, no está, no legalizada.

Entrevistador – Cuántas veces crearon esta Asociación?

Akwapitinga – Quien tiene conocimiento de esto, es Ernestino, puesto que está allí, la gente está va a hablar con él para ayudarnos a legalizar esta situación?

Entrevistador – Puedo hablar con él, para ver cómo está el proceso de la Asociación?

Akwapitinga – É. Después puede conversar con él, ahí. Porque estaban elaborando un proyecto con PDTI, y la gente no tiene ningún tipo de recurso, no tienen el CGC.

Entrevistador – Realmente, todo ó cualquier proyecto tiene que tener CGC, tiene que estar legalizado? Sé que uds, desarrollaron algún proyecto con CDPI, o ecibeiron recursos de otras instituciones, uds, han prestado de forma directa dinero, Uds, ya han aprobado algún proyecto por PDTI?

Akwapitinga – No, Solamente con recursos del Estado, ñe? Esos recursos, no, esas casas que fueron hechas ahí, fueron con recursos propios.

Entrevistador – Esto, más esto (...) porque en verdad, uds, fueron indemnizados, está de acuerdo con la vida de Uds. (risas), la reserva de uds. Entonces, uds fueron indemnizados...

Akwapitinga – Administrado, fue administrado ...

Entrevistador – Uds, administraban este dinero?

Akwapitinga – Si. Nosotros lo manejamos en este tiempo...

Wanderléia – Damos la cuenta de todo, directamente.

Entrevistador –Ah! Ta! Legal. Bom, más para el AIPAT nunca hubo ningún proyecto?

Akwapitinga – No, no. Ningún proyecto.

Entrevistador – Dalila? No, no tengo conocimiento. Qué es la persona de Manaos, no la conozco.

Akwapitinga – No. Es Gerson.

Entrevistador – Pero Iara Ferraz, no era de PDTI?

Akwapitinga – Si, ella formaba parte de este proyecto...



Entrevistador – Pues, la sede de PDTI está en Manaus

Akwapitinga – Pues es, exactamente, esto

Entrevistador – Ahí, un proyecto va por PDTI?

Akwapitinga – Ellos no estaban seguros para trabajar el proyecto con la gente de aquí, después ellos pondrán dificultades, entiende?

Entrevistador – Ah, ya entendí. Porque en verdad ese es otro proceso. Entonces, ellos hacen lo siguiente: Digamos que uds, quieren solicitar, por lo menos, esa información que ellos tienen, que le personal de FUNASA de Belém me pasa. ¿Juscelino, usted debe saber, né? Él es de FUNAI. Entonces, dicen lo siguiente, uds, son una comunidad indígena que no tienen condiciones de elaborar un proyecto, porque sé que él es el encargado de la reglamentación, de la tutoría.. ellos les mandan a alguien para ayudarles a elaborar el proyecto. Entonces, esto debe ser lo que sucedió, sólo que en verdad el proyecto nunca se dio, ñe. Era sobre qué?

Akwapitinga – Pues nosotros, hicimos varios proyectos, porque... el personal también estuvo aquí, el proyecto de las gallinas, pedíamos recursos para ampliar, pedían recursos para... el cambio de café, açai, allí,... porque tenía que hacerse un proyecto único, ñe. Ahí, se mezclaba todo..ahí... estuvo el problema. Pero, ellos mandaban, seguro?

Entrevistador – Es. Pero ahí tenían que... Es más, las veces que uds, elaboraron el proyecto fue corregido?

Akwapitinga – Nosotros lo elaboramos junto con ellos. Eso fue...

Entrevistador – Tiene una copia de eso aquí, en qué año fue eso?

*Akwapitinga – Eso fue el año pasado...Ernestino debe tener copias allí. No sé si Nabú, que era Presidente de la Asociación en esa época. No sé si ellos tienen copias.*

*Entrevistador – Pues está. Es más ... yohablo con la él y la gente. La gente puede ayudar a pensar, les puede ayudar a uds, a realizar otro proyecto, en vez de mandar gente de PDTI, pueden mandar personas de Raíces. Hacer un proyecto, hay que ver cuál es, si para la cría de gallinas, que es lo que uds, quieren, o para hacer el cambio de cultivos, la gente que hacer un proyecto, apoyado por Raíces, ellos los acompañan. Porque el acuerdo es ese. Si van a pedir solamente por allí, nadie los va tener en cuenta, no los apoyan.*

### **ENTREVISTA 3 – Secretario de Salud (Vicente) – abril de 2004**

Vicente – Soy el secretario de Salud del Municipio de Tucuruí, mi formación no está en el área de la salud, soy economista. Pero, por mi experiencia en el campo de la salud en El área de planeación, fui invitado a contribuir en el área de la salud.

Entrevistador – Nosotros estamos pidiendo una contribución...sobre todo lo relacionado con el área de la salud de los indígenas Assurini que sea parte de sus gestiones.

Vicente – Mira, nuestra relación con los indígenas ha sido muy buena...porque los acuerdos hechos por FUNASA, entidad responsable de la salud de los indígenas, han sido hechos solamente con la Prefectura Municipal de Tucuruí. La coordinación de estos trabajos es realizada por la Secretaría de Salud, en unión con el Fórum Indígena que tiene su sede aquí en el Municipio. Entonces, tenemos un objetivo común...e... Hace muchos años que la gente viene trabajando en pro de las tribus indígenas próximas al Municipio.

Entrevistador – El Señor también está hablando de los acuerdos que hicieron, sobre los aspectos de la salud en el área indígena. (...) El Señor también habló antes en la entrevista sobre los acuerdos, sobre los acuerdos en la salud. Deseo que me cuente un poco sobre este acuerdo.

Vicente –Ahora en el mes de Marzo, a finales de Marzo, precisamente, estaremos en Belen por una semana e... en la otra semana, nos reuniremos en Brasilia con el equipo de FUNASA, con la propia directora de FUNASA para que podamos ejecutar estos acuerdos. Es donde nosotros hacemos una serie de compromisos... que el Municipio tiene, e...justamente con FUNASA.

Entrevistador – En ese compromiso, está el acuerdo de salud para atender a los Assurini?

Vicente – Principalmente, los acuerdos de salud... Exactamente, en todos los sentidos. E...Nosotros estamos recibiendo ahora... tal vez en el mes de Abril, un puesto de salud, que fue...fue hecha con dinero de FUNASA y dada a la Prefectura. La Prefectura contrató, un constructor ejecutor de los servicios y ahora la gente está recibiendo el edificio con la nuevas instalaciones del puesto de salud...de... la tribu está próxima a 28 Km.

Entrevistador – Es donde está la Aldea de los Assurini de Trocará?

Entrevistador – Ya tienen algún proyecto...más específicamente para atender la salud de los indígenas Assurini? Ya se realizó algún proyecto? Ya se han adelantado algunos acuerdos entre Uds. y FUNASA

Vicente – E, Como Le dije antes, desde hace algunos años nosotros tenemos un convenio

con el Municipio de Tucuruí. Porque aquí no había una ONG que trabajara con los indígenas. Entonces la Prefectura, a través de la Secretaría de Salud, ha mantenido este soporte, esta atención, a los pueblos indígenas de la región.

Entonces, nosotros...tenemos con ellos, ofrecemos a ellos toda la parte de atención básica... y la atención primaria de salud, y también ofrecemos los servicios de complejidad media y alta. Tenemos, un hospital regional, que es el hospital de atención de la media y algunos asuntos de alta complejidad. Lo que no es posible solucionar de manera adecuada se remite para Belén... la atención a los indígenas, se hace por medio de las acciones de la Secretaría de Salud más las del Forum Indígena.

Entrevistador – Tiene algún caso donde enfermedad grave o de víctimas (...) que fuese preocupante...?

Vicente – El año pasado se presentaron casos de cólera en la tribu. Fue realmente algo preocupante... afectó... buena parte de la población indígena, principalmente los niños y los viejos. E, Se dieron casos de muerte, Del orden de cuatro a cinco personas. E, fue una calamidad. Más gracias a Dios, nos tenemos un buen equipo de salud, e... asistidos por SESPA (Secretaría Ejecutiva de Salud del Estado de Pará) que nos dio una gran contribución... y logramos controlarla.

Este año también se presentó un caso similar... como si se fuera a dar la enfermedad..más..por la experiencia anterior...actuamos y logramos controlar a tiempo, antes de que las cosas se complicaran.

Entrevistador – É... la mayoría de las mujeres, tienen sus bebés aquí, no es así?

Vicente - Aquí, el Hospital de referencia, siempre es el hospital municipal

Entrevistador – E..En el caso de los nacimientos, todos los bebés nacen saludables? Han muerto bebés prematuros?

Vicente – Hoy...la atención que se ofrece, principalmente es la atención básica..como ya le he dicho no tenemos un puesto de salud para cada tribu...

Entrevistador – El puesto de salud...es responsabilidad de la Prefectura?

Vicente –De la Prefectura. Exactamente.

Entrevistador – Tienen una enfermera?

Vicente – Eso...es un equipo básico...Prefectura...e...ese es el convenio de la Prefectura con FUNASA. Ese es el equipo que acompaña realmente...en la atención básica, a toda la población indígena. E cuenta con los cuidados básicos, esenciales...tanto...de las mujeres como de los demás indígenas...están asegurados. Entonces...son hechas normalmente aquellas consultas...normas de prevención, o prenatal...todo eso y es hecha de manera atenta y positiva.

La gente tiene algunas reacciones. Existen mujeres, por ejemplo, que en caso preventivo, hay algunas que se rehúsan a hacer, a recoger el material, más no podemos... FUNASA siempre orienta... la gente no puede ir en contra... de la cultura o los hábitos que ellos tienen. Tienen que tratar de abordar las cosas, tratando de que acepten... a la gente no se puede imponer.

Entrevistador – Secretario...cuál es la aceptación que Uds., tienen...no es así..a uds, que hacen parte de la política administrativa... más como Uds. miran...como aceptan a los indígenas que ya estaban aquí, antes de que se creara el municipio, pues ellos ya estaban aquí...Entonces, como ven la aceptación del municipio para los indios?

Vicente – Es una situación interesante! Existen dos aspectos ahí, que son muy importantes. Al comienzo...había una cierta curiosidad...después comeinza a existir...alguna mezcla...e...generalmente aquella mezcla se da por medio de las manifestaciones culturales de los indígenas...que va desde la danza, las costumbres...hasta..los..productos que ellos traen al mercado para vender...tiene origen indígena...la gente va allí...tiene contacto con ellos por medio de trabajo que ellos hacen. E...Con el trascurso del tiempo, en relación con la convivencia...acontece una cosa...principalmente para los indígenas que es... diría que no está buena....al relacionarse con el hombre blanco, el indígena...adquiere ciertas costumbres que no son muy buenas...por ejemplo la bebida alcohólica.. hoy

es un problema muy serio que tienen en la aldea. Las drogas...también existe eso, hasta homosexualismo...ocurre en la propia aldea. Existen casos de personas con este comportamiento.

Entonces la gente ve que...aunque la población ha aceptado naturalmente...más esa convivencia...no está bien...hay muchos problemas especialmente para los indígenas. E, una vez es por cuestión de la bebida o de las drogas, algunos indígenas terminan en las jefaturas, eso no es todo, algunos indios tienden a negociar con ciertas cosas, caen borrachos en las calles y maltratan a las personas, terminan peleándose y disgustando con la gente... con los blancos...esto crea cierto conflicto..y algunos malentendidos que no es siempre favorable para ninguna de las dos partes.

Entrevistador – No cree, que se dio muchos cambios en relación con los indígenas...ellos nacen en la selva, tienen la naturaleza...la diversidad...la hidroeléctrica...la Transcimetá...como ve Ud. la relación del indígena con la naturaleza, con el medio ambiente? Piensa que todavía se preserva la relación, o esta cambio? Cómo ve la relación de ellos con el medio ambiente?

Vicente – E...ellos mantienen sus principios...básicos..Más yo diría...que...es convivencia con un mundo más moderno...con la parte urbana los va desarraigando un poco. E, esta realidad...no es sólo de los indígenas de aquí...En las reuniones donde la gente va representar los municipios...van muchos indígenas, y la gente tiene muchos contactos con ellos...la gente observa que ellos reaccionan de manera diferente. Existe, para dar un ejemplo...existen algunas comunidades indígenas, donde...esa ayuda, por decir, del Poder Público, contribuye a que ellos prosperen, crezcan, desarrollen su cultura...E... tienen en realidad un desarrollo importante, tornándose en personas de negocios. Más en algunas comunidades termina trayendo...consecuencias funestas. Por ejemplo, se acomodan...al contacto con el medio urbano, las cosas les parecen más fáciles...limitan la relación que antes tenían, cuando tenían que sobrevivir a cualquier costo. Van a la selva a buscar su alimento, aquello que es absolutamente esencial, sin mucha preocupación...

prefieren tener un medicamento que a veces, la misma FUNASA se los dá, en lugar de ver las necesidades que tienen ellos para su supervivencia... Entonces...ellos bien en un lugar amplio, generalmente sus tierras son amplias...por ejemplo, frente a la cría de ganado ellos tienen 10 cabezas, 15 cabezas, donde podrían haber 150, 180, 300...deberían tener lotes de ganado, deberían tener muchas cosas, deberían tener bastantes cultivos, a veces no tienen ni yuca para comer.

Entonces, la gente tiene la sensación...de que ellos se han acomodado porque se les ha facilitado todo...lo que el Poder Público les otorga. Entonces, diría que se dan posibilidades, a veces para que algunos estudien, que se proyecten, prosperen, se crean oportunidades. E... tenemos el ejemplo, de una indígena, que conocemos, Francisca, de la región de Marabá que está concluyendo sus estudios en Antropología ó Odontología en la Universidad de la Amazonía. Entonces algunos indígenas aprovechan estas oportunidades para crecer, más realmente existen aquellos que se acomodan...e...esas relaciones, a veces, propicia las condiciones para que esto se dé.

Entrevistador – (...) Ud., estaba hablando que tuvo un momento de ira...quiero saber cuál fue el motivo, ó lo que ocasionó este momento de ira con los indígenas?

Vicente – Mira! Varios exámenes fueron hechos por la Prefectura y las muestras fueron enviadas al Instituto Evandro Chagas...La gente no tenía un motivo específico...más...era...para el Instituto Evandro Chagas un virus...que..si estuviera en los blancos no sería fuerte(...) más.. no generaría las mismas consecuencias en una población no indígena...puesto..que la alimentación es más adecuada, a veces, por la baja resistencia del blanco ó del indio. Entonces, eso hace que las cosas se propaguen rápidamente...Hay otro factor...el hecho de la convivencia siempre en grupo. Siempre están reunidos en grandes grupos. Entonces, la contaminación se propaga rápidamente.



Entrevistador –É... Se han dado casos de SIDA, o de Enfermedades de Trasmisión Sexual?

Vicente – Se ha presentado casos de sífilis. Tenemos pocos registros, pero tenemos registros en la población indígena.

Entrevistador – Me puede decir una cosa... Como fue que reaccionaron a esos caos de pérdidas? ...Fueron cuatro muertos. Cómo convivieron con esto?

Vicente – Ellos son muy buenos para... exigir y reivindicar sus derechos, nadie tiene duda en cuanto a esto. Ellos tiene a favor el Poder Público, si es preciso viene toda la tribu. Se pintan de guerreros y vienen a exigir sus derechos. Entonces, ellos vienen con toda su fuerza y piden que se les resuelva sus problemas. Ellos no saben explicar lo que...no tienen... e...la manera de decir lo que llos quieren, más ellos quieren una solución, una respuesta para todas las acciones. Nosotros tratamos de contribuir de la mejor manera posible. Les mándanos un equipo médico y de enfermeras para el área...y se la pasaban rezando...e ... y hubo personas que fueron remitidas al Hospital Regional. Aquellos que estaban graves, que no podían ser atender por su gravedad, se utilizaba inmediatamente una ambulancia y se mandaba para Belén... e...y hubo un caso de un niño que murió en el camino hacia Belén.

Entrevistador – E...Donde entierran los muertos? En la misma Aldea?

Vicente – Una buena pregunta que ud. me hace! Es en la Aldea, no sé como se lla este lgar local... está en la aldea.

Entrevistador – Tiene uds....e...un estiantivo de cuantos niños nacen o mueren cada año, cuál es la media?

Vicente – No tengo esta información en mi cabeza, porque esta información es más técnica... se generan aquí bajo nuestro control. Quién cataoga esta información es e Forum indígena que es el especializado... para eso. Con María del campo u otros profesionales que están en relación directa con este tema.

Entrevistador – En un estudio que estamos haciendo, observamos que hay un crecimiento de la población. Desde la década de los 70´s para acá viene creciendo? A qué se deberá esto?

Vicente – Hay un proyecto del Gobierno en este sentido. Había un riesgo de que fuesen diezmados. Ud. sabe la historia de Brasil, está ahí para ser contada, los 500 años de la República se muestran, más o menos...apuntaba en esa dirección. Ese fue un grupo que tuvo mucha dificultad para mantenerse en sus propias tierras.

La vía del desarrollo... la expansión productiva que se da cada vez más hace que ellos sean obligados a ir a regiones más distantes, a territorios más pequeños y así sucesivamente. En algunas... ocasiones la relación de los blancos con los indígenas, es cordial, más en otros casos..en la misma ocupación ilegal...llegan y matan a los indígenas...E, por otra parte, el contacto con los blancos, produce muchas enfermedades que ellos no tenían, por la baja resistencia, la alimentación inadecuada muchas veces...Eso ha hecho que se diezmen en algunas partes...de manera significativa estas poblaciones. Desde hace algunos años, el Gobierno comenzó a trabajar la Prevención de la salud indígena...e...y estimuló la reproducción indígena. Esta es la realidad.

Entrevistador – Desde cuanto hace que está ud, en esta área? La Secretaría Municipal está actuando en esta área?

Vicente – Mira! Estoy en la Secretaría desde 2001, pero el convenio es más antiguo..el convenio está desde hace más de cinco años. Más de seis años, a

propósito. Entonces, con certeza el Estado viene con esa preocupación. En un lapso de más o menos diez años.

Entrevistador – La gente sabe que antiguamente los indígenas trataban sus enfermedades con plantas medicinales, remedios caseros...e...se desea saber si esto todavía existe...ese...tratamiento. Qué Uds. a veces explican como remedios homeopáticos, homeópata. Cómo es que Uds. conviven con esta medicina que existe desde hace tiempo y que es utilizada por los indígenas?

Vicente – Cómo expresé anteriormente, tiene que haber un respeto a la cultura de los indígenas. E. ese es un principio que rige nuestras relaciones, todas las relaciones de salud, con las poblaciones indígenas. E, esto es uno de los aspectos. La gente jamás va desacreditar sus costumbres, aquello en lo que realmente creen. A veces, se observa que existe...una división bastante significativa...entre la nueva y la vieja generación. La antigua generación, da mucho crédito a esto, y su vida está regida por esto. El asunto de los muertos, es un punto fundamental. La palabra del indígena, el honor de los indígenas, todo eso cuenta, pesa mucho para ellos . Entre los más jóvenes, no está tan arraigado...Para ellos es más importante el medicamento de la farmacia, que es un producto químico. Ellos ya conocen los antibióticos, ellos ya conocen...las cosas modernas. Entonces, esto para ellos es muy importante. No lo desacreditan totalmente, más no tiene el mismo valor cultural y espiritual que tenía para los viejos.

Entrevistador – Recuerda usted algún caso, de algún indígena que no quiso ser tratado con medicina moderna, y prefirió que lo trataran de a forma... con al medicina tradicional de ellos, recuerda?

Vicente – No. No recuerdo ningún caso. Se ve a las personas caminar... caminar en busca de estos remedios, de manera sistemática. Ahora la gente sabe que existe en la tribu...esa distinción. Incluso los más viejos prefieren vivir en sitios más

distantes para mantener sus tradiciones... ya que ellos tiene grandes dificultades para mantener relaciones con las nuevas generaciones.

Entrevistador – En verdad, nosotros acompañamos este proceso de cambio, porque cuando vinimos el año pasado, los más viejos se estaban mudando. E, ahí , nos fuimos con ellos al cambio, con ellos nos quedamos...

Entrevistador – Uds. tienen conocimiento de algunas de esas plantas medicinales, que ellos utilizan, de los remedios que ellos hacen o no ?

Vicente – No. Particularmente, no. Para ser sincero, nunca tuve...contacto directo. Lo que conozco de esta cultura, no es tan fácil porque...la adoración...por decirlo así, esos cultos indígenas que uno conoce, es a través de la televisión. Mi relación con ellos...voy a la comunidad... más ...la relación nuestra es realmente, una relación de salud. Increíblemente, la gente habla sobre salud, va a conversar con los caciques, con toda la población. A veces se hacen camañas para la distribución de medicamentos, etc. Más en lo referente a a salud...nunca he ido a un ritual de ellos, nunca los he acompañado, nunca he estado en ninguno de ellos.

Entrevistador – El curandero? Ellos tiene algún curandero tiene algún conocimiento? Ud sabe quién es el curandero de ellos

Vicente – No sé...El personal me hablo de él, pero no recuerdo.

#### **ENTREVISTA 4 – Secretaría de Educación de Tucuquí.**

Entrevistador – Cuál es el papel de la Asesoría pedagógica en la zona rural?

Secretaría – La Asesoría Pedagógica de la zona rural, es la responsable de todo el trabajo de las escuelas que están funcionando en la escuela rural. Incluso, En Tucuquí nos dividimos en...dos sectores. La zona rural que está en la carretera y la zona rural de las islas. Entonces se da asesoría pedagógica a todas las escuelas de la zona rural.

Entrevistador –E... la asesoría está vinculada directamente?

Secretaría –Este--- es un trabajo nuestro. Incluso, la escuela indígena, que es parte de la zona rural recibe asesoría pedagógica de nuestra asesora de la zona rural.

Entrevistador – E... me puede decir cuánto tiempo hace que funciona la asesoría pedagógica en la educación escolar indígena?

Secretaría – Mira, nosotros asumimos la secretaría de educación en el 2001, en la administración del Dr. Parcival, a partir de ahó, creamos la asesoría pedagógica de la zona rural.

Entrevistador –E...las escuelas, están regularizadas, o son anexos de la escuelas municipales? Desde cuándo son anexos?

Secretaría – Mira, la escuela indígena, no son anexo de...nuestras escuelas municipales. Ellas inclusive, son atendidas con los programas del Ministerio de Educación. Ella tiene vida propia. La única diferencia de...las otras escuelas de la

zona rural es que no tienen un director indígena, o consejero que toma determinadas decisiones y algunas actividades que ellos...tienen dificultad de ejecutar...con relación a la documentación. Esos asuntos, ellos los traen para que la gente pueda hacer esos procedimientos aquí en la Secretaría de Educación.

Entrevistador – Las dos escuelas...tienen autonomía...para dar un permiso o una transferencia?

Secretaría – Tienen en parte. Quiero decir, ellos dan permiso, ellos dan transferencias, más siempre pasa por la Secretaría de Educación para que la asesoría pedagógica lo discuta. El servicio de documentación de aquí, también se discute para que el documento sea emitido. Cosa que es muy rara, porque nosotros no tenemos transferencia de la escuela indígena, a no ser que algún alumno pase de la 4ª a la 5ª serie, que es cuando ellos van para nuestro sistema...escolar de 5ª serie aquí en la zona urbana.

Entrevistador – La señora puede hablar sobre un proyecto específico para las escuelas indígenas?

Secretaría – No se puede decir que haya un proyecto específico de la escuela indígena. Nosotros tenemos proyectos específicos para las escuelas de la zona rural. Lo que difiere un poco de la escuela indígena, es que la escuela indígena, por la especificidad de ser una escuela indígena, atiende las actividades dirigidas a los intereses y necesidades de los indígenas...existe todo un trabajo hecho para la lengua indígena, que es la lengua natural de ellos.

Entrevistador – Cuál es el periodo de planeación de los profesores indígenas y los no indígenas? Es posible que la señora hable un poco de esa planeación...

Secretaría – Mira! La planeación atiende a todo un cronograma de la Secretaría de Educación. Entonces, cuando llega el final del año, nosotros hacemos una encuesta con nuestros profesores, primero para saber que asuntos les gustaría que fuesen trabajados con ellos, antes de la planeación. E, en estos asuntos, trabajamos con ellos antes de la planeación, esto está respaldado por todo un trabajo de evaluación que hacemos también a las escuelas indígenas.

Después de este periodo, hacemos una planeación general de toda la Secretaría de Educación. La escuela indígena por ser é...un trabajo específico, pasa por una planeación, como un calendario, que tiene que ser específico, por que tiene que atender las necesidades e intereses de los indígenas.

Entrevistador –E...Tiene una periodicidad esas capacitaciones de los profesores?

Secretaría – La capacitación de los profesores que trabajan con la escuela indígena, está muy relacionada con todo un trabajo que se ha hecho con la Secretaría de Educación y con FUNAI. Entonces ellos mandan a la gente un calendario de capacitación y la gente orienta a nuestro personal para ser reunido, generalmente, es en Marabá.

Entrevistador –É...hábleme un poco sobre el convenio con el SEDUC-PA ó si existe un acuerdo/convenio?

Secretaría – En realidad, con la Secretaría de Educación es...un convenio es más cuando ellos promueven los cursos de capacitación que realizan en el CENTUR, ellos dirigen a gente...y nuestro personal participa. Es, es nuestro asesor pedagógico el que participa. A nuestra profesora...que es la que va a trabajar en la escuela indígena, que no es indígena y también los otros profesores indígenas. Para que la gente sepa todo lo que está siendo innovado dentro del procedimiento didáctico indígena, para que la gente sepa hacer exactamente la operación de estos procedimientos.

Entrevistador – Me cuenta una cosa...cómo es que los profesores son contratados, e...cuáles son los criterios para la selección de los profesores indígenas y los profesores no indígenas?

Secretaría – Los profesores no indígenas, ellos pasan por una selección aquí en la secretaría de Educación. Porque para trabajar con los indígenas antes... ellos precisan ser amabes para la raza indígena, Entonces, es preciso que ellos sepan conquistar, tanto al estudiante indígena, y a los demás de la aldea....Además el profesor indígena es elegido por la aldea. La gente discute con ellos la importancia de saber elegir el profesor que tiene más conocimiento de la aldea.

Entrevistador – E... que motivos...lleva...a que los profesores se retiren?

Secretaría – Por increíble que parezca, el profesor indígena cuando no está seguro, ellos mismos piden salir...la aldea pide. Ahora mismo en la segunda feria, tuvimos aquí al Presidente del Consejo escolar de la Aldea, más uno de los caciques, pidiendo la sustitución de un profesor indígena. Entonces, el profesor indígena, es sustituido a medida que la aldea no esté aceptando su trabajo, como un trabajo de calidad dentro de las normativas de la aldea. Porque como ellos tiene algunas costumbres específicas, cuando se irrespetan algunas de sus costumbres, ellos no aceptan más esa persona como profesor. Entonces, ellos piden su sustitución y la gente siempre los atiende. Ahí ellos indican otra persona para sustituirlo.

Cuando es el caso de un profesor blanco que es seleccionado por la Secretaría de Educación, que no es aceptado en la aldea, el personal de la aldea viene aquí, a realizar sus peticiones para que la gente sea sustituida. Este es el caso de una profesora que fue sustituida en agosto, ella hizo un buen trabajo, más como ella dijo, tiene hijos y tuvo dificultades para permanecer en la aldea, les gustó mucho su trabajo, vinieron a intervenir por ella...para que pudiera ser trasladada acá y la gente



pueda preparar otra persona blanca, para ir a la aldea. Entonces, el trabajo es bastante...nucho...integrado...la gente tien una buena relación.

Entrevistador –É...además de la enseñanza de la 4ª y 5ª serie, tienen alfabetización? Es oficial? Cómo es la remuneración?

Secretaría – Nuestro trabajo diario en la aldea va de jardín hasta la 4ª serie. E... en la remuneración, no es diferente... es la misma remuneración de los profesionales del sistema. Es un profesional del sistema municipal como cualquier otro, independiente de si es indígena o blanco. Ellos son contratados en las mismas condiciones que la Secretaría de Educación tiene para cualquier profesional del magisterio.

Entrevistador – E... cómo es el proceso de matrícula de estos alumnos?

Secretaría – Naturalmente, el mismo periodo de matrícula nuestro...es de ellos. E...ningún niño debe dejar de estudiar...todos los niños están matriculados. Ahora...tienen uno... que necesitan colocar. Cómo ellos tienen normas diferentes alas nuestras, por ejemplo, la gente no puede decir, 30 de Marzo fecha de la matrícula. Infelizmente, no díó. Entonces, ellos llegaron con un niño para matricular, porque ellos se cambian bastante de un lugar a otro...Entonces, ellos lo matriculan, una vez que el niño llega a la aldea, él es matriculado, naturlamente en la escuela.

Entrevistador – E ..Cuándo va a cambiar la organización de este calndario escolar?

Secretaría –El calendario escolar indígena es un calendario específico. Ellos trabajan sobre nuestro calendario. Nosotros hacemos nuestro calendario y después, sobre nuestro calendario, la aldea junto con la asesoría pedagógica, ellos trazan el calendario de la escuela indígena. Porque ellos tiene algunas costumbres que son específicas de Iso indígenas y que deben ser preservadas. Por ejemplo. Ahora en el

mes de abril, es un mes lleno de actividades....É la caza...la pesca...de Tucurané....de la recolección. entonces, tienen una serie de cosas...que son de la cultura y que precisan ser respetadas. Entonces, la gente tiene que adecuar el calendario a eso. Porque las familias salen con los hijos...van a recoger, van a plantar...Entonces, todo eso...Para que la gente pueda trabajar el calendario escolar de acuerdo con la cultura indígena.

Entrevistador – hay eventos en los que ellos se... se visten de indígenas...

Secretaría –Hay eventos dentro de la escuela de ellos, en que ellos generalmente se visten...É...inclusive, ayer...fue un día de fiesta en la aldea, ellos participan...e invitan a la gente para participar...En general van representantes de nuestras escuelas para allá, pasan el día con ellos, participan. Esa integración es muy positiva por lo que sucede. E, durante el año, durante varios eventos también! Ellos se visten...e...hacen preguntas para que la comunidad... de aquí participe con ellos. Además porque la distancia desde la zona urbana a la aldea, es muy pequeña.

Entrevistador – Es posible que la señora hable un poco de las disciplinas y de los contenidos que son administrados en la aldea.

Secretaría – El trabajo en la aldea es semejante al trabajo de nuestras escuelas...acompaña el desarrollo de los niños indígenas, respetando su lengua...de ellos, así...como todo lo que la gente puede hacer para que los índios se desarrollen, ofreciendo una oportunidad de desempeño...respetando la prioridad de la lengua indígena, Antes porque, a partir de la 5ª serie, ellos vienen para acá para estudiar en la escuela de la 5ª serie de la zona rural. Entonces, ellos tienen que tener una preparación adecuada, para que esas dificultades, sean menores.

Entrevistador – E ...La señora puede decir cuando...

Secretaría – Desde que llegué como Secretaria de Educación aquí, en 2001...nosotros trabajamos...con...la enseñanza de la lengua indígena. Siempre tienen profesor indígena, exactamente para que hubiese una prioridad en la lengua indígena. Una conversación de lengua indígena. Incluso sosteniendo una conversación con los caciques que es una de las cosas que ellos precisan preservar, la lengua de ellos, que es su lengua natural. En una reunión que se hizo antes, ellos pusieron en primera importancia...de ellos la conservación de la lengua ...de ellos con los hijos para que los hijos puedan estar realizando esta costumbre de establecer conversación en su lengua indígena

Entrevistador – E ...Cuál es la metodología adoptada para las escuelas?

Secretaría – En nuestras escuelas trabajamos la escuela activa, también...la gente comienza con los trabajos desarrollados aquí en la secretaría de Educación, el trabajo de desempeño de los niños, la construcción de su propio conocimiento. La gente lleva estas actividades para la escuela indígena de la misma manera. Nosotros trabajamos con un programa de la escuela activa de la misma forma. Como lo dije anteriormente, siempre respetando especificidades. Una cosa es que la gente hable asuntos con ellos, y de respetar sus particularidades. Sobre todo, porque los indígenas tienen muy claro estas exigencias.

Entrevistador – Es posible que ahora hable, acerca de los materiales didácticos-pedagógicos que son utilizados por los profesores y por los alumnos de las escuelas indígenas...

Secretaría –Mira, nosotros usamos el material que usamos aquí...somos muy pobres de material específico. El material específico didáctico que utilizamos es el material de la propia aldea...de confección de cosas, utilizando el material de la propia aldea.Ahora no tenemos... un material específico para el trabajo indígena. Nosotros hacemos el material didáctico que precisamos para el trabajo con ellos, los contenidos programáticos de las disciplinas naturales. E...creamos con ellos

también ...alternativas...de desempeño de las propias potencialidades de ellos...que les enseñan la realidad del mundo...la gente aprende mucho con ellos..han tenido incluso aquí...gente que gana mucho con esas cosa que ellos muestran...Ellos saben que les gusta mucho la bijuteria...ellos elaboran...para que la gente vea, está entendiendo...ellos confeccionan y le pasan a la gente.

Existe así una ... relación de cordialidad...cuando yo comencé aquí, yo les dije que quería unos para mi uso..sólo para mi uso, me gusta mucho los adornos,con los aretes. Así, en la otra semana, me trajeron un par de aretes, para que usara con los collares. Entonces, existe una integración. Ellos muestran a la personas como hacerlos, como comprenderlos. Entonces, sólo en la fabricación de este collar, que es un buen trabajo, se aprovecha ..los colores...las formas...quiero decir...con los propios materiales de su pueblo. Entonces, el maestro utiliza materiales de su propio pueblo...y el trabajo de ellos. Ellos hacen collares bonitos ...ellos trabajan troqueles de motivos. Ellos trabajan los grandes movimientos. Para nosotros es una gran ventaja lo ue ellos tienen...material hechos manualmente, que nosotros no tenemos. Tenemos material para trabajos con ellos...con los recursos que tienen en la aldea.

¿Entrevistador- Han hecho un acompañamiento de los profesores por la asesoría pedagógica?

Secretaría – Há, por la asesoría pedagógica...el asesor pedagógico, él va revisar lo que el profesor está haciendo, cómo lo está haciendo...da la orientación de los que debe hacer, verifica el desempeño de los niños...

Entrevistador – É ... Cuéles son los recursos pedagógicos de los que dispone la educación indígena?

Secretaría – La escuela indígena es una escuela muy pequeña y tenemos un número creciente de niños indígenas es esa escuela, que es para la cultura del indígena, es una escuela...una escuela indígena, es una escuela que no está bien conservada. La gente , a veces, acaba de pintar un día y al otro día ya está toda

rayada...esa es la cultura de ellos. Por más que la gente haga un trabajo, no tiene porque ser diferente. Ahora, mismo nosotros estamos con el material para hacer una reforma, estamos espornado que termine la lluvia, para comenzar una reforma...para ver como la gente mejora el aspecto de la escuela e...un profesional de 5ª a 8ª serie, tiene que ir de aquí para la escuela indígena, porque los indígenas que tenemos como profesores, están habilitados para la atención de las series iniciales, pero no tenemos indígenas preparados, para trabajar de la 5ª a 8ª serie. Tenemos que mandar los profesionales de aquí. Cómo la aldea es cerca, la gente ve muy importante que ellos vengán para acá...la gente tiene transporte escolar. Ellos vienen...y así mismo regresan al final...del día. No hay desacuerdos..ellos aceptan...con mucha tranquilidad.

Entrevistador – Cómo es la perspectiva de la creación de un núcleo de educación escolar indígena en el municipio?

Secretaría – Es una vieja necesidad, antes porque no teníamos una escuela indígena. La gente trabaja bien con la asesoría pedagógica. Porque ..en el municipio de Tukuruí, tenemos una escuela...Assurini...Entonces apenas una escuela para crear un núcleo. Si la gente tuviese más escuelas...se diría que se justificaría...más como tenemos una escuela indígena, es un crédito para el trabajo de la asesoría pedagógica...se consigue contemplar, aquello que está en términos de perspectiva...nosotros tenemos así..una relación muy buena...cuando la gente tiene...algún problema con los indígenas...la gente hace un documento, llama...é..al personal de la escuela indígena. Y es inmediatamente atendido...Entonces, el crédito...que...los indígenas vienen todos los días aquí, dada la distancia...de la escuela de la aldea para acá, todos los días están aquí en Tukurui.

Entrevistador – E, ellos concluyen (los indígenas la 8ª serie)

Secretaría – Ahora, no tenemos indígenas concluyendo la 8ª serie...más... tenemos alumnos que estan concluyendo de la 6ª a 8ª serie.

Entrevistador – E ...Cuál es la relación de la Prefectura por medio de la secretaria...del medio ambiente con los indígenas?

Secretaría –Nosotros, tenemos un programa de medio ambiente, que está trabajando con la Secretaría de Agricultura. Tiene un programa que involucra las escuelas. Entonces se trabaja con ellos, y no sólo con ellos, se trabaja con toda nuestra comunidad...É...Exactamente mostrando la importancia de la preservación del medio ambiente...la gente trabaja mucho con la caza y la pesca de sobrevivencia. Porque a su vez ellos cazan y pescan para vender. Entonces se les procura mostrar a ellos la importancia del uso de la caza y de la pesca para la sobrevivencia, para evitar que ellos mismos no dispongan de estos productos...La conservación de las especies, la gente trabaja mucho.

Entrevistador –Hable un poco de la relación...de los alumnos...con los profesores?

Secretaría – Con los profesores que trabajan en la aldea o con los profesores que trabajen y que son de aquí?

Entrevistador – Los dos.

Secretaría – En la aldea la relación...es excelente, superamistosa. Porque para trabajar en la aldea..tiene que darse...porque la profesora vive allá con ellos...entonces, tiene que ser una relación superamistosa...con relación a...los profesores de 5<sup>a</sup> a 8<sup>a</sup> serie... y que vienen para acá para la escuela, no tenemos ningún problema. La relación es natural e igual a cualquier otro..alumno.

Entrevistador – Tiene algún trabajo hecho por alumnos indígenas, que la señora pueda destacar?

Secretária –No, no tenemos trabajos realizados por alumnos indígenas. Porque, ahora que ellos van para el trabajo de la 5ª a 8ª serie, la gente no ve más alumnos indígenas, la gente ve alumnos en el contexto escolar. Entonces, ellos producen un trabajo igual como otro alumno. Ellos participan en la Feria de las Ciencias, ellos participan de las actividades, participan en todas las actividades de la escuela como un alumno más. Ellos tienen las mismas obligaciones...rinden de la misma forma.

Entrevistador – É ...Cuál es su opinión sobre la Transcameta? Que tipo de impactos, y que tipo de beneficios ha traído a los indígenasAssurini?

Secretária – Es difícil hacer una evaluación, porque la gente sabe que la Transcameta tiene algunas cosas positivas...de cualquier manera, ella une los municipios, la gente no puede decir que esto es negativo...Ahora es una carretera que no está bien conservada...Entonces, es más de cualquier manera, para los indígenas y los madereros. Antes, como ud, sabe no es sólo aquí en Tucuruí, es en todo Brasil...que ya no hay respeto..uno diría...las tierras indígenas, hay de cualquier manera una preocupación por la conservación de estas tierras...Entonces, ellos de vez en cuando, bloquean la la Transcametá, ellos derrumban...é los puentes, todo, porque sienten que su reserva está siendo invadida. Aquella historia de ...preservación del ambiente que ellos viven...entonces, trae cosas positivas...É..aquel equilibrio...nada de progreso...tras estas cosas positivas hay dolores de cabeza que la gente tiene que aprender a controlar. Entonces la Transcametá no es la diferencia. Ella trajo cosas positivas, unio los municipios, é...flujo de atención. Más trajo conflictos, como cualquier...otra carretera.

Entrevistador –Hable un poco de la relación de los indígenas con el hombre blanco...

Secretária –Los indígenas ha la vista...están socialmente conviviendo mejor con los blancos. Estas relaciones han mejordo bastante...nosotros somos educados..no tenemos... ninguna dificultad en la convivencia. Ni para entrar en la aldea, ni para ir a la aldea, ni para hacer reuniones. La gente no percibe grandes dificultades en la convivencia. Claro que tenemos que respetar las normas de ellos, si vamos a hacer una reunión, nos comunicamos con los caciques para ver que va a hcer en la reunión, que vamos a llevar.

Entrevistador – Y la Hidroeléctrica?

Secretária –La hidroeléctrica de Tucuruí, es la misma historia de Transcemetá. Ella trajo progreso... la gente no lo puede ignorar. Más trajo impacto ambiental, impacto social para el municipio de Tucuruí. No se diga sobre la aldea Assurini. Se diría PATRA toda la estructura, no sólo de Tucuruí, sino de todos los municipios en torno de la represa. La gente tiene muchos problemas sociales...Tucuruí es un municipio que tiene más de 25 ocupaciones... esas ocupaciones son en detrimento, ya que la perosnas vienen en busca de empleo...y no consiguen lo que antes conseguían...depués desisten e inician aú una nueva vida...Eso trae graves problemas sociales.

La prostitución... es un problema social, el propio medio ambiente, que fue así...muy damnificado... entonces trajo puntos positivos, no podemos negarlos, que genera energía..é...é para una gran parte de nuestro Brasil.



**ENTREVISTA 5 – Con Regina Julião – Coordinadora del sector de Educación  
incluyente del SEDUC (Secretaría Ejecutiva de Educación del Estado de Pará)**

Entrevistador – Cuál es el papel de esta coordinación dentro del SEDUC?

Regina – Desarrollar acciones dirigidas a la atención de la Educación Indígena en el Estado de Pará y la promoción de la igualdad racial negra.

Entrevistador – Cuáles son las actividades de esta coordinación?

Regina – Tenemos actividades dirigidas a la educación escolar indígena atendiendo a la población escolar indígena. Entonces, nosotros tenemos la formación de los profesores indígenas en Pará. En un curso ofrecido por la escuela itinerante de formación de profesores indígenas de Pará anexo a la IEP. Ofrecemos capacitación para los profesores indígenas y no indígenas y ofrecemos asesoría pedagógica y antropológica a las Secretarías Municipales de Educación de Educación del Estado de Pará una vez que... la enseñanza fundamental de 1<sup>a</sup> a 8<sup>a</sup> series de las escuelas indígenas ya fue municipalizado.

Nosotros tenemos 8 escuelas indígenas que están en la Red Estatal de Enseñanza, además de pertenecer a la red municipal de enseñanza, por eso mismo el SEDUC no debe prestar atención a las escuelas indígenas.

Entrevistador – Cuáles son los objetivos de estas actividades

Regina – El objetivo mayor...la primera actividad es la formación de profesores indígenas, es formar, ofrecer por medio de la escuela itinerante la enseñanza de los profesores indígenas.

Ó lo qué es eso/ Existen profesores antiguos del Estado de Pará que eran profesores del Estado, a esos profesores están ofertados por el magisterio indígena,

y esto está garantizado por la Ley. Entonces, la formación es en servicio. Nosotros tenemos el Polo Jacareacanga (donde atendemos a los indígenas Mundurucu), Polo Oriximiná (donde nós atendemos los indígenas Uai Uai), Polo Marabá (que involucra 9 etnias), Pólo Altamira, Pólo Belém (donde atendemos los indígenas Tembé), Pólo Redenção (donde atendemos a los indígenas Caiapó) e, más recientemente tenemos el Pólo Santarém (que es el Pólo más nuevo creado por el surgimiento de las poblaciones Jacareacanga, Redenção, Santarém, Aveiro e Belterra). Altamira, Belém, Marabá, Jacareacanga, Redenção, Santarém, Oriximiná: esa es la nomenclatura del SEDUC.

Son Pólos pedagógicos de atención a las poblaciones indígenas. Fue una forma didáctica de dividirnos el Estado, esto facilita los recorridos de las Aldeas con los Pólos pedagógicos. Se realizan cursos en los Pólos y cursos que se desarrollan en las propias Aldeas, eso depende de la cantidad de etnias en cada Pólo. Por ejemplo, en el Pólo de Marabá tenemos alrededor de 9 etnias, que no todas están localizadas en el municipio de Marabá. Más esto nos permitió hacer un curso para el pueblo Xicrin, la Aldea de Paracategê, la Aldeia de Suruin, Anambé y llevarlos a Marabá.

No es que sean muy próximos, pero es más fácil reunir los profesores de varias etnias en un municipio y al equipo de profesores-formadores en un municipio que andar con el equipo de aldea en aldea. A veces, tenemos más profesores-formadores que profesores indígenas. Otro ejemplo de esto es Marabá, que es del Pólo Oriximiná en este Pólo solo estudia un profesor indígena Uai Uai. Entonces lo más viable es trasladarse a la Aldea Apuera, porque todos los profesores, la mayoría vive en Apuera.

### ANEXOS 3 - SÍNTESIS DEL DISTRITO MUNICIPAL DE TUCURÚ

Según IBGE (2001), el último censo del municipio de Tucuruí tiene las siguientes características:

<b>Datos estadísticos</b>	<b>No.</b>	<b>Unidad</b>
Personas residentes. 2000	73.798	Habitantes
Hombres residentes. 2000	37.269	Habitantes
Mujeres residentes. 2000	36.529	Habitantes
Personas residentes -10 años o más alfabetizadas- 2000	50.002	Habitantes
Casas particulares permanentes. 2000	15.931	Casas
Casas particulares permanentes con baño o sanitario, y agotamiento higiénico- red general 2000	2.226	Casas
Casas particulares permanentes con provisión de agua - red general. 2000	11.105	Casas
Casas particulares permanentes con manejo de basuras- 2000	13.191	Casas
Hospitales. 2000	3	Hospitales
Asistencia hospitalaria en caso de muerte. 2000	149	Camas
Unidades ambulatorios. 1999	14	Unidades
Registros. Enseñanza fundamental- 2000	20.070	Registros
Registros. Enseñanza media. 2000	4.634	Registros
Escuelas de enseñanza fundamental. 2000	46	Escuelas
Escuelas de enseñanza media. 2000	5	Escuelas
Elecciones municipales 2000	43.359	Votos
Nacimiento- lugar y año de registro- 1998	5.199	Personas
Matrimonios – año y lugar de registro- 1998	237	Personas
Muertes- año y lugar de registro- 1998	255	Personas
Separaciones judiciales – año y lugar donde se llevo a cabo el proceso-. 1998	7	Personas

Compañías con CNPJ activas- unidad territorial - 1998	608	Compañías
Personal ocupado - unidades locales. 1998	5.621	Personas ocupadas
Bancos- 2000	4	Organismos
Valor de fondo de la participación de los distritos municipales - FPM - 2000	4.582.255,32	Realmente
Valor del impuesto territorial rural ITR. 2000	24.166,13	Realmente
Residentes de la población. 1991	55.122	Habitantes
Residentes de la población. 1996	58.679	Habitantes
Área total. 2000	2.086,21	Km <sup>2</sup>

- Ganado y cría de animales

<b>Creación de animales</b>	<b>No.</b>	<b>Unidad</b>
Efectivo del rebaño- bovinos.	36.330	Cabeza
Efectivo del rebaño- criadero de cerdos.	860	Cabeza
Efectivo del rebaño- otros cerdos.	1.850	Cabeza
Efectivo del rebaño- gallinas.	3.200	Cabeza
Efectivo del rebaño- gallos, pollos y pollitos.	16.420	Cabeza
Efectivo del rebaño- codornices.	3.680	Cabeza
Efectivo del rebaño- caballos.	975	Cabeza
Efectivo del rebaño- bobinos.	280	Cabeza
Efectivo del rebaño- asnos.	85	Cabeza
Efectivo del rebaño- moirés.	300	Cabeza
Efectivo del rebaño- caprinos.	360	Cabeza
Efectivo del rebaño- ovinos.	220	Cabeza
Leche de vaca -producción -vacas ordeñadas	1.920	Cabeza
Leche de vaca - producción -cantidad (mil litros)	1.306	Litro
Leche de vaca - producción -valor (legítimo)	1.109.760	Real
Huevos de pollo- cantidad de producción (mil docenas).	4	Docenas
Huevos de pollo- producción- valor (legítimo)	5.088	Real
Huevos de codornices- cantidad de producción (mil docenas).	7	Docenas
Huevos de codornices -producción - valor (legítimo)	5.205	Real
Miel de abeja- producción -cantidad (en kg)	130	Kg
Miel de abeja- producción - valor (legítimo)	1.235	Real

- Extracción

<b>Producción de la extracción de verdura y la silvicultura</b>	<b>No.</b>	<b>Unidad</b>
Productos alimenticios- cantidad de Açaí (fruta).	17	Tonelada
Productos alimenticios- Açaí (valor).	11	Mil real
Productos alimenticios- Cantidad de castaña de Pará.	33	Tonelada
Productos alimenticios- Castaña de Pará (valor)	28	Mil real
Madereras- extracción vegetal- cantidad de carbón vegetal.	893	Tonelada
Madereras- extracción vegetal- carbón vegetal (valor).	62	Mil real
Madereras- extracción vegetal- cantidad de leña.	34.280	Metro cúbico
Madereras- extracción vegetal- leña (valor)	309	Mil real
Madereras- extracción vegetal- cantidad de trozos de leña	30.750	Metro cúbico
Madereras- extracción vegetal- trozos de leña (valor).	2.460	Mil real

- Agricultura

<b>Cultivos permanentes</b>	<b>No.</b>	<b>Unidad</b>
Pimienta- área destinada a la cosecha.	56	Hectárea
Pimienta- área cultivada.	56	Hectárea
Pimienta- cantidad producida.	106	Tonelada
Pimienta- rendimiento medio.	1.892	Kilogramo / hectárea
Pimienta- valor.	901	Mil real
Urucum (simiente)- área destinada a la cosecha.	5	Hectárea
Urucum (simiente)- área cultivada.	5	Hectárea
Urucum (simiente)- cantidad producida.	4	Tonelada
Urucum (simiente)- rendimiento medio.	800	Kilogramo / hectárea
Urucum (simiente)- valor.	3	Mil real
Banano- área destinada a la cosecha.	35	Hectárea
Banano- área cultivada.	35	Hectárea
Banano- cantidad producida.	87	Racimo
Banano- rendimiento medio.	2.485	Kilogramo / hectárea
Banano- valor.	218	Mil real
Coco de bahía- área destinada a la cosecha.	5	Hectárea
Coco de bahía- área cultivada.	5	Hectárea
Coco de bahía- cantidad producida.	50	Fruta
Coco de bahía- rendimiento medio.	10.000	Kilogramo / hectárea
Coco de bahía- valor.	15	Mil real
Naranja- área destinada a la cosecha.	40	Hectárea
Naranja- área cultivada.	40	Hectárea
Naranja- cantidad producida.	2.856	Fruta
Naranja- rendimiento medio	71.400	Kilogramo / hectárea
Naranja- valor.	86	Mil real
<b>Cultivo temporal</b>	<b>No.</b>	<b>Unidad</b>
Arroz (cáscara)- área destinada a la cosecha.	3.000	Hectárea

Arroz (cáscara)- área cultivada.	3.000	Hectárea
Arroz (cáscara)- cantidad producida.	3.900	Tonelada
Arroz (cáscara)- rendimiento medio.	1.300	Kilogramo / hectárea
Arroz (cáscara)- valor.	1.193	Mil real
Frijol (cereal)- área destinada a la cosecha.	200	Hectárea
Frijol (cereal)- área cultivada.	200	Hectárea
Frijol (cereal)- cantidad producida.	80	Tonelada
Frijol (cereal)- rendimiento medio.	400	Kilogramo / hectárea
Frijol (cereal)- valor.	68	Mil real
Mandioca- área destinada a la cosecha.	320	Hectárea
Mandioca- área cultivada.	320	Hectárea
Mandioca- cantidad producida.	4.800	Tonelada
Mandioca- rendimiento medio.	15.000	Kilogramo / hectárea
Mandioca- valor.	672	Mil real
Maíz (cereal)- área destinada a la cosecha.	1.700	Hectate
Maíz (cereal)- área cultivada.	1.700	Hectárea
Maíz (cereal)- cantidad producida.	1.700	Tonelada
Maíz (cereal)- rendimiento medio.	1.000	Kilogramo / hectárea
Maíz (cereal)- valor.	553	Mil real



**ANEXOS 4 - FOTOGRAFIAS DE LA ALDEA DE LOS INDÍGENAS  
ASSURINI DEL TROCARA  
(ARCHIVO EXCLUSIVO DE LA INVESTIGACION)**



**Foto – Entrada de la Aldea.**



**Foto – Entrada de la Aldea**



**Foto – Entrada de la Aldea.**



**Foto – Conversación con los caciques.**



**Foto – Final de tarde.**



**Foto – Conversando con los indígenas.**



**Foto – Conversando con los indígenas.**



**Foto – Hablando sobre nuestros objetivos.**



**Foto – Reunión con los niños.**



**Foto – Hablando con los niños.**



Foto – Conversación con los caciques.



Foto – Ludetana conversando com Assurini.



Foto – Ludetana conversando com Assurini.



Foto – Cacique e Assurini reunidos.

## **EDUCACIÓN, CULTURA Y MEDIO AMBIENTE: REVELANDO EL MODO DE SER Y DE VIVIR DE LOS INDÍGENAS ASSURINI DEL TROCARÁ EN LA AMAZONIA BRASILEÑA**

Sin pretender abarcar toda la complejidad (de las representaciones sociales, simbólicas, ecológicas, antrópicas y antropológicas) del ecosistema amazónico, donde el actor principal es el hombre indígena, este trabajo de investigación doctoral pretende aclarar dos objetivos principales: el primero, demostrar históricamente cómo los pueblos Assurini del Trocará han sido víctimas de las políticas brasileñas, que provocaron la invasión de sus tierras. El segundo, demostrar empíricamente como la desatención de este pueblo conllevó a una situación de “asentamiento” y “sedentarismo”, lo que produjo un cambio completo en su modo de vida original, sus costumbres y sus tradiciones, además de un deterioro de la calidad de vida causada por la destrucción de su ecosistema tradicional.

Los métodos utilizados en esta investigación fueron el trabajo de campo y las entrevistas, tanto con los indígenas Assurini como también con representantes del Estado. Para comprender y analizar el contexto socio-histórico de los Assurini del Trocará, tuvimos que considerar la intensa movilidad y los múltiples cambios que ocurrieron en pocos años en la vida de estos pueblos. En el campo antropológico encontramos algunas limitaciones ante las situaciones etnográficas “emergentes” e inéditas que se presentaron durante nuestro trabajo de campo, como el cambio del “hábitat” de los Assurini del Trocará, así como sus maneras tradicionales de vivir, sus costumbres, su lengua, su organización, su agricultura, sus creencias, su salud y su educación. La población Assurini del Trocara es constituida de 58 familias, o sea 371 personas, siendo que todos los adultos y jóvenes fueron involucrados en la investigación.

En la medida en que el gobierno cambia arbitrariamente los valores de esta cultura para obligarlos a vivir como los mestizos que viven en las periferias de las ciudades, en casas populares sin ventilación, en pequeñas casas de tijolos, con un espacio geográfico inadecuado al ejercicio de sus costumbres ancestrales, el pueblo Assurini está amenazado de desaparecer.

En nuestra visión, la salud, la educación y la educación ambiental deberían ser considerados “en prioridad” para el pueblo Assurini del Trocará porque sus



valores fueron profundamente afectados por los cambios causados por la sociedad nacional.