



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA AMAZÔNIA
(PPLSA)

EVILANIA BENTO DA CUNHA

**A (RE)SIGNIFICAÇÃO DO LUGAR E AS NOVAS
TERRITORIALIDADES DOS KA'APOR NAS ALDEIAS
TURIZINHO E IPU'Y RENDÁ**

Belém
2016

EVILANIA BENTO DA CUNHA

**A (RE)SIGNIFICAÇÃO DO LUGAR E AS NOVAS
TERRITORIALIDADES DOS KA'APOR NAS ALDEIAS
TURIZINHO E IPU'Y RENDÁ**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará - Campus de Bragança, como requisito para obtenção do título de Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes.
Área de concentração: Memórias e Saberes Interculturais.

Belém
2016

EVILANIA BENTO DA CUNHA

**A (RE)SIGNIFICAÇÃO DO LUGAR E AS NOVAS
TERRITORIALIDADES DOS KA'APOR NAS ALDEIAS
TURIZINHO E IPU'Y RENDA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará - Campus de Bragança, como requisito para obtenção do título de Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia.
Área de concentração: Leitura e Tradução Cultural

Aprovada em: _____ / _____ / _____

Conceito: _____

Parecer Final: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes
Orientador

Prof^a. Dr^a. Denise Simões
Membro Externo

Prof^a. Dr^a. Tabita Fernandes da Silva
Membro Interno

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFPA

Cunha, Evilania Bento da, 1976 -

A (Re)significação do lugar e as novas territorialidades dos Ka'apor nas aldeias Turizinho e Ipu'y Rendá /
Evilania Bento da Cunha. – 2016.

Orientador: José Guilherme dos Santos Fernandes.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Bragança, Programa de
Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Bragança, 2016.

1. Índios Urubu. 2. Povos indígenas - Maranhão. 3. Territorialidade humana. 4. Etnologia.

CDD. 23. ed. 305.8

AGRADECIMENTOS

Um tal agradecimento a dissertação deve ter
Fico aqui a pensar de quem não esquecer
Contudo, um relato aqui preciso fazer:
Passar pelo mestrado e com turbulência aprender.

Desse modo a frase que não quer calar:
Deus sabe o que fez,
se cheguei até o cume,
Por alguma razão devo a Ele.

Foi desse modo que ingressei
Pelas memórias dos Ka'apor me interessei
A este povo guerreiro confiei
A sabedoria que deles resgatei
Aos ka'apor agradeço e agradecerei...

Outra pessoa importante
Como canal
O elo de ligação,
Zezinho, Andrade, José
Serviu como portal.

Mas antes, ela estava lá
Minha família que aguardava
Um sonho meu realizar,
Em Mestre se formar
E a educação continuar.

Ao grupo do PPGLS quero agradecer
Aos professores, que a sede de saber
Vieram preencher,
E aos colegas de turma sempre irei ter
Carinho, atenção e jamais irei esquecer.

Ao meu orientador que compreendeu
O meu ritmo e os imprevistos que aconteceu
E com paciência me acolheu
A José Guilherme, valeu!

A todos os amigos e amigas
Que sem medida
dedicaram seu tempo
com abraço ou escuta
Nas horas de apuros
Se comprometeu.

RESUMO

O processo de colonização do Brasil pode justificar a situação atual das territorialidades indígenas. Com a expansão do Estado brasileiro, a territorialização e demarcação das terras indígenas permitiu que as demais terras fossem apropriadas por outros grupos, ampliando as fronteiras do Estado e dos latifúndios. Embora, os Ka'apor tenham seu território regulamentado tem ocorrido um processo de construção, perda e reconstrução de relações sociais, o que Raffestin denomina de Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização T-D-R. Os conflitos constantes entre os Ka'apor e os madeireiros transformaram o território Alto Turiaçu num campo de batalha, interferindo no cotidiano, uma vez que, o território indígena pressupõe que ali habita um povo com uma identidade e cultura próprias, exigindo uma territorialização, também própria. Assim, este trabalho objetiva rever através da memória dos anciãos e jovens que viveram a desterritorialização do Itarendá e a reterritorialização do Turizinho e Ipu'y renda, e perceber que territorialização se formou em cada uma das novas aldeias. Busquei através das entrevistas com seis Ka'apor, sendo três da aldeia Turizinho e três da aldeia Ipu'y rendá dentre lideranças e sabedores da cultura perceber nas narrativas as memórias do lugar e suas transformações. Espera-se que esta pesquisa possa contribuir com o registro da memória oral e a (re)significação do lugar para os Ka'apor.

Palavras-chave: ka'apor, territorialização, lugar, memória.

ABSTRACT

Brazil's colonization process can justify the current situation of indigenous territoriality. With the expansion of the Brazilian state, the territorialization and demarcation of indigenous lands allowed the remaining lands to be appropriated by other groups, expanding the boundaries of the state and large estates. Although the Ka'apor have their territory regulated there has been a building process, loss and reconstruction of social relations, which Raffestin calls Territorialization-Dispossession Repossession T-D-R. The constant conflict between Ka'apor and loggers turned the territory Alto Turiaçu into a battlefield, interfering with daily life, since it's presupposed that in the indigenous territory there dwells a people with its own identity and culture, demanding a territory for itself as well. Thus, this study aims to review by the memory of the old and young who lived through the dispossession of Itarendá and repossession of Turizinho and Ipu'y rendá, and perceive how territorialization formed each of the new villages. I sought interviews with six Ka'apor, three of Turizinho village and three village Ipu'y rendá among leaders and cognizants of culture discover the narratives of the memories of the place and its transformations. Hopefully this research will contribute to the record of oral memory and the significance of a place for the Ka'apor people.

Keywords: ka'apor, territorialization, place, memory.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| Figura 1 – Calendário Ka’apor..... | 22 |
| Figura 2 – Modelo de organização Ka’apor..... | 49 |
| Figura 3 – Notícia sobre os conflitos entre madeireiros e os índios ka’apor..... | 60 |
| Figura 4 – Notícia sobre o assassinato de Euzebio Ka’apor (1)..... | 60 |
| Figura 5 – Notícia sobre o assassinato de Euzebio Ka’apor (2)..... | 61 |
| Figura 6 – Notícia sobre invasões no território ka’apor (1)..... | 62 |
| Figura 7 – Notícia sobre invasões no território ka’apor (2)..... | 62 |
| Figura 8 – Notícia sobre a resistência dos ka’apor contra a invasão de madeireiros..... | 63 |
| Figura 9 – Notícia sobre invasões no território ka’apor (3)..... | 65 |
| Figura 10 – Representação da corrente alternada..... | 80 |
| Figura 11 – As relações de poder representadas pela corrente alternada..... | 82 |
| Figura 12 – Esquema do Conselho da Aldeia Ka’apor..... | 90 |
| Figura 13 – Oito novas aldeias criadas a partir de 2014..... | 102 |
| Figura 14 – Esquema da Organização Social dos Ka’apor..... | 106 |

LISTA DE FOTOGRAFIAS

| | |
|--|-----|
| Fotografia 1 – Estrada para a aldeia Turizinho..... | 26 |
| Fotografia 2 – Atividade mapa mental..... | 30 |
| Fotografia 3 – Atividade mapa mental, com detalhe no desenho..... | 32 |
| Fotografia 4 – Atividades cotidianas..... | 34 |
| Fotografia 5 – Atividades cotidianas..... | 34 |
| Fotografia 6 – Sala de aula para indígenas no Posto de Proteção Rodolfo Miranda, em Mato Grosso..... | 36 |
| Fotografia 7 – Esquema sobre o contexto histórico-social-político dos Ka'apor..... | 45 |
| Fotografia 8 – Atividade História de Vida (1)..... | 87 |
| Fotografia 9 – Atividade História de Vida (2)..... | 87 |
| Fotografia 10 – Representação do ritual de nomeação (1)..... | 92 |
| Fotografia 11 – Representação do ritual de nomeação (2)..... | 92 |
| Fotografia 12 – Rio do Itarendá..... | 95 |
| Fotografia 13 – Chegada ao Itarendá..... | 95 |
| Fotografia 14 – Caminho para chegar a aldeia Itarendá..... | 96 |
| Fotografia 15 – Criança ka'apor na sua casa..... | 97 |
| Fotografia 16 – Crianças do Itarendá com a linguista Raimunda B. C. Caldas..... | 98 |
| Fotografia 17 – Início das aulas com estudantes Ka'apor do Projeto de Educação Ka'apor..... | 99 |
| Fotografia 18 – Aldeia Turizinho (1)..... | 128 |
| Fotografia 19 – Aldeia Turizinho (2)..... | 129 |
| Fotografia 20 – Cozinha da casa do Sr. Petrônio..... | 129 |

LISTA DE QUADROS

| | |
|--|-----|
| Quadro 1 – Orientações para elaboração de Plano de Atividades..... | 37 |
| Quadro 2 – Orientações para a organização da 2ª alternância, 2013..... | 37 |
| Quadro 3 – Famílias que habitavam no Itarendá antes de migrarem para as novas aldeias..... | 100 |
| Quadro 4 – Interlocutores e suas comunidades..... | 102 |
| Quadro 5 – Composição das famílias da aldeia Turizinho..... | 130 |

LISTA DE MAPAS

| | |
|---|----|
| Mapa 1 – Brasil, com destaque para o estado do Maranhão e para Terra Indígena Alto Turiáçu..... | 40 |
| Mapa 2 – Terra Indígena Alto Turiáçu..... | 41 |
| Mapa 3 – Fronteiras madeireiras na Amazônia Legal..... | 42 |
| Mapa 4 – Aldeias da Terra Indígena Alto Turiáçu..... | 50 |

LISTA DE SIGLAS

| | |
|------------------|---|
| CASAI | Casa de Apoio à Saúde Indígena |
| CBH | Ciclo Básico de Habilidades |
| FUNAI | Fundação Nacional do Índio |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| IFPA | Instituto Federal do Pará |
| INCRA | Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária |
| PCNs | Parâmetros Curriculares Nacionais |
| PEC | Proposta de Emenda à Constituição |
| SEDUC | Secretaria de Estado de Educação |
| SPI | Superintendência de Proteção aos Índios |
| T.I Alto Turiaçu | Terra Indígena Alto Turiaçu |
| T-D-R | Territorialização/ Desterritorialização/Reterritorialização |
| UFMA | Universidade Federal do Maranhão |
| UFPA | Universidade Federal do Pará |

SUMÁRIO

| | | |
|--------------|---|-----|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 12 |
| 2 | MEMORIAL: DESNUDANDO UM PERCURSO..... | 19 |
| 2.1 | UM POUCO DE HISTÓRIA DO SER KA'APOR..... | 38 |
| 2.2 | QUEM FALA DOS KA'APOR E O QUE DIZEM?..... | 52 |
| 2.3 | MARCOS DE UMA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA RECENTE..... | 59 |
| 3 | O TERRITÓRIO, LUGAR, MEMÓRIA: CONCEITO E RESISTÊNCIA..... | 66 |
| 3.1 | TERRITÓRIO: UM CONCEITO EM TRANSFORMAÇÃO..... | 72 |
| 3.1.1 | Des-re-territorialização: uma abordagem do Território..... | 78 |
| 3.2 | LUGAR: MEMÓRIA E PERTENCIMENTO..... | 83 |
| 3.3 | CULTURA, IDENTIDADE, ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS KA'APOR..... | 91 |
| 3.4 | A MEMÓRIA DO ITARENDÁ: RESIGNIFICANDO NOVAS TERRITORIALIDADES..... | 94 |
| 4 | ANÁLISE DOS RELATOS ORAIS..... | 100 |
| 4.1 | A SAÍDA DO ITARENDÁ..... | 107 |
| 4.2 | DIFERENÇAS ENTRE O ITARENDÁ E AS NOVAS ALDEIAS RETERRITORIALIZADAS..... | 113 |
| 4.3 | AS RESIGNIFICAÇÕES INTRODUZIDAS NAS NOVAS ALDEIAS..... | 119 |
| 4.4 | O PERCURSO ENTRE O ITARENDÁ E O XIÉ PIHUN RENDÁ..... | 124 |
| 4.5 | COMPOSIÇÃO POPULACIONAL DA ALDEIA TURIZINHO..... | 128 |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 132 |
| | REFERÊNCIAS..... | 134 |
| | ANEXO A – Organização e funcionamento da 1ª Alternância do Tempo-Aldeia Educação Escolar Ka'apor – 10/2013..... | 140 |
| | ANEXO B – Organização do Calendário de Educação Básica Escolar Ka'apor..... | 141 |
| | ANEXO C – Organização do Calendário de Educação Ka'apor..... | 142 |

1 INTRODUÇÃO

O trabalho desenvolvido neste programa de pós-graduação – Linguagens e Saberes na Amazônia, na linha de pesquisa Memórias e Saberes Interculturais – cuja abordagem trata da (re)significação do lugar e as novas territorialidades dos Ka’apor, teve uma proposta inicial que foi sendo delimitada a partir do contexto deste grupo étnico, no tempo previsto para a pesquisa. Em princípio, o objetivo era investigar o fenômeno da (re)significação em três aldeias, Xié pyhún renda, Parakuy renda e Turizinho, formadas a partir do ano 2000 pelas famílias que habitavam o Itarendá, como medida de resistência à invasão de madeireiros, de modo a impossibilitar sua entrada no território dos Ka’apor e a extração ilegal da madeira.

O conceito de (re)significação está pautado na teoria de Territorialização-Itarendá-Desterritorialização-Reterritorialização (T-D-R) apresentada por Claude Raffestin (1993) no seu livro “Por uma Geografia do poder” e, ainda, por Rogério Haesbaert da Costa (2012) e Marcos Aurélio Saquet (2013). Esta teoria é construída a partir do conceito de território que, neste caso, traz uma abordagem relacional, ou seja, o território aqui é compreendido como um conjunto de relações estabelecidas entre os diversos atores sociais. Portanto, (re)significar é transferir para o novo lugar os significados do antigo lugar com suas malhas de relações.

Os conflitos constantes entre os Ka’apor e madeireiros transformaram o território Alto Turiaçu, onde as aldeias em estudo estão localizadas, num campo de batalha, interferindo no cotidiano e, inclusive, no Projeto de Educação, provocando mudanças no calendário das alternâncias de estudo, bem como nas minhas prováveis visitas para a realização da pesquisa. Sem oportunidade para chegar às três aldeias que sofreram a reterritorialização, uma vez que a minha entrada em campo estava condicionada à disponibilidade do transporte que levaria os professores, foi necessária a alteração na escolha das aldeias pesquisadas.

A partir de 2014, ano da execução desta pesquisa, instalou-se um novo momento de enfrentamento dos Ka’apor contra os madeireiros, a exemplo do ocorrido no ano 2000. Este contexto provocou a criação do Centro de Saberes, que veio a abrigar a aldeia Ipu’y renda, na região conhecida como Gurupiuna. Desse modo, das três aldeias inicialmente escolhidas, limitei-me a pesquisar na aldeia Turizinho, por estar localizada mais próxima da cidade de Zé Doca-MA e pela existência de comunidades rurais com acesso a transporte no entorno da aldeia, oferecendo mais alternativas; além da aldeia Ipu’y renda. Esta última foi criada recentemente, com famílias

provenientes do Xié, com o mesmo objetivo de ocupar para expulsar os madeireiros. No entanto, como não foi possível entrar na aldeia do Centro de Saberes, as entrevistas foram realizadas na cidade de Zé doca e as abordagens tratadas aqui se limitarão à memória de quando lá estive, em 2013, como educadora junto a este povo.

O processo de colonização do Brasil pode justificar a situação atual das territorialidades indígenas, que no período colonial circulavam no espaço geográfico brasileiro obedecendo aos ciclos produtivos e extrativistas naturais, sem a necessidade de se preocupar com a delimitação do território, afinal tudo era deles. Com a expansão do Estado brasileiro, a territorialização e demarcação das terras indígenas permitiram que as demais terras fossem apropriadas por outros grupos, ampliando as fronteiras do Estado e dos latifúndios.

Embora os Ka'apor tenham seu território regulamentado, tem ocorrido o que Saquet (2013), citando a teoria de Raffestin, denominada T-D-R, define como um espaço temporalizado. Tal teoria se explica como um processo de construção, perda e reconstrução de relações sociais. Para Milton Santos (2008), o território se forma a partir de uma relação espaço/tempo e, ao se apropriar de um espaço, em determinado tempo, a sociedade o territorializa, o que muda e/ou permanece para cada período e/ou momento e lugar é o arranjo social, espacial e territorial.

O território indígena pressupõe que ali habita um povo com identidade e cultura próprias, exigindo uma territorialização também própria, confirmada pela Constituição Federal no artigo 231, que rege sobre as demarcações de terras indígenas. O que se percebe no interior do território Ka'apor é a ocorrência, desde 1870, de vários processos de desterritorialização e reterritorialização, por vezes indicados pelos órgãos oficiais como a FUNAI, ou por iniciativa dos próprios indígenas, como no caso de algumas famílias da antiga aldeia Gurupiuna, reterritorializadas na aldeia Waxingui renda, que resolveram retornar para o lugar de onde vieram, a região do Gurupiuna.

Considero importante relatar, sumariamente, como surgiu a proposta desta pesquisa. No período entre 2012 e 2013, eu fazia parte da equipe de professores no Projeto de Educação Ka'apor quando percebi, entre os indígenas que viveram no Itarendá, um sentimento de pertença ao lembrar de como era o cotidiano naquele lugar, como se ainda lá vivessem, e de ausência quando eles apontavam a aldeia como o paraíso perdido após o contato com os fazendeiros e madeireiros que invadiam seu território.

A partir de então, comecei a me questionar de que maneira as aldeias Xié Pyhún rendá, Parakuy rendá e Turizinho têm construído/reconstruído suas relações com o espaço sócio/linguístico/geográfico que ocupam/disputam a partir dos processos de territorialização-

desterritorialização-reterritorialização na reorganização coletiva de seus territórios? Que movimento impulsionou os Ka'apor do Itarendá a deixarem o seu lugar? Como essa história está sendo/será transmitida aos mais jovens que não conheceram o Itarendá? Como foi e ainda ocorre a apropriação do território pelos Ka'apor das aldeias Xié Pyhún rendá, Parakuy rendá e Turizinho? Como a escolarização interferirá na apropriação dos conceitos de território e lugar?

A proposta, portanto, é rever através da memória dos anciãos e jovens que viveram a desterritorialização do Itarendá e a reterritorialização do Turizinho e Ipuý renda, e perceber que territorialização se formou em cada uma das novas aldeias. Além disso, esta pesquisa colabora diretamente com os Ka'apor, sobretudo no que se refere à percepção em suas territorialidades, fazendo-os compreender o conjunto de relações sociais que produziram historicamente o território, além de produzir um conhecimento inédito dos Ka'apor na confluência entre as grandes áreas da Geografia, da Antropologia e dos Saberes da Linguagem, para assim auxiliar no mapeamento dos deslocamentos internos recentes desse grupo étnico.

Diante disso, optei pela pesquisa qualitativa como metodologia para compreender o conjunto de diferentes técnicas interpretativas que visam descrever e decodificar os componentes de um sistema complexo de significados (NEVES, 1996). O desenvolvimento de um estudo de pesquisa qualitativa supõe um corte temporal-espacial de determinado fenômeno, no qual o trabalho de descrição tem caráter fundamental, pois é por meio dele que os dados são coletados.

Algumas dificuldades no que tange à documentação escrita dos conteúdos sobre o passado e dos conhecimentos adquiridos entre os indígenas, salvo raras exceções, consideram que a forma tradicional de transmissão tem suporte na oralidade, que, por sua vez, é amparada na memória individual, como também coletiva. Nesse sentido, esta dissertação de mestrado contribui diretamente para o registro da pesquisa realizada por meio das narrativas coletadas, assim como a expansão do estudo teórico referente aos Ka'apor.

Utilizei como procedimento de pesquisa a técnica de entrevista, que neste caso será guiada pelo que Fernandes (2014) nos aponta como narrativas orais, compreendidas como construções de uma via de mão dupla: de um lado, o narrador; do outro, o pesquisador/escritor, que capta não apenas as palavras, mas os gestos, a expressão corporal, o sentimento ou impulsos gerados pelo despertar da memória que a narrativa colocou em efusão. Tomaremos como exemplo o próprio modelo indicado por Fernandes (2014) na elaboração do roteiro da entrevista.

Assim, a entrevista precisa considerar um modelo básico, com questões gerais, perguntas simples em linguagem usual, estimular as descrições, saber o tempo de parar. A transcrição levará

em consideração o narrador como coautor do texto, deixando claro que os dois, pesquisador e narrador, se colocam no texto com a mesma importância, por isso não será feito recuo nas falas dos narradores. Seguirei a orientação do texto de Fernandes (2014), já corroborada por Paul Zumthor, quando admite que um texto antes tenha sido oral e que o índice de oralidade é a mutação pela qual o texto passou, e quaisquer que sejam o conteúdo e a função do texto, somos de toda maneira remetidos à modalidade vocal-auditiva de sua comunicação, assim “os ouvidos são o caminho e o canal por onde a voz vem ao coração” (1993). A escrita é um movimento recente, enquanto a oralidade é a forma de produção e transmissão de saberes. Entre os Ka’apor, a escrita ainda não faz parte do cotidiano; eles são falantes da língua ka’apor e alguns têm, como segunda língua, o português.

Embora esta pesquisa não seja, em si, um trabalho etnográfico, busquei durante os trabalhos de campo e o resgate de experiências vividas no Projeto de Educação Ka’apor o que Oliveira (2006) descreve como olhar, ouvir e escrever do antropólogo, sem desconsiderar que o olhar do pesquisador nunca é isento de intenções, pois carrega em si uma carga de conhecimentos advindos de sua herança cultural ou de pesquisas prévias ao trabalho de campo. O ato de ouvir não está dissociado do olhar, seriam o olhar e o ouvir como duas muletas, auxiliando com mais força o percurso de entrada do pesquisador na comunidade, pois a maior dificuldade está entre idiomas culturais, entre o mundo do pesquisador e do nativo. Ainda segundo Oliveira (2006), se o pesquisador tiver habilidade de ouvir o nativo e por ele ser ouvido, incentivando um diálogo entre iguais e proporcionando a transformação do informante em interlocutor, poderá possibilitar um verdadeiro encontro etnográfico.

Os interlocutores foram sendo identificados no contato com as comunidades durante a minha imersão no projeto de Educação Ka’apor nos anos de 2012 e 2013. A princípio pensei em ouvir os mais velhos das comunidades escolhidas, mas assim como a área de estudo, este elemento também sofreu alterações. Diante dos conflitos que se foram acentuando, a circulação dos próprios indígenas se tornou arriscada, a instabilidade aumentou, dificultando uma previsão de calendário e, muitas vezes, alterando a agenda pactuada.

Além das entrevistas, utilizei o caderno de campo para registrar as observações durante a pesquisa, pois, se o olhar e o ouvir constituem nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento. Para Oliveira (2006), é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha. O diário de campo se torna, portanto, um instrumento de reflexão e interiorização de observações que é somente daquele

pesquisador. Assim, quantos diários existirem relatando experiências de uma comunidade, mesmo que seja no mesmo tempo e espaço, veremos relatos diferentes, uma vez que o escrever é a continuação do encontro intercultural entre pesquisador e pesquisado.

Para Malighetti (2010), o trabalho de campo é uma violência inevitável, não só porque a presença do pesquisador é uma intrusão, mas porque o nosso projeto viola o projeto do nativo. Nesse sentido, pude experimentar essa violação, não como um fato proposital de interferir na vida da comunidade, mas de como a minha pesquisa era uma atividade externa ao cotidiano e de sua agenda de interesses naquele momento.

Com a mediação do antropólogo José Andrade, eu propus, junto ao Conselho Gestor, duas datas para realizar a pesquisa de campo, a fim de que os Ka'apor pudessem dizer qual o melhor momento para eu estar lá, mas não obtive resposta imediata. A primeira data já havia se passado quando, logo na sequência, aconteceu o assassinato de Eusébio, uma liderança Ka'apor. Permiti dar um tempo e esperar uma resposta para minha entrada nas comunidades na segunda data prevista. No entanto, nossas pesquisas têm prazos e o meu estava se esgotando. Decidi que precisava ir para a casa de apoio Ka'apor em Zé Doca e sentir a realidade, de forma que encontrasse o melhor momento de entrada nas duas comunidades que foram estabelecidas para a pesquisa.

Ao chegar em Zé Doca, encontrei uma dispersão das lideranças (cada um se encontrava nas suas comunidades), por duas razões: porque após o assassinato de Eusébio, a sensação é que qualquer uma das lideranças poderia ser a próxima vítima dos madeireiros inescrupulosos que fazem tombar aqueles que interferem nos seus planos ambiciosos e egoístas mercantilistas; e a outra razão é que este fato criou uma nova agenda de reivindicação por justiça, com instauração de processos e acareações.

Desse modo, precisei esperar oito dias para entrar na comunidade do Turizinho. Não foi possível ir até o Centro de Saberes, uma vez que Quintino e Irakadju, duas lideranças jovens dessa comunidade, justificaram que seria melhor se eu entrasse com um dos dois, porque eles poderiam fazer a mediação, inclusive linguística, já que a maioria é falante apenas do Ka'apor e não compreende o português. Se eu fosse sozinha, poderia não ter êxito nas entrevistas. Decidi esperar que a agenda deles se cumprisse e eles se reorganizassem para a minha estada. O tempo que estive na aldeia não foi o que eu esperava, mas foi o possível diante do meu processo de intrusão.

Também utilizei a pesquisa documental que, segundo Gil (1994), é baseada na natureza das fontes, podendo ser de primeira ou segunda mão. Os primeiros são fontes que não receberam nenhum tratamento analítico, como documentos oficiais, reportagens de jornal, cartas, contratos,

diários, fotografias. Neste caso os dados foram os trabalhos produzidos durante a avaliação diagnóstica e nas aulas ministradas no Projeto de Educação Ka'apor, e a produção de imagens, como fotografias. No caso dos documentos de segunda mão, que de alguma forma já foram analisados, tais como, relatórios de pesquisa, de empresas, tabelas estatísticas, foram consultadas a dissertação de mestrado de José Maria Mendes de Andrade, defendida em 2009, na Universidade Federal do Pará (UFPA), intitulada Ipy'a pe ukwa katu te'e – Ele sabe por si mesmo: uma etnografia do saber-fazer cotidiano e ritual na formação da pessoa Ka'apor, além do censo populacional produzido pela Fundação Nacional de Saúde – polo base de Zé Doca-MA.

Para fundamentação teórica dos conceitos-chave realizei pesquisa bibliográfica, definida por Carvalho (1989, p. 100) como “a atividade de localização e consulta de fontes diversas de informação escrita, para coletar dados gerais ou específicos a respeito de determinado tema”. Para Gil (1994), a pesquisa bibliográfica é constituída principalmente de pesquisa em livros e artigos científicos. A principal vantagem nessa abordagem se encontra na possibilidade que o pesquisador tem de possuir um amplo conhecimento dos fenômenos, mais do que poderia se fosse pesquisar diretamente. A desvantagem desse procedimento encontra-se na utilização de fontes secundárias, que podem apresentar dados coletados ou processados de forma equivocada.

As referências aqui abordadas buscam sustentar os conceitos de Território e de memória. Tomei conhecimento de boa parte dos teóricos referendados durante as disciplinas do Programa de Mestrado, e outros advêm de minha bagagem acadêmica na área de Geografia.

Neste sentido, o primeiro capítulo, intitulado “Memorial: desnudando um percurso”, abordará o caminho desde a pergunta matricial que gerou esta pesquisa, até a área de estudo, sua localização e também a forma de organização e as mudanças introduzidas ao longo dos quinze anos desde a saída do Itarendá. No primeiro momento, farei um relato da minha própria experiência como educadora no Projeto de Educação Ka'apor; depois, apontarei algumas pesquisas sobre este povo e, ainda, uma amostragem através de reportagens, um olhar da mídia sobre os conflitos territoriais ka'apor.

O segundo capítulo, intitulado “Território, Lugar, Memória: conceito e resistência”, fará uma abordagem teórico-conceitual dos conceitos-chave que dão suporte a esta pesquisa e que sustentam os questionamentos iniciais. Apontarei o conceito de território dentro de uma matriz conceitual geográfica, as transformações desse conceito e seus respectivos teóricos; o conceito de memória ligado ao lugar numa inter-relação entre a Geografia cultural e a Antropologia; tratarei,

ainda, da organização social dos Ka'apor e a memória do Itarendá, que se ligará ao terceiro capítulo.

No terceiro capítulo, intitulado “Análise dos relatos orais”, apresento a reflexão sobre as narrativas coletadas durante as idas a campo. De início, exponho um quadro das famílias que viviam no Itarendá e as aldeias onde cada família passou a viver. As entrevistas buscaram compreender a (re)significação que os indígenas deram nos novos lugares, e a análise seguiu o roteiro de perguntas da entrevista. Dessa forma, primeiramente falamos da saída do Itarendá, como se deu, quais as razões; depois as mudanças ou diferenças entre o Itarendá e as novas aldeias reterritorializadas, e o que foi preciso (re)significar e nomear por se tratar de objetos ausentes na antiga aldeia; e, ainda, o percurso da viagem, o deslocamento, o que levaram, qual o tempo necessário, qual o meio de transporte. Neste processo, foi dada prioridade às narrativas.

Finalmente, apresento os dados da aldeia Turizinho por ocasião da pesquisa de campo. Não são tratados dados específicos e populacionais da aldeia Ipu'y rendá, porque não consegui entrar na aldeia Centro de Saberes, e como se trata de uma aldeia nova, de apenas dois anos de existência, o censo de saúde não tinha as informações, que ainda estavam sendo atualizadas.

2 MEMORIAL: DESNUDANDO UM PERCURSO

O meu processo de contato com os Ka'apor começou através de um edital recebido por e-mail, enviado por um amigo em dezembro de 2011, o qual apresentava o Projeto de Educação Ka'apor e solicitava o envio de currículos para seleção e contratação pela Secretaria de Educação do Estado do Maranhão. Até aquele momento, eu ainda não conhecia a etnia Ka'apor. Mas, logo no primeiro encontro, encantou-me a proposta pedagógica contextualizada e dialógica entre os saberes tradicionais e os conhecimentos acadêmico-científicos da educação ocidentalizada, exigida pela legislação educacional brasileira.

A espera pela avaliação do currículo gerou certa angústia, contudo, em junho de 2012 recebi um e-mail de José Andrade, em nome da Comissão de Educação Ka'apor, que eu conheceria em breve, convidando-me para fazer parte de uma equipe com objetivo de avaliar o nível escolar dos jovens que pretendiam estudar no Projeto de Escolarização Ka'apor, denominado *Ka'a namõ ja jumu'e ha katu* – Aprendendo com a Floresta. A avaliação aconteceria de modo sequencial, em duas etapas, sendo uma primeira semana na aldeia Zé Gurupi, em agosto de 2012, e outra na aldeia Xié Pyhun Rendá, em setembro de 2012.

A equipe formada para avaliação teve os currículos verificados pela Comissão de Educação Ka'apor. Dessa forma, a minha participação se deu pela experiência que eu acumulava em educação do campo, pois naquele momento exercia a docência em uma Escola Família Agrícola, que adota a pedagogia de alternância. Esta é, também, a metodologia assumida pelo Projeto de Educação Ka'apor, que compreende os tempos-escola e os tempos-aldeia (Anexo A). Outro fator decisivo foi uma pesquisa que eu já havia realizado junto aos Tupinambás de Olivença na cidade de Ilhéus na Bahia, na qual investiguei o conceito de território na educação escolar indígena, um estudo de caso na escola tupinambá de Olivença¹.

Durante a primeira agenda em agosto de 2012, os indígenas perceberam um diferencial na metodologia adotada pela equipe de professores responsáveis pelo diagnóstico, o que fez com que a educadora em formação², Maria Rosa, da aldeia Ximborendá, solicitasse outro momento de

¹ Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Território e territorialidade no contexto do ensino de geografia nas escolas indígenas: estudo de caso na comunidade Tupinambá de Olivença – Ilhéus/BA” para obtenção de título de licenciada em Geografia pela Universidade do Estado de Santa Cruz (UESC).

² O termo “educador(a) em formação” refere-se aos professores ka'apor que ainda não tem a formação escolar completa. Contudo, por entendimento da comunidade, o projeto *Ka'a namõ jumu'e ha katu* –

avaliação para atender os jovens de sua aldeia, uma vez que este procedimento era pré-requisito de ingresso no Projeto de Educação Ka'apor. Assim, a comissão de educação ka'apor e a equipe de professores dispuseram mais uma semana, em novembro, para realizar a avaliação na aldeia Ximborendá.

Em preparação para avaliação diagnóstica, os educadores formadores³ elaboraram um caderno didático de sua área de atuação. No meu caso particular, que não conhecia a etnia, a não ser pelas referências, tornou-se um processo de muitas reflexões, pois se tratava de uma avaliação dos conhecimentos básicos exigidos nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) para o ensino de Geografia e História nas séries iniciais, mas também deveria levar em consideração suas especificidades, em especial o fato de serem falantes de outra língua.

Quanto às possibilidades de execução da avaliação diagnóstica⁴, foi necessária muita cautela, uma vez que era preciso perceber o nível de conhecimentos exigidos pelos PCNs, considerando que alguns destes não fazem parte da vida prática, da cultura, nem do modo de pensar ka'apor.

O primeiro encontro de avaliação diagnóstica dos educandos ka'apor aconteceu na aldeia Zé Gurupi, nos dias 08 a 14 de agosto de 2012. Este foi o primeiro contato pessoalmente da equipe de educadores avaliadores entre si e de alguns educadores com os educandos. Dentre as descobertas que a avaliação diagnóstica me proporcionou, a primeira foi o conflito interno entre o tempo indígena e o tempo não indígena, ou melhor, a organização e uso do tempo.

Os questionamentos acerca do tempo podem ser, a princípio, de ordem filosófica, afinal o que é o tempo? Mas também podem ser de ordem física, pois, ao observarmos o espaço, percebemos as mudanças ocasionadas pelos movimentos de rotação da terra e translação do sol.

Aprendendo com a Floresta é um espaço contínuo de formação, assim os professores ka'apor podem exercer, em sistema de alternância, o ser educando e o ser educador, o que viabiliza o exercício e a administração da educação ka'apor pelos próprios indígenas.

³ O termo “educadores formadores” refere-se à equipe de professores especializados em áreas do conhecimento, como linguagens, ciências naturais e ciências humanas, que compuseram a avaliação diagnóstica e, posteriormente, o projeto *Ka'a namõ jumu'e ha katu* – Aprendendo com a Floresta. Assim, os “educadores em formação” são os professores indígenas que atuam no primeiro ciclo da educação básica nas comunidades e os “educadores formadores” são os professores não indígenas.

⁴ A avaliação diagnóstica foi uma conquista dos Ka'apor frente à Secretaria de Educação do Estado do Maranhão, a fim de regulamentar os documentos da vida escolar dos alunos em vista do Projeto de Educação Ka'apor. Portanto, foi formada uma equipe interdisciplinar de profissionais que avaliariam, dentro de sua área de conhecimento, as competências e habilidades dos estudantes nos conteúdos exigidos no primeiro ciclo de aprendizagem e, ainda, indicariam para qual etapa de estudo os estudantes Ka'apor estariam aptos.

Estes movimentos se tornaram a base para medição do tempo através do cálculo de horas, minutos e segundos.

As experiências individuais, de acordo com Nunes (1995), interferem na concepção de tempo de acordo com as vivências sociais e culturais. Dessa forma, o tempo cronológico tanto para os Ka'apor quanto para mim seria o mesmo, mas culturalmente somos diferentes. A maior dificuldade para mim foi perceber que pertencço a uma sociedade que valoriza cada segundo em prol da produção, ou seja, quanto mais trabalho, mais posso ganhar por isso, e esta lógica está de tal forma impregnada em nós que vivemos sem nos permitir parar, esperar, observar, contemplar, ou simplesmente ficar sem fazer nada.

De acordo com Thompson (1998), o tempo de trabalho do agricultor familiar também pode ser distribuído em tarefas entre o pai (empregador) e os filhos (empregados), mas esse tempo tem se transformado em dinheiro e, com o advento da revolução industrial, percebe-se uma maior assimilação do tempo como um instrumento de acúmulo de dinheiro: quanto mais se trabalha, mais se pode ganhar. Assim, a nossa herança acerca da concepção de tempo se confirma no que o autor diz: “Que o tempo de seu sono seja apenas o que a saúde exige, pois o tempo precioso não deve ser desperdiçado com preguiça desnecessária; vista-se rapidamente; e faça suas atividades com diligências constantes”(p.296).

Os Ka'apor têm o seu tempo marcado por sensações, pela observação, pela escuta, o tempo baseado em fenômenos e ciclos da natureza. Não um olhar momentâneo, mas um olhar contínuo e prolongado sobre determinado objeto, permitindo-lhes conhecer detalhes, a ponto de selecionar um acontecimento como principal, em detrimento de outros fatos que ocorrem simultaneamente.

Assim, sua organização social e seus rituais vão sendo construídos, como por exemplo, o tempo do batizado, ou seja, o ritual de nomeação, que ocorre com mais frequência durante o tempo do caju, uma vez que a bebida fermentada desse fruto é oferecida aos convidados da festa pelo pai da criança que está sendo nomeada. Desta forma, a observação da natureza é importante para acompanhar o ciclo de florescimento até o tempo certo da colheita para a realização do ritual, que leva em consideração outras preparações, como a construção da casa do ritual, a confecção dos ornamentos etc. O respeito ao tempo é algo sagrado.

Na perspectiva ka'apor, o calendário não está vinculado à concepção ocidental de meses e anos, mas a ciclos, como o tempo do bacuri, do caju etc. Por isso, não há rigidez cronológica: cada tempo pode ser de dois meses, mais ou menos, conforme a figura abaixo.

Figura 1 – Calendário Ka'apor.



Fonte: Projeto de Educação Ka'apor.

Neste sentido, Kaka Werá Jecupé⁵ nos apresenta o tempo para os povos indígenas como uma divindade sagrada responsável por conduzir a lei dos ciclos:

⁵ Kaka werá Jecupé é da etnia Guarani, de São Paulo, e no início do seu livro ele se apresenta com a seguinte descrição: “Werá Jecupé é o meu tom, ou seja, meu espírito nomeado. De acordo com esse nome, meu espírito veio do leste, fazendo movimento para o sul, entoando assim um som, uma dança, um gesto do

As estações da terra podem ser medidas pelo sol e as estações do céu, pela lua. O tempo faz a ligação do ritmo que é coordenado pelo coração – com a ação e inação [...]. Quando chegaram as Grandes Canoas dos Ventos (as caravelas portuguesas), tentaram banir o espírito do tempo, algemando-o no pulso do homem da civilização. Dessa época em diante, o tempo passou a ser contado de modo diferente. Esse modo de contar o tempo gerou a História, e mesmo a História passou a ser contada sempre do modo como aconteceu para alguns e não do modo como aconteceu para todos (JECUPÉ, 1998, p.71).

Esse modo de contar a história ou mesmo, o tempo, ficou visível na entrevista que fiz com dona Filomena, uma anciã Ka'apor que morava na aldeia Xié Pyhun renda, que pelo quadro de saúde é provável que se mude com sua família para a aldeia Turizinho. Na hora da entrevista, descobri, ao verificar os seus documentos para anotar a data de nascimento, que aquele dia, 31 de maio, dia da entrevista, era o seu aniversário. Mas eles não faziam muita menção a isto, inclusive discutiam que ela não poderia ter nascido no ano de 1960, por que ela é mais velha do que diz no registro. Por outro lado, era difícil corrigir este possível erro, pois os Ka'apor não davam atenção ao documento de nascimento; quem fazia os registros era o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Dona Filomena bem sabia que havia nascido na aldeia Jararaca, antigo posto da FUNAI.

No início ela conta onde nasceu e como era a vida no Itarendá. Como Filomena é falante monolíngue do ka'apor, solicitei a tradução de Irakadju, uma das lideranças jovens que me acompanhou durante as entrevistas na aldeia Turizinho. Assim, eu fazia as perguntas em português, o Irakadju traduzia e dona Filomena respondia em ka'apor. Portanto, esta transcrição é da tradução de Irakadju.

⁶Ela falou que ela nasceu no Jararaca, ela nasceu no Jararaca e era miudinha, era criança nessa época, aí depois quando (...) o pai dela é irmão do pai como faleceu o pai do pai, aí o pai também nasceu, aí eles foram pra primeira aldeia que fizeram na beira do Itarendá, esse não é Itarendá ainda é outra aldeia pequena, aí lá moraram

espírito para matéria, que nos apresenta ao mundo como assinatura". Embora ele tenha sido batizado e reencontrado pela etnia guarani, seus pais não são guarani, os antepassados de seus pais vieram do rio Araguaia.

⁶ Farei opção neste trabalho de conceder aos narradores o mesmo valor de colocação que a minha narrativa, por isso não adotarei as normas da ABNT para o uso das citações dos narradores, e sim tomei como referência o Artigo de José Guilherme dos Santos Fernandes (2014).

acho que uns cinco anos, aí o nome da aldeia eles tão dizendo aqui nanaty, onde foi plantado muito pé de abacaxi, (nanaim)⁷, aí lá... de lá parece que morreu parente, aí de lá foram mudar pra outa, outa, pra outro lugar, esse nome nós chama nanaty⁸, aí lá no nanaty passaram um bocado de anos e de lá foram mudá pra o Itarená. Itarená o primeiro filho que nasceu, lá que foi lá, no nanaty, dela (salomon) esse Salomão e de lá foram pro Itarená devidi porque lá também morreu parente, aí foram pra lá, aí Itarena ficou né muitos anos, aí nasceram todos os filhos dela que nasceram tudo lá, né, Itarena como tinha muita exploração, esse posseiro entrano na área inclusive Valdemar e pai eles que lutavam aí foram ocupar Belém lá FUNAI, falou eh que tinha re-ti-ra-do tudo as pessoas (...) no Xié aí tinha que ocupar esse lugar aí vieram um grupo pra ali, ai de lá vieram nesse grupo Valdemar, o pai, ai ficaram lá xié, ficaram ainda lá acharam melhor ocupar Xié, no Xié eles passaram uns quinze anos, então hoje ela tá aqui né, Turizinho, ela foi em Zé Doca né, esses dias, porque tá adoentada também né, aí ela melhorou, hoje ela tá por aqui, é isso que ela falou (Filomena, maio/2015).

A narrativa de onde e quando a dona Filomena nasceu foi relatada sem contar os anos historicamente, embora eu sempre perguntasse, durante a entrevista, quanto tempo tinha ocorrido aquele fato, ou em que ano, para poder me situar. Mas as respostas não eram precisas: o Irakadju diz que foi mais ou menos cinco anos. O que observamos é que o relato apresenta uma sequência de acontecimentos da vida, que vão ocorrendo com a naturalidade de se viver. Em relação à contagem dos anos, observaremos em diversos relatos a imprecisão na delimitação dos períodos temporais. Outro exemplo é o relato de Mariuza, nas páginas seguintes.

Contudo, o tempo na conjuntura da gestão escolar pode ser um problema. Se, por um lado, a Secretaria de Educação estabelece um calendário sem muitas possibilidades de contextualização com a realidade local, exigindo duzentos dias letivos, os quais não consideram as atividades vivenciais nas comunidades, com um currículo que não respeita a diversidade, por outro, o

⁷ Ao fundo tem ruídos de vozes de dona Filomena e sr. Mati, complementando informações.

⁸ Sr. Mati e Dona Filomena corrige a pronúncia: nanatiry.

calendário ka'apor não fala em dias, e sim em tempo com base nos ciclos da natureza. No tempo das sete estrelas, por exemplo, que é um período de muita chuva, não há como ter aulas, mas existem as atividades próprias desse tempo e as crianças aprendem com seus pais o que deve ser feito. Esta observação e prática, mesmo fora da escola formal, podem ser consideradas como aprendizagem e computadas para os dias letivos.

No entanto, o parecer da avaliação diagnóstica teve dificuldades para ser aprovado pelos técnicos da Secretaria de Educação do Maranhão, uma vez que a equipe de educadores foi selecionada pelos Ka'apor sem nenhuma interferência desta secretaria e ainda por que o Projeto de Educação Ka'apor também era questionado na sua metodologia de alternância e no diferencial curricular.

A primeira etapa da avaliação diagnóstica aconteceu em agosto. O dia 08 foi destinado para o “dia da chegada” dos 66 educandos egressos do Ensino Fundamental Menor, de nove escolas da Terra Indígena Alto Turiaçu (T.I. Alto Turiaçu), e dos educadores: José Maria Mendes de Andrade (Antropólogo e pedagogo, assessor do Projeto de Educação Ka'apor); Raimunda Benedita Cristina Caldas (Doutora em Linguística, professora da UFPA, campus de Bragança, pesquisadora da língua ka'apor); Antonio Marcos Silva Pereira (técnico em agropecuária pelo Instituto Federal do Pará (IFPA), Licenciado em Biologia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), com experiência em educação do campo e pedagogia da alternância); a professora de etnomatemática não compareceu; e eu, Evilania Bento da Cunha (Especialista em Educação Geoambiental, em Pedagogia da Alternância e Educação do Campo, Licenciada em Geografia).

Em função de outros trabalhos, só cheguei a Zé Doca na manhã do dia 09 de agosto. Lá havia um carro da Secretaria de Educação para me conduzir até a aldeia Zé Gurupi. Já estava preparada para chegar e iniciar as aulas, segundo o cronograma que havia recebido previamente e dentro da minha lógica de trabalho e de vida, que aos poucos foi se ressignificando no contato com os Ka'apor.

O motorista, Charles, me conduziu pela estrada de terra com muita habilidade, como alguém que já sabe todas as ladeiras, buracos e nuances de uma estrada que era permeada de pastos e fazendas de ambos os lados, desde Zé Doca até Zé Gurupi. Para minha surpresa, entramos na aldeia como se estivéssemos entrando num assentamento rural. A paisagem natural já não existia, apenas as marcas de uma vegetação secundária em processo de formação. Mais tarde eu entenderia as pressões dos madeireiros e fazendeiros sobre o Território Ka'apor e as estratégias atuais que eles

têm desenvolvido para se defender, iniciadas nos encontros de educação e fortalecidas nas alternâncias de estudo.

Fotografia 1 – Estrada para a aldeia Turizinho.



Fonte: Evilania Bento da Cunha.

Esta imagem, feita por mim na ocasião da entrada na aldeia Turizinho, em maio de 2015, é semelhante à paisagem da entrada na aldeia Zé Gurupi, o que me fez recordar do meu primeiro contato com os Ka'apor, em agosto de 2012, durante a avaliação diagnóstica.

Como dito acima, esperava chegar e ir direto para sala de aula (ou algo parecido). Mas, em vez disso, fui acolhida com muita atenção pela equipe de professores e membros da Comissão de Educação Ka'apor. Com tranquilidade, fomos conversando sobre minha viagem e, enquanto tomávamos um café, percebi que deveria desacelerar e entrar no tempo indígena. Foi feita uma primeira reunião da equipe de educadores, na qual apresentamos nossos planos de trabalho, discutimos e redefinimos o programa, inclusive com atividades interdisciplinares entre os componentes curriculares Ciências e Saúde; História e Geografia.

Na reunião José Andrade contextualizou a luta da educação ka'apor e considerou que a avaliação diagnóstica era uma primeira conquista para a implantação do Projeto Pedagógico e Curricular da Educação Básica Ka'apor, tendo como um dos elementos o Ciclo Básico de Habilidades (CBH), que corresponde ao ensino Fundamental Maior, integrado à Gestão Socioambiental. Ele relatou a trajetória dos Encontros de Educação Ka'apor, destacando o 5º

Encontro, realizado na aldeia Xié pihun renda, em junho de 2012, instigador de reflexões sobre a necessidade pedagógica para o ingresso seguro, responsável e qualificado de educandos no CBH.

Ainda nesse sentido, foi decidido, conjuntamente com as lideranças e comissão de educação Ka'apor, representantes da Secretaria de Estado de Educação e da FUNAI, que as últimas instituições custeariam a avaliação diagnóstica, uma vez que foi detectada a ausência dos documentos escolares dos estudantes, sendo que a emissão dos diários escolares e o histórico é de responsabilidade do Estado através dos gestores das escolas. Assim, a avaliação objetivava identificar um quadro da história de vida escolar dos educandos, além de reconhecer capacidades e habilidades adquiridas no cotidiano pedagógico indígena em diálogo com os conhecimentos e habilidades interculturais da Educação Escolar Indígena. As atividades pedagógicas fundamentaram o parecer pedagógico em diálogo com princípios antropológico-etnológicos e sociolinguísticos.

No dia seguinte, a abertura das atividades pedagógicas iniciou com uma roda de acolhida aos educadores formadores. Na sequência, foram desenvolvidas as atividades previstas pelos componentes curriculares, alternando-se nas turmas 1 e 2. No contato com as turmas, pude perceber que precisávamos de um tempo maior na execução das atividades, se levássemos em consideração que eu não compreendia o ka'apor e a maioria dos indígenas não compreendia o português, fazendo-se necessária a tradução a cada fala, minha e deles.

Os educadores formadores falavam em português e um educador em formação fazia a tradução. É importante destacar que, na maioria das vezes, a tradução era também permeada de comentários por parte de quem a realizava, isto porque com os Ka'apor não costuma haver tradução simultânea: primeiro se fala na língua, e essa fala pode ser de uma hora ou dez minutos, e depois se traduz, em português, o que foi dito.

A primeira oficina de avaliação do componente curricular de História e Geografia pretendia identificar o próprio grupo de convívio e as relações que os Ka'apor estabelecem com outros tempos e espaços; reconhecer mudanças e permanências nas vivências humanas. Dessa forma, adotou-se a metodologia da história de vida.

No primeiro momento os educandos deveriam desenhar na linha do tempo – que se apresentava em folhas de papel madeira, cada uma representando uma década – os fatos que marcaram sua vida. O comando era para que a atividade fosse individual, ou seja, que cada indígena desenhasse na folha o que foi importante para ele naquele período. No entanto, naturalmente eles foram se organizando para realizar a atividade coletivamente.

Esta mesma atividade, quando realizada em outra turma, produziu um fato curioso: alguns indígenas dividiram as folhas da linha do tempo e formaram grupos por décadas, de modo que os marcos da vida em cada período eram sempre fatos coletivos. Ainda que eu insistisse na produção individual, pois precisava saber o quanto cada um compreendia e falava a língua portuguesa, eles primeiro debateram o fato, depois escolheram quem desenharia e, por fim, quem faria a apresentação oral.

Esse fato me conduziu a várias reflexões sobre a organização ka'apor, das quais destaco: o tempo destinado a debater qual o fato mais importante nos últimos 20 anos para a comunidade, levando em consideração o que era mais relevante para o grupo e não para o indivíduo e o trabalho em grupo com divisão de tarefas, indicando uma valorização e respeito às habilidades de cada um.

Por certo a convivência com os Ka'apor me proporcionou vários momentos de aprendizagem, desde a capacidade de escuta e observação, a sensibilidade e sabedoria para lidar com todas as situações, até a inteligência, simplicidade e a acolhida destinada aos convidados.

Durante as atividades percebi as dificuldades na compreensão da língua portuguesa, do significado das palavras, como também na apreensão de alguns conceitos da área de Geografia, que não existiam em Ka'apor. Por exemplo, a noção de escala (local, regional, nacional e internacional) não era entendida, até mesmo porque o espaço conhecido era o espaço vivido. Um dos educadores em formação relatava que, quando ele morava no Itarendá, até os 15 anos, aproximadamente, ele não sabia que existia as capitais do Pará ou do Maranhão; para ele, todo o espaço era o dos limites da aldeia, ou até onde ele conseguia chegar para caçar.

Dessa forma, era difícil compreender as dimensões espaciais de local e global. Isso fez com que o planejamento das atividades fosse revisto, pois eu precisava de mais tempo na explicação e tradução, até mesmo por que não se trata de uma tradução da língua, podemos dizer que é uma transposição de pensamento, é passar de uma lógica de mundo para outra lógica.

Após a construção da linha do tempo, cada estudante expôs para a turma o evento que considerou relevante para ele e para sua comunidade. Foi a partir da escuta destes marcos simbólicos que identifiquei a saudade e a lembrança do Itarendá. Todos os estudantes que viveram nesta aldeia e foram reterritorializados nas aldeias Xié pyhun renda, Parakuy renda e Turizinho relatavam como era diferente morar no Itarendá porque, segundo eles, lá era muito bom, tinha caça, floresta preservada, pássaros, pedras e era muito bonito, mas precisaram se mudar para proteger o Território da invasão dos fazendeiros e madeiros. Identificaram, também, que o desmatamento era

muito ruim para eles, pois a caça estava ficando cada vez mais distante⁹, o que se confirma no relato de Mariuza Ka'apor durante a pesquisa de campo, em maio de 2015.

Lá¹⁰ no Itarendá era só mato, quando nós chegemo no Xié lá foi muito... desmatou muito, né, lá era só... só fazenda, né, que os fazendeiro botaram também né, eles desmataram muito aí a gente estranho mais ainda, esquentava né a gente ficava agoniado, mas depois a gente acostumou lá tudo seco né, num tem tem igarapé mas seca a gente estranhou mas foi por isso, aí a gente lá no Gurupiuna to achando melhor por que lá tem rio, igarapé lá tem tem MATA também é perto, [é parecido com o Itarena?] É parecido com o Itarena... agora lá no Xié não, lá no Xié é diferente muito diferente mermo. (Mariuza, maio/2015)

A memória do Itarendá é trazida como aquele lugar em que se vivia “a terra sem males”, o lugar da fartura, e a opção da abertura da nova aldeia no Centro de Saberes oportuniza a retornar a viver próximo do Itarendá e reconstruir o modo de vida que se tinha antes da mudança, ainda que esse novo lugar seja, também, um centro de enfrentamento contra as forças dominantes dos madeireiros.

Destarte, a imagem não pode se constituir sem um saber que a constitua (SARTRE, 1996). A imagem do Itarendá, segundo o relato de Mariuza, está embuída de diversos saberes que os Ka'apor construíram naquele lugar, e ao longo da história daqueles que foram levados a iniciar a nova aldeia do Ipu'y rendá.

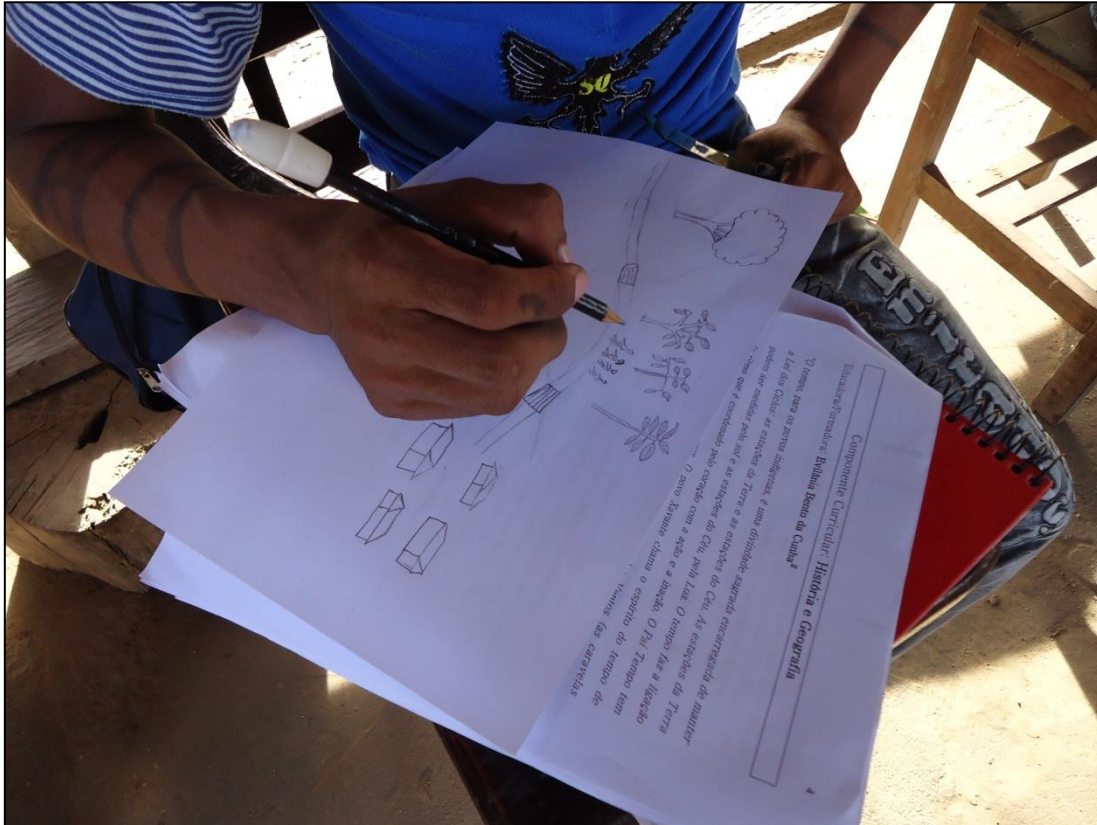
Sendo assim, observa-se, nos registros fotográficos seguintes, que os estudantes desenharam um mapa mental de percurso feito em torno da aldeia, um saber inerente a cada um/uma sobre o espaço, e representado a partir da imagem construída pela observação deste espaço. O mapa mental revela como os lugares que estão sendo compreendidos partem de uma realidade e da experiência percebida e vivida (NOGUEIRA, 2006). Esta experiência leva-os a descrever com

⁹ O relato dos estudantes durante as aulas faz parte da minha memória enquanto educadora, por isso, escolhi citar do modo como eles se expressaram em suas explicações durante a avaliação diagnóstica.

¹⁰ Os destaques nas narrativas com outras cores indica que esses fragmentos serão analisados no terceiro capítulo.

detalhes os objetos observados, porém selecionados a partir do significado que cada objeto insere sobre o indivíduo.

Fotografia 2 – Atividade mapa mental.



Fonte: Avaliação diagnóstica, agosto de 2012, aldeia Zé Gurupi.

Naquele momento eu me perguntava como eles tinham ressignificado o novo espaço e que novas territorialidades tinham se formado? Como foi reconstruída a vida naqueles novos espaços? O que precisaram nomear? Durante as explicações, era notório que essa mudança foi muito difícil, mas assumida como parte de continuidade desse povo e do seu território. Durante a pesquisa de campo, essa impressão foi confirmada nos diversos relatos como o de Mariuza e o de Filomena, respectivamente:

Quando a gente foi... lá a gente morava no Itarená¹¹, né, eu morei lá no Itarena, eu nasci e me criei lá, aí eh depois agente morou uns tempos LÁ, né, não sei

¹¹ A escrita do nome da aldeia se dava com a letra “d” – Itarendá, o sufixo “renda” está relacionado à morada, por exemplo: so’o renda= lugar de caça, pira renda= lugar de pesca; kupixa renda= roça. Com a evolução da língua, podemos encontrar ka’apor que pronuncie o “d” e outros que pronuncie só “rena”, sem o

nem quantos anos a gente morou lá, aí eu me criei lá né, lá toda minha família que mora né, meu irmão e pai que mora lá, minha mãe, minha mãe faleceu né, eu acho que eu tava era com 7 anos com minha mãe faleceu, aí eu me criei, aí eu estudei um pouco, a gente foi conhecendo né as coisas, a realidade, nossa, como era que a gente ia fazer né porque a gente não ia ficar todo tempo só num lugar né, porque se nós ficasse só lá no Itarená acho que nós não ia conseguir o tanto que nós já conseguimos as coisas né, da nossa ÁREA né, que a gente sempre fica falando né, aí a gente mudou mas foi por isso, né, a gente foi lá pra pra Xié, né, lá era movimento do dos madeireiros, né,(...) a gente tinha que ocupar lá pra ver se eles não entrar, como nós fizemo, a gente mudou tudo, todos... todos... foram pra lá não ficou ninguém no Itarená (Mariuza, maio/2015).

De acordo com Mariuza, o Itarendá foi o lugar onde a maioria das lideranças jovens Ka'apor nasceu, cresceu e aprendeu o jeito de ser Ka'por. Talvez isso explique por que durante a atividade de História de Vida, conduzida durante a avaliação diagnóstica, estas mesmas lideranças apontaram dois marcos importantes da vida dos Ka'apor: o Itarendá, com florestas preservadas, água em abundância, caça, pesca; e o Xié Pyhun renda, com as florestas desmatadas, sem rio, com a caça distante, porém, como o lugar da resistência e defesa do território. Fica evidente que embora a mudança não tenha sido fácil, foi necessária. A fala de dona Filomena, traduzido por Irakadju, nos aponta para as limitações que a nova aldeia trouxe para aqueles que estavam habituados com a fartura e abundância que a floresta lhes proporcionava.

Então, ela falou que achou diferente do Itarená por que no Itarená não seca os igarapé tudo tempo (...) tem muita caça agora aqui no Xié é diferente, aí muito no verão não tem água esse é problema só tem poço aí quando a gente precisa toda hora né lavar roupa, tomar banho e isso ela não é bom lá no Xié né, outra coisa até que é bom mas água ela diz que problema maior que ela diz (Filomena, maio/2015).

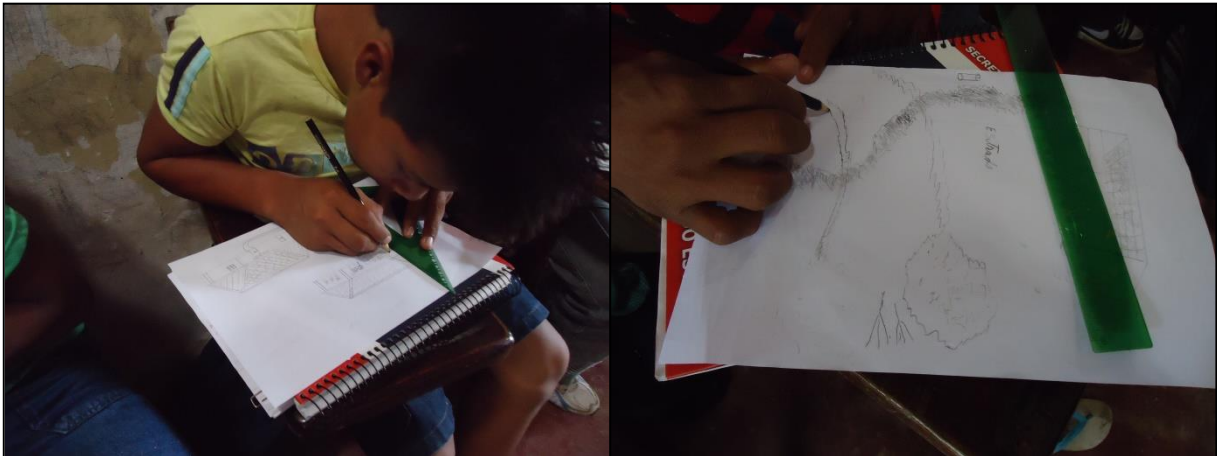
“d”. A professora Dr.^a Raimunda Benedita Cristina Caldas indica que acentue o “a” para dar a tônica. Deve ser escrito “rendá” independente da pronúncia, uma vez que não se alcançou um acordo ortográfico Ka'apor.

A atividade de História de Vida dos educandos, desenvolvida durante a avaliação diagnóstica, proporcionou diversas reflexões e inquietações que, posteriormente, serviram como fundamentos para a elaboração de um problema de pesquisa, a fim de perceber as mudanças, as diferenças e as ressignificações realizadas nas novas aldeias.

A metodologia dos mapas mentais, desenvolvida também durante as atividades da avaliação diagnóstica, pode nos auxiliar na compreensão do território Ka'apor e no entendimento de que para todo o Ka'apor a floresta é sua casa, portanto existe um conhecimento e um sentimento de pertença a este território. Vale lembrar, contudo, que toda representação é abstrata, evoca um objeto ausente e tenta torná-lo concreto pela representação mental. Desse modo, as representações feitas através dos desenhos dos educandos não contemplam toda a realidade, mas uma parte dela: aquilo que tem sentido para aquele que desenhou.

Durante a avaliação diagnóstica, os estudantes representaram o trajeto em torno da aldeia. A escolha do que representar é um ato individual e seletivo, perpassa critérios de percepção pessoal. Dessa forma, foi possível perceber que, apesar de o trajeto representado ter sido o mesmo, os objetos escolhidos foram diferentes em cada desenho, seja pelo que mais chamou atenção no trajeto, seja pelo o que é considerado mais fácil de representar.

Fotografia 3 – Atividade mapa mental, com detalhe no desenho.



Fonte: Avaliação diagnóstica, agosto de 2012, aldeia Zé Gurupi.

A representação se dá num jogo de escolhas entre o que incluir e o que deixar de fora, passando pela subjetividade e pela intenção do que mostrar e para quem mostrar. Segundo Severi (2009), passamos da palavra dirigida à palavra atribuída/emprestada aos artefatos. Assim, a floresta, a caça, os pássaros, o formato e distribuição das moradias manifestam uma presença, ou uma

ausência-presença, ou seja, presente na memória, mas ausente materialmente nos seus constructos físicos.

Notadamente, alguns saberes identificados durante a avaliação diagnóstica foram construídos ao longo da história dos Ka'apor e outros se deram a partir do contato com a sociedade ocidental. No Parecer Interdisciplinar, elaborado posteriormente, em 2012, foi apontado que, nos componentes curriculares de Geografia e História, a noção de territorialidade deve ser construída levando em consideração que os conceitos de 'internacional' e 'nacional', por exemplo, não se aplicam às noções em ka'apor.

Desse modo, é necessário encontrar outros termos para correlacionar, por exemplo, as escalas local, regional, nacional e internacional. Por outro lado, percebi uma apreensão das noções básicas de cartografia através do reconhecimento e reprodução do território, de orientação no espaço por meio de constructos naturais ou antropizados, como os rios e estradas. Além disso, os educandos ka'apor relatam, histórica e espacialmente, fatos que desencadeiam transformações culturais e territoriais com muita propriedade por se tratar de experiências vividas.

No processo de contato dos indígenas com a sociedade ocidental foram sendo absorvidas algumas técnicas, sobretudo na prática das escolas indígenas. Considerando que a escola é uma instituição da sociedade ocidental, suas práticas eram transferidas para escola indígena. Dessa forma, distinguimos conceitualmente as três fases ou experiências educacionais com os grupos indígenas no Brasil. 1. Educação Indígena, 2. Escola Indígena e 3. Educação Escolar Indígena.

Na educação indígena, podemos dizer que é a educação do indígena para o indígena, na qual toda a comunidade é formadora e os conhecimentos são transmitidos de geração em geração, por meio da oralidade e prática dos seus costumes. É natural que a criança aprenda com os pais, contudo, as crianças indígenas aprendem brincando o que constitui o trabalho dos adultos, não sendo necessário ensinar com palavras, ou seja, dizer o que é necessário fazer; a presença do adulto junto às crianças serve como espelho, as crianças seguem os passos dos adultos, escutam suas histórias, aprendem a fazer os artefatos que servirão para sobrevivência, como caçar, pescar, fazer roça etc.

Fotografia 4 – Atividades cotidianas.



Fonte: Sara Chena, 1ª alternância de estudo, setembro de 2013, aldeia Xié Pyhun rendá.

Fotografia 5 – Atividades cotidianas.



Fonte: Sara Chena, 1ª alternância de estudo, setembro de 2013, aldeia Xié Pyhun rendá.

Entretanto, a imagem que foi construída ao longo dos séculos a respeito dos indígenas é que são seres sem educação e que, para sair desse patamar, necessitam da escolarização formal e da apreensão dos “nossos” saberes. No entanto, as formas de educação que os indígenas preservaram permitem que eles continuem transmitindo sua cultura através das gerações. Assim, Baniwa (2006) nos aponta para os saberes indígenas e sua organização:

Os saberes ancestrais são transmitidos oralmente de geração em geração, permitindo a formação de músicos, pintores, artesãos, ceramistas ou cesteiros, além de todos cultivarem a terra e a arte de pescar e caçar. Os pais e os avós são os responsáveis por transmitir aos seus filhos ou netos, desde a mais tenra idade, a sabedoria aprendida de seus ancestrais. Assim, as crianças desde cedo vão aprendendo a assumir desafios e responsabilidades que lhes permitam inserir-se na vida social e fazem, principalmente, por meio da observação, da experiência empírica e da auto-reflexão proporcionadas por mitos, histórias, festas, cerimônias e rituais realizados para tal fim. Os bons exemplos dos pais, dos irmãos mais velhos e dos líderes comunitários são fundamentais para o desenvolvimento do caráter, das atitudes, dos comportamentos, das virtudes e das habilidades técnicas de uma pessoa, indispensáveis para a vida individual e a boa convivência social. Por essa razão, não há necessidade da figura e do papel do professor, na medida em que este seria interpretado como o resultado da incapacidade dos pais, dos adultos e da própria comunidade de cumprirem o seu papel social (BANIWA, 2006, p.130).

Na segunda experiência, a Escola Indígena, podemos dizer que a dinâmica de transmissão de saberes é do colonizador para o indígena. A chegada dos jesuítas nos fins do século XVI viria mudar a realidade dos índios, num momento em que a educação confundia-se com catequização, uma vez que a iniciação à leitura e à escrita se dava para alcançar os objetivos da evangelização.

Segundo Silva (2000), a implementação de projetos escolares para as populações indígenas é tão antiga quanto os primeiros agentes coloniais no Brasil. Estas atividades escolares se desenvolveram de forma sistemática e planejada, mas ainda faltava um elemento para a dominação, o conhecimento e estudo das línguas indígenas, tendo como registro das primeiras pesquisas sistemáticas sobre a linguística indígena a figura do Pe. José de Anchieta. Desse modo, a escola esteve presente ao longo de toda a história com diferentes modelos e formas, cumprindo objetivos e funções diversas, num primeiro momento para promover a domesticação dos povos indígenas, a fim de negar suas identidades, no momento de construção do Estado-Nação.

Ao longo do século XX, o Conselho Nacional de Proteção ao Índio é o ponto de partida da educação para os índios. Na década de 70, a escola indígena organizada e pensada pela FUNAI era igual às escolas normais (Fotografia 5), inclusive com o mesmo período de férias, sendo de sua responsabilidade a educação, inclusive com a dispensa de títulos.

Fotografia 6 – Sala de aula para indígenas no Posto de Proteção Rodolfo Miranda, em Mato Grosso.



Fonte: BARBOSA, Luiz Bueno (org.), 1947, Biblioteca Nacional.

O terceiro momento, da Educação Escolar Indígena, seria a apropriação da escola do colonizador com a intervenção dos indígenas, gerando um currículo diferenciado e bilíngue. Ainda na década de 70 do século XX, são constituídos diversos espaços de debate a partir da organização dos indígenas na luta pela demarcação de suas terras. Assim, a Educação Escolar Indígena surge num contexto de encontros e assembleias nas quais os povos indígenas refletem seu papel em meio ao seu povo.

Na década de 80, os indígenas assumem as salas de aula de suas escolas (pode-se dizer que é a educação dos índios para os índios); surgem diversas organizações de professores, como a Organização Geral dos professores Ticuna Bilíngües (OGPTB), Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre (COPIAR), que vai se transformar no Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia (COPIAM). Toda essa organização foi alargando a discussão nos encontros regionais e nacionais de educação escolar indígena que foram tornando-se mais frequentes (GRUPIONI, 2006).

Enquanto educadora dentro do projeto de educação Ka'apor, durante o ano de 2013 pude presenciar (e fazer parte) da construção de um currículo específico e diferenciado, a exemplo das orientações (Quadros 1 e 2) que recebemos de José Andrade, responsável pela assessoria da

Comissão de Educação Ka'apor. As orientações serviam como balizadores na preparação das alternâncias de tempo estudo e nas alternâncias de tempo aldeia.

Quadro 1 – Orientações para elaboração de Plano de Atividades.

| Eixo Articulador do CESK | Eixos temáticos do CESK |
|---|--|
| Valorização da Cultura para o Cuidado com a pessoa, o Território e Sustentabilidade na Floresta | 1. Identidade étnica e cultural; 2. Usos e costume com a floresta e a fauna nos Ecossistemas do território; 4. Etnodesenvolvimento e Políticas Sociais; 5. Organização Social e Economia Indígena; 6. Cuidado, Saúde e Saneamento. |

Fonte: José Maria Mendes de Andrade

Quadro 2 – Orientações para a organização da 2ª alternância, 2013.

| | |
|--|--|
| 1ª ETAPA – CICLO BÁSICO DAS HABILIDADES | Considerando a integralidade com o CBF a 1ª etapa do CBH poderá ser constituída por <i>Ta'ynuhu</i> e <i>Jairamõ te</i> (educandos a partir de 13 anos). |
| TEMPO-ESTUDO | <ul style="list-style-type: none"> a) O educador/formador desenvolverá sua carga horária correspondente ao seu componente curricular; b) O desenvolvimento do educando em cada componente curricular será mensurado mediante atividades que considerem seu desenvolvimento pessoal e coletivo; c) Cada educador/formador contará com apoio do desenvolvimento das atividades de um educador <i>Ka'apor</i> em formação; d) O educador <i>Ka'apor</i> em formação escolherá o componente curricular de interesse para desenvolver atividades junto ao educador/formador visando sua especialização ou profissionalização em curso; e) Os educadores juntamente com educandos e comunidade realizarão no final de cada alternância um Encontro de Avaliação, assim como, levantamento de temas de pesquisa a serem desenvolvidos pelo educandos no Tempo-Aldeia; f) Os temas-geradores de pesquisa serão escolhidos pelos educandos e devem estar relacionados à vida prática e/ou cultura <i>Ka'apor</i>; g) O desenvolvimento da pesquisa de temas-geradores será orientado pelos |

| | |
|------------------------------|---|
| | <p>educadores/formadores com acompanhamento dos educadores <i>Ka'apor</i> em formação no Tempo-Aldeia;</p> <p>h) No final de cada etapa do CBH e CFH os educadores/formadores deverão orientar grupo de educandos na elaboração de Pequenos Projetos de Aplicação de acordo com interesse e necessidade das aldeias.</p> |
| <p>TEMPO – ALDEIA</p> | <p>a) O educador/formador dedicará complementar sua carga-horária na orientação de atividades de pesquisa no tempo-aldeia de acordo com a organização dos Componentes Curriculares nas Alternâncias;</p> <p>b) Cada educando deverá desenvolver sua pesquisa temática escolhida no tempo-estudo com acompanhamento do educador <i>Ka'apor</i> em formação;</p> <p>c) O grupo de educandos deverá realizar sua pesquisa nas aldeias considerando rodas de conversa com os mais experientes. Contudo, no final de cada tempo-aldeia, o grupo de educandos, sob a coordenação e orientação dos educadores <i>Ka'apor</i> em formação realizarão a partilha de saberes apresentando o resultado de sua pesquisa temática.</p> |

Fonte: José Maria Mendes de Andrade

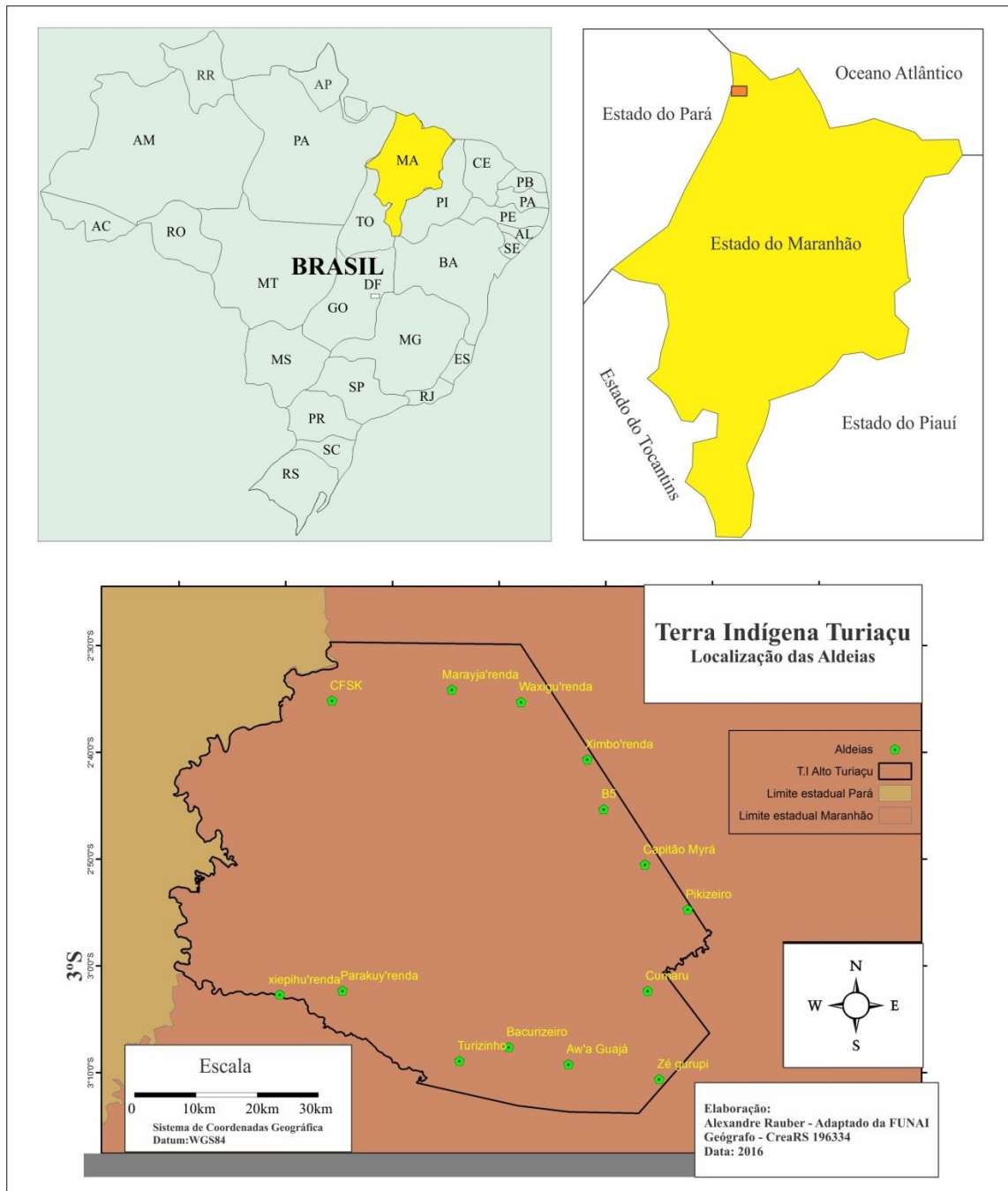
Essa proposta de educação diferenciada corresponde ao interesse dos *Ka'apor*, uma vez que só a partir de 2012 eles conseguiram acompanhar o processo de educação escolar indígena dentro do seu território, pois anteriormente existiam escolas dentro das aldeias, mas eram administradas pelas secretarias municipais de cada município ao qual a aldeia estava ligada, sem levar em consideração o Território Alto Turiaçu.

2.1 UM POUCO DE HISTÓRIA DO SER KA'APOR

De acordo com Aragon (2013) a definição da Amazônia é um conceito polissêmico, sendo citada com diversas nomenclaturas: Amazônia, Pan-Amazônia, Amazônia Sul-Americana, Região

Amazônica, Grande Amazônia. Esses nomes carregam em si alguns sentidos diferentes, dentre eles podemos reconhecer critérios, tais como: hidrográfico, ecológico ou biogeográfico, político administrativo ou geopolítico. Se levarmos em consideração o critério hidrográfico, seria considerada pertencente à Amazônia a região banhada pelo rio Amazonas e seus afluentes; já se considerarmos o critério biogeográfico, ampliamos para toda área de floresta tropical úmida; mas se considerarmos, ainda, os aspectos geopolíticos podemos até abrir mão dos aspectos físicos e observar o que o Tratado de Cooperação Amazônica aponta dentro das características geográficas, ecológicas ou econômicas cabendo a cada país amazônico dizer qual seria sua região amazônica. É nesse sentido que cabe o conceito de Amazônia Legal, definida pela Lei 1.806 de 1953.

Mapa 1 – Brasil, com destaque para o estado do Maranhão e para Terra Indígena Alto Turiiaçu.



Fonte: Organização Alexandre Luiz Rauber.

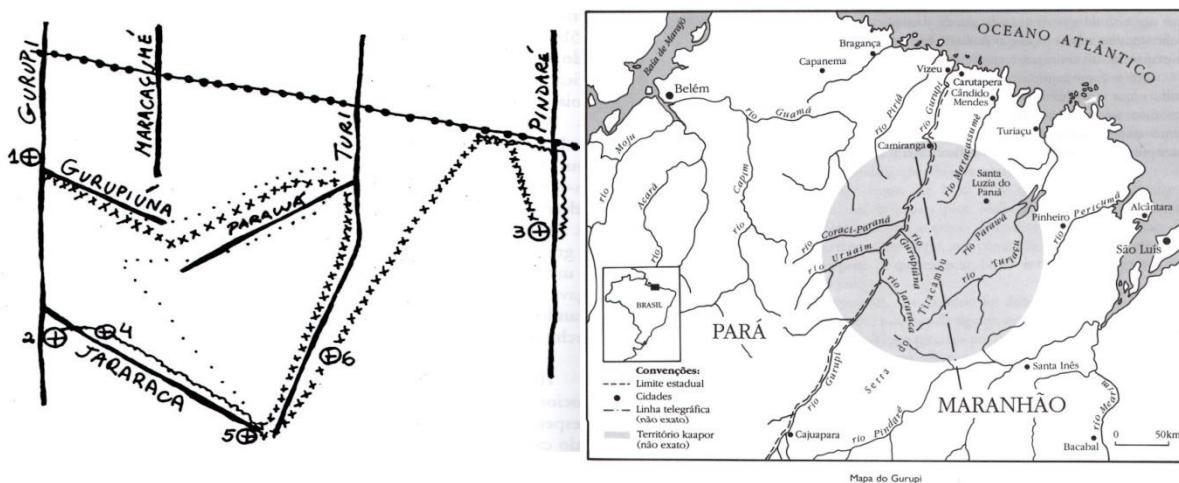
Sendo assim, a T.I Alto Turiiaçu faz parte da Amazônia Legal, composta dos estados: Acre, Amazonas, Amapá, Pará, Rondônia, Roraima, Mato Grosso, Tocantins e parte do Maranhão. Na regionalização oficial feita pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) os estados

amazônicos coincidem com a região Norte do País. Contudo, os três últimos estados não fazem parte desta região, sendo inseridos na Amazônia Legal por uma visão geopolítica do governo militar, com a finalidade de expandir a área das políticas públicas.

Atualmente, a bancada ruralista no Congresso Nacional questiona o pertencimento desses estados, em especial de Mato Grosso, como parte da Amazônia Legal, uma vez que as propriedades precisam permanecer com 80% de sua área preservada. A observação de uma imagem de satélite do estado do Maranhão nos permite ver que as áreas de floresta que restam são as que se encontram na Amazônia Legal e nas terras indígenas. Logo, se aqueles estados saírem da condição de Amazônia legal, provavelmente aumentará ainda mais sua vulnerabilidade.

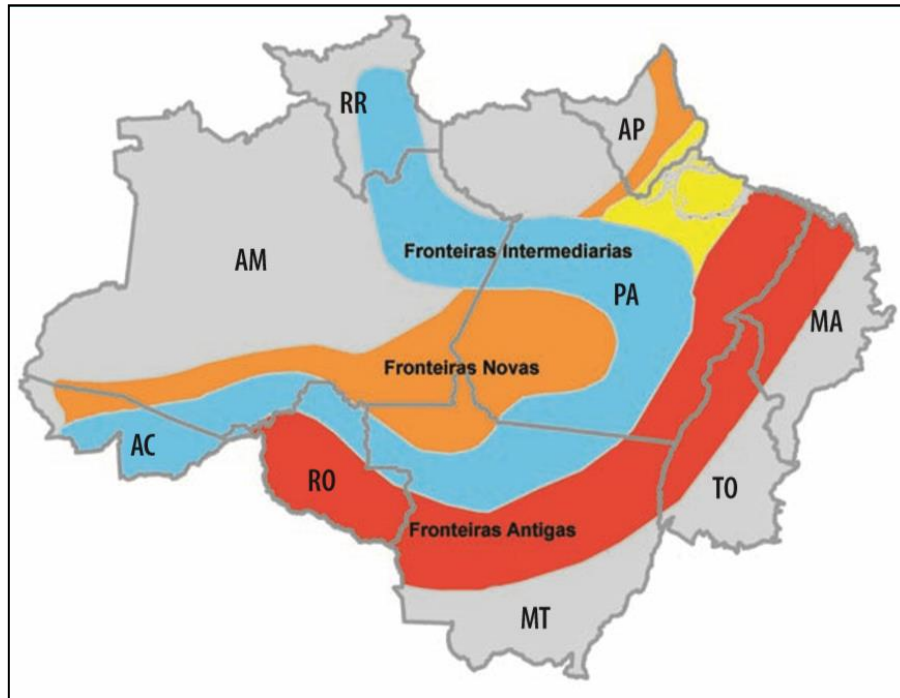
Se por um lado a T.I. Alto Turiaçu garante a preservação dessa porção da Amazônia Legal, por outro, sofre as pressões do desmatamento. Eu poderia considerar a localização Ka'apor uma estratégia para garantir a continuidade da floresta em pé, estando eles situados no oeste do Maranhão. Suas terras fazem limite, ao norte, com o rio Gurupi, ao sul, com os afluentes meridionais do rio Turiaçu; a oeste com o Igarapé do Milho e a leste, com uma linha no sentido noroeste-sudeste quase paralela à rodovia BR-316. Todos os córregos e rios drenam para três grandes rios: Maracaçumé, Turiaçu e Gurupi, que, por sua vez, deságuam diretamente no oceano Atlântico.

Mapa 2 – Terra Indígena Alto Turiaçu.



Fonte: Darcy Ribeiro, 1996.

Mapa 3 – Fronteiras madeireiras na Amazônia Legal.



Fonte: Arnaldo Carneiro Filho, 2009, p. 43.

No entanto, segundo Andrade (2009), cerca de um terço desta área vem sendo invadida, devastada e convertida em fonte de exploração ilegal de madeira, pastagens por fazendeiros, madeireiros e políticos locais, desde o final dos anos 80. O autor afirma que em 1989, após a homologação da Terra Indígena Alto Turiaçu, tem início uma nova fase de invasões às terras ka'apor. Possesiros, madeireiros e fazendeiros começam a desenvolver um longo processo de invasão e desmatamento na área. Cerca de um terço das terras ka'apor, principalmente ao longo de seu limite oeste entre a área do igarapé do Milho e do igarapé Jararaca, vinham sendo desmatadas e ocupadas por posseiros insuflados por grileiros, fazendeiros, madeireiros e políticos locais. Como mostra o mapa do avanço do desmatamento, o arco do desmatamento abrange do norte ao sul da Amazônia Legal, onde está inserida a Terra Indígena Alto Turiaçu (Mapa 2).

A chegada dos Ka'apor na atual T.I. foi consequência de um processo migratório. Segundo Mendes de Andrade (2009), provavelmente eles tenham vindo da região entre os rios Tocantins e Xingu, no Pará. Os Ka'apor teriam realizado o seu deslocamento devido aos conflitos com os invasores luso-brasileiros e com outros povos nativos, iniciando, assim, uma longa e lenta migração que os levou, nos anos de 1870, do Pará, pelo rio Gurupi, até o Maranhão. Os contatos de pacificação iniciaram em 1911 pela, então, Superintendência de Proteção aos Índios (SPI). Contudo,

as tentativas não tiveram êxito e só a partir de 1928 foi estabelecido diálogo de pacificação entre a SPI do posto Canindé e os Ka'apor.

O posto Canindé é uma referência para as famílias que moravam no Itarendá, tendo, inclusive, o Sr. Petronio como chefe. Sua liderança foi importante para o processo de criação das novas aldeias como estratégia de afastamento dos madeireiros. Durante este processo ele era cacique no Itarendá.

Depois eu morei no posto também, aí eu saí de lá, os menino tava tudo grandinho, aí eu não sou cacique ainda, aí o disse é melhor você ficar chefe de posto, o cacique falando assim tu vai tomar de conta de teu parente, no posto Canindé (Petronio, maio/2015).

Fizeram uma reunião grande lá na região do Itarena e outra no posto Canindé (Quintino, outubro/2015).

De acordo com a abordagem de José Andrade sobre o deslocamento dos Ka'apor, eles teriam vindo da região do Xingu até o Maranhão. Contudo, o mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju não apresenta esse fluxo migratório, apenas localiza os Urubu-Ka'apor por volta dos anos de 1860-1872 na região de Viseu-PA, e depois localiza-os na região onde está a T.I. Alto Turiaçu.

Nas entrevistas feitas com Quintino, ele fez menção a alguns fatos que ocorreram na criação da aldeia Turizinho, com mais detalhes. A criação desta aldeia teria sido em decorrência da desavença ou desacordos entre as lideranças que tinham vindo do Itarendá e estavam no Xié:

Quando meu pai quis sair do xié pra vim pro vim pro Turizinho, ele tomou uma decisão sozinho com a família, né, eh e eu na época eu já tava mais ou menos com um pouco conhecimento né, [já adulto] Já adulto já mais adulto, já tinha família eu falei pra ele: "Pai, a gente não pode sair ASSIM, a gente tem que esperar, organizar, vamo organizar pra nós poder sair também, sofrer", porque essa é uma situação bem séria né sair de um lugar zangado e sem ter apoio de ninguém né, não é FÁCIL não: "Mas a

decisão é minha eu vou sem ninguém me ajudar eu vou assim mesmo, eu sei que um dia eu vou conseguir". Ai como na época eu trabalhava como conselheiro de saúde La na região lá, aí eu não podia sair, tinha que assumir e completar os meus dias pra poder entregar pra outra pessoa, e na época eu morava com a muié lá né, eu tive que sair de lá da casa dela com os pais dela eu fiquei uns tempo lá. Aí depois de um ano eu vim pra cá atrás dele achei melhor que eu viesse acompanhar ele por que ele é meu pai, eu tinha que ajudar ele então eu vim atrás dele ele foi me buscar mais ele comecei a organizar na época no Turizinho, fizemos as CASA, aí na época tinha bastante madeireiro, era muita gente puxando madeira era uma coisa que não era fácil não, a gente foi mexendo com isso pra parar, aí depois parou, parou. (Quintino, outubro/2015)

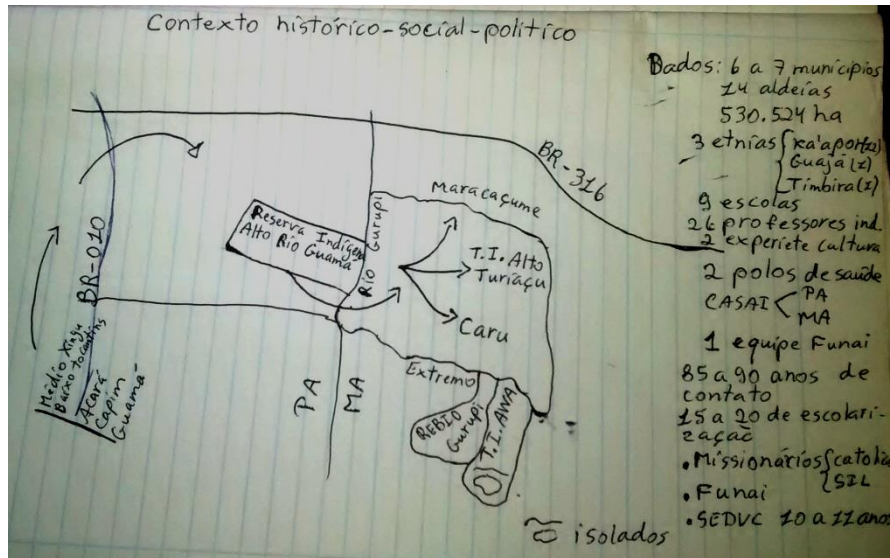
Assim como o Quintino falou sobre a desavença das lideranças como o motivo de sua família vir construir uma nova aldeia no Turizinho, pode ser que a história de vir do Xingu tenha ficado preservada com a comunidade e no dia da aula Valdemar tenha se sentido à vontade para falar.

Desde minha atuação enquanto educadora até o desenvolvimento desta pesquisa observei que a memória coletiva do território ka'apor aponta para a relação entre território e preservação da floresta, e o movimento migratório, ou de deslocamento dentro do seu território, ocorre na defesa da mata; para atingir esse objetivo, o território precisa estar resguardado. Posso, então, inferir que a memória coletiva é produtora do território. Este traduz relações de poder que configuram divisões espaciais, sendo fruto de relações materiais e simbólicas efetivadas pelos grupos nas disputas pela sua apropriação (FLAVIO, 2013).

Durante o período que atuei como educadora no Projeto de Educação Ka'apor houve diversos espaços de formação para compreender melhor os ka'apor e sua dinâmica de vida. O esquema abaixo (Fotografia 7) foi feito por José Andrade, situando os educadores formadores no contexto histórico-social-político ka'apor. Vemos o processo de migração desde o Xingu, passando por Viseu-PA e chegando na localização atual; as fronteiras da T.I. Alto Turiaçu com as demais Terras Indígenas (dentro da T.I. Alto Turiaçu existe uma aldeia Guaja e uma Timbira, em decorrência disso existem casamentos interétnicos entre estes povos.); vemos também a reserva

Indígena Alto rio Guamá, do povo Tembé, que era muito próximo dos Ka'apor, conforme afirma Quintino.

Fotografia 7 – Esquema sobre o contexto histórico-social-político dos Ka'apor.



Fonte: José Maria Mendes de Andrade.

As informações acima são de 2012 e já sofreram alterações no número de aldeias, de escolas, de professores, de saúde e na organização em geral.

Na época os Tembé e os Ka'apor era unido né, não sei contar bem essa história não, mas na época diz que eles era organizado, aí eles tomaram a decisão que viesse morar na região ali do Xié, na época ninguém conhecia o Xié (Quintino, outubro de 2015).

Nota-se que mesmo tendo 80 a 90 anos de contato entre os Ka'apor e os não-indígenas, o processo de escolarização só passou a existir nos últimos 20 anos, aproximadamente, talvez por isso a maioria da população seja monolíngue. Outro ponto a se destacar é que mesmo nos 10 anos de presença das Secretarias de Educação, seja municipal ou estadual, no Pará ou no Maranhão, não houve avanço na escolarização: apenas três ka'apor concluíram o Magistério Indígena em nível médio, os demais não conseguiram concluir o Ensino Fundamental.

De acordo com a fala de Quintino:

O Xié aonde era o local mais perigoso na época o pessoal entrava bastante e a gente esperava da FUNAI organizar e tirar, tirar aquele pessoal dali e todo ano eles fazia operação da policia federal e a FUNAI ele sempre fez esse trabalho mas nunca resolveu né, hé quando a policia entrava pra lá, o pessoal saía todo mundo, quando a policia saía eles voltava de novo pra mata então esses foi muitos anos eles viviam trabalhando tirando madeira, eh, tinha quatorze serraria perto na região na época e eu também assim como na época eu tava começando também a participar da reunião participava eu trabalhava como agente de saúde na época eu participava mas não tinha conhecimento como eu tenho hoje né então o pessoal ficava saiu lá do Itarená depois que o Valdemar e o pai foi lá no Pimenta que é.. era o funcionário da FUNAI, eles decidira já teve na época teve mais de sete operação né mais não resolveu e ele na época com Chico Potiguara que era da FUNAI da região do Pará que ficava em Belém ele era chefe do posto do Canindé e ele falou pra o Valdemar e falou pra meu pai né só se vocês tomarem uma decisão de morar pra lá eles param de entrar por que se não, não vão parar não, aí a comunidade o cacique e liderança se reuniram na época não tinha esse hoje conhecimento que eu tenho fizeram uma reunião grande lá na região do Itarena e outra no Posto Canindé. Porque na época que a gente morava no Itarená a gente não via desmatamento, primeiro que a gente não conhecia isso a gente fazia roça, mas era roça pequena a gente não via aquele monte de derrubada, pasto essas coisas a gente nunca viu tava sempre na mata no Itarená que agente nem conhecia essas coisas sabe, estrada a gente não sabia o que era estrada, a gente saia pra Paragominas a gente conhecia estrada naquela região de cajueiro a gente olhava mas a gente não via o caminhão, motosserra derrubando pau, nós tinha motosserra só pra derrubar roça, plantar, pra colher [quem levou a moto-serra foi a FUNAI?] Foi a FUNAI que levou quando a gente veio pra o Xié a gente viu muita diferença a gente achou muita coisa diferente, um monte de madeira serraria cortando pau que a gente nunca viu aquilo dali quando a gente veio pra o Itarená a gente viu a diferença nesse ponto

abertura grande, estrada porque a floresta toda furada bastante madeira derrubada as caça, peixe, rio toda desmatada lá é isso que a gente viu a diferença quando a gente morava no Itarená a gente num via isso que a mata e virgem hoje a gente vê a diferença também porque na época que a gente morava lá não entrava nenhum ramal, hoje tá tudo cheio de ramal dentro da aldeia onde a gente morava eu nunca esperava que ia acontecer isso hoje já tem ramal o pessoal roubou a madeira que a gente tinha lá na época que era o ipê quando era no verão no tempo de flor via muito, hoje já não existe mais, existe mas aquele mais fino, isso é diferente também no Itarená a gente não comia gado nem galinha, comia só mutum, jacu (Quintino, outubro/2015).

Na narrativa de Quintino, nota-se que existe uma relação entre a ideia de Amazônia enquanto espaço da biodiversidade, das florestas preservadas, do habitat natural respeitado, com a imagem do Itarendá. Por isso, é possível inferir que a T.I. Alto Turiaçu seria a expressão de uma política de resistência pela preservação da Amazônia Oriental, que se encontra cada vez mais ameaçada, seja pela força física, através da exploração ilegal de madeira, seja pela força intelectual e política, através dos projetos de lei que tramitam no Congresso Nacional, como a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215¹².

Nesse sentido, a organização recente dos tuxás¹³ nos remete à relação de poder defendida por Raffestin (1993), que aponta a força que cada pessoa tem, o que provoca uma luta de sobreposição do poder. Dessa forma, pensar a organização social dos tuxas, como um grupo de lideranças coletivo, resgatado da memória oral, é exercer o poder que os Ka'apor têm historicamente, e que havia sido substituído pelo cacicado, modelo apresentado pela FUNAI.

A gestão dos tuxás leva em consideração o coletivo; não se tem uma única liderança e referência, como no modelo de caciques, mas um conselho com representação das áreas de saúde, educação, agentes de cidadania/ambiental e sábios de cultura. Este modelo de organização, para mim, parece intrínseco às comunidades indígenas. É notável uma organização estrutural diferente,

¹² O problema fundamental para os povos indígenas é que esta emenda retira da FUNAI e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a responsabilidade de reconhecimento e demarcação das terras indígenas e quilombolas, repassando para o poder legislativo esta responsabilidade. O receio é de que estas terras se tornem um “joguete” político.

¹³ Tuxás são lideranças, equivalentes ao cacique, escolhidas pela comunidade.

no entanto, a prática de coordenação da comunidade já era desenvolvida nesse modelo por algumas lideranças, como podemos ver na fala de Quintino:

Hoje tem essa organização, hoje nós temos o conselho de gestão na época não existia conselho de gestão e cada um se interessava de fazer alguma coisa individualmente e era muito difícil outra comunidade participar junto com a gente e sim aquele pessoal da FUNAI sempre colocava defeito no meio porque eles não queriam encontrar com outros parentes (Quintino, outubro/2015).

Petronio, em sua fala, indica quais os critérios para a escolha dos caciques. Segundo ele, dependia da hereditariedade (como ele era filho de cacique, deveria ser cacique) e da indicação da FUNAI. Em sua fala, a comunicação na língua portuguesa também parece que ser importante para a escolha da liderança da comunidade.

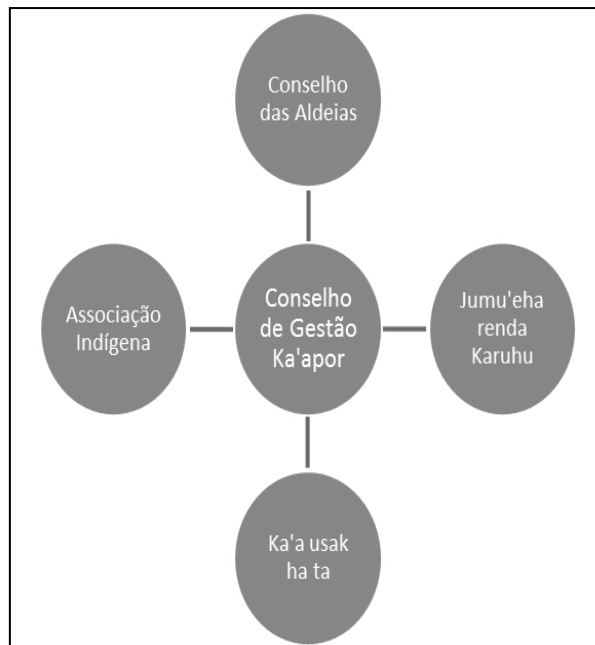
Aí Lupércio falou pra mim agora tu vai ficar no lugar do teu padrinho TÁ muito velho JÁ, assim e SURdo também, não escuta mais, karáí fala pra ele, que ele não fala não, não escuta não, aí Lupércio, tu que sabe um pouquinho português, é melhor tu ficar no lugar dele, aí fiquei cacique né, me colocaram aí TODO mundo creditava, todo mundo QUER né, aí é melhor senhor mesmo, é melhor senhor mesmo, minha parente fala assim: "tu que é melhor teu pai era cacique, teu padrinho era cacique, agora que ele tá velho tu fica no lugar de teu PAI, teu padrinho também", tá bom aí fiquei né (Petronio, maio/2015).

O esquema abaixo (Figura 2) seria uma forma de resgate de um modelo organizacional pautado na coletividade, pois para se tomar uma decisão é necessário escutar o sábio da cultura, o cuidador ou agente de saúde indígena e o agente de cidadania ou agente ambiental. Esta última liderança é recente enquanto grupo organizado, pois foi a partir do projeto de monitoramento e de reconhecimento dos marcos de fronteira da T.I. Alto Turiaçu que foram escolhidos os agentes ambientais ka'apor, os quais participaram de capacitação e atividades práticas.

É bom citar que o Governo Federal, através do Ministério de Meio Ambiente, não repassou a terceira parcela do recurso destinado ao projeto de monitoramento. Mas como é possível que um recurso de um edital que foi empenhado possa desaparecer? Em todo caso, a partir dessa formação temos as lideranças de monitoramento com a iniciativa, inclusive, da criação de sete novas aldeias.

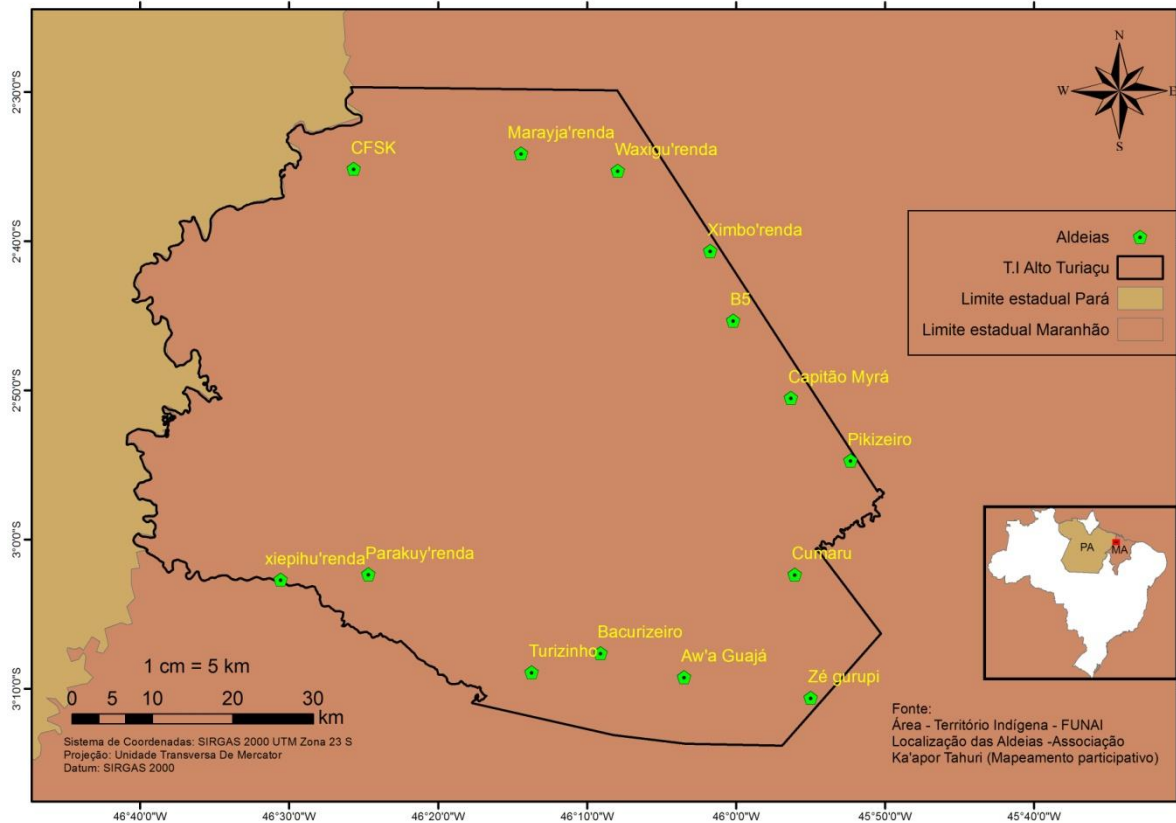
Por último, temos o Centro de Saberes ou os educadores responsáveis pela Educação Escolar Indígena Ka'apor. O Conselho de Gestão Ka'apor é uma macro organização que segue o mesmo modelo do Conselho da Aldeia, ou seja, ouvindo as considerações de cada setor (saúde, meio ambiente, educação e cultura).

Figura 2 – Modelo de organização Ka'apor.



Fonte: Pesquisa de campo, maio de 2015.

Mapa 4 – Aldeias da Terra Indígena Alto Turiaçu.



Fonte: FUNAI, pontos das aldeias indicados pelo projeto de monitoramento territorial, 2015.

O território Ka'apor (Mapa 4) é um reconhecimento de política pública de retornar aos nativos um espaço que sempre foi deles, mas que em algum momento foi obstruído, seja pelo latifúndio, ou pelo próprio Estado, que o negou, como afirma Gonçalves (2015, p. 70), “Destaquemos, logo de início, que essas populações já habitavam a região milhares de anos antes da chegada dos colonizadores europeus e, portanto, antes dos recortes territoriais que estes vieram sobrepôr aos seus territórios ancestrais.”

O domínio e ocupação da Amazônia se deram com a disputa do território pelos colonizadores. Este pensamento sobre a ocupação amazônica é quase inconsciente e não atinge apenas os colonizadores europeus do distante século XVI, mas está em nós. Recordo-me de uma alternância de estudo, a primeira que tivemos no Centro de Saberes – Ka'a usak há ta, quando ainda não era aldeia e os seus moradores eram apenas a família de Mariuza e de Osmar. Tudo era novo, a casa dos professores não tinha paredes, seguindo o modelo de construção Ka'apor, e durante a etapa

de estudos, aos poucos, foram sendo construídas as paredes necessárias para enfrentarmos o frio da madrugada; pois não estávamos acostumados com aquele modelo de casa sem paredes, os Ka'apor ao perceberem que sentíamos muito frio construíram duas paredes, e ainda podíamos ver de nossa rede, as estrelas e a lua. Se não me falha a memória, foi em novembro de 2013.

De tal modo o olhar do colonizador está dentro de nós que, às vezes, mesmo sem querer, temos atitudes de sobreposição da nossa cultura em relação à do outro. Ora, eu me considero uma educadora respeitosa, que busca primeiro ouvir e, por isso, estou sempre atenta para não agredir a cultura do outro, nesse caso a cultura ka'apor. Mas um fato que aconteceu comigo durante as etapas de estudo eu gostaria de relatar.

Todas as manhãs, antes de iniciarmos as atividades, reuníamos-nos em roda e fazíamos uma mística (como se diz nos movimentos camponeses), uma atividade ou dinâmica que nos encoraja para o trabalho do dia. Numa dessas manhãs, propus uma dinâmica na qual faríamos uma grande acolhida, seguindo os seguintes passos: primeiro, com o olhar, acolhíamos o companheiro do lado direito; e depois, em resposta, devolveríamos com um beijo no rosto no colega do lado esquerdo. Eu sabia que os Ka'apor não tem a cultura do toque, de abraçar etc.; ainda assim eu propus esta dinâmica. Mas me vi obrigada a substituir o gesto do beijo para um aperto de mão, porque eles não conseguiam executar este comando.

Em outro momento, avaliando a minha atitude, percebi o quanto carregamos em nós a cultura da colonização. Parece que, mesmo buscando ouvir e atentarmos-nos à cultura do outro, chega um momento no qual impomos nossa opinião, o jeito de fazer, de pensar etc., o que expressa uma linha muito tênue na relação entre as culturas. Naquele momento, já não importava a minha dinâmica e seu objetivo de interação, de quebra de preconceitos ou outras razões; como afirma Geertz (1997) a questão principal é se os seres humanos vão ser capazes de continuar a imaginar formas de vida que eles próprios possam viver na prática.

Esta experiência provocou em mim a reflexão de que o pesquisador carrega consigo suas vivências, crenças, ideologias e que, ao entrarmos em contato, na relação pesquisador e pesquisado, é inevitável o confronto entre duas posições. Se levamos em consideração culturas muito diferentes, essas posições poderão se distanciar ainda mais.

O que aquela dinâmica contribuiria para o cotidiano ka'apor? Como o toque provocaria avanços (ou não) nas relações de gênero na comunidade? São questões que eu não consegui perceber naquela época e, mesmo predisposta a não impor os meus conceitos, valores e visão de mundo, o fiz no desenvolver da atividade.

2.2 QUEM FALA DOS KA'APOR E O QUE DIZEM?

Os Ka'apor, no seu processo de contato e relação com os não indígenas, "karai", como eles denominam, também forneceram informações para pesquisadores, as quais embasaram algumas publicações apresentando o modo de ser deste grupo étnico.

Verifiquei que as publicações, em sua maioria, estão relacionadas às áreas da Antropologia e Linguística. Um dos clássicos da Antropologia é o livro de Darcy Ribeiro, *Diário dos Índios: os urubu kaapor*, que relata o encontro de Darcy com este grupo étnico aproximadamente 20 anos após a pacificação iniciada pela SPI. O antropólogo e sua equipe desenvolviam um trabalho de catalogação dos documentos para o Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Durante esse trabalho, ele escrevia à sua esposa, Bertha Ribeiro, para lhe dar notícias de como ele estava e as descobertas de sua pesquisa. O resultado das cartas que Darcy escrevia para a esposa foi uma publicação etnográfica.

Um elemento presente nas descrições de Ribeiro (1996) é o processo de destruição da floresta com retirada ilegal de madeira e exploração de minérios. Hoje tratamos do processo de desterritorialização e reterritorialização em função das madeiras presentes na Terra Indígena, o que comprova que as trocas comerciais utilizando-se da floresta são uma prática que foi se solidificando nos últimos oitenta anos na Terra Indígena Alto Turiaçu. Nas incursões de Darcy Ribeiro junto aos Ka'apor ainda não havia demarcação de terra indígena, mas já se encontrava a atividade de extração madeireira.

O informante de Darcy Ribeiro, estando em Vizeu por ocasião do ataque do índio Oropó em 1930, ao saber das novidades, voltou logo viajando numa embarcação de madeireiros. (RIBEIRO, 1996, p. 30-31). Percebe-se, na descrição, que o fluxo de madeireiros fazia parte do cotidiano, como uma rota de comercialização comparada a outras.

O olhar de Darcy para os ka'apor é de quem está entrando em contato com indígenas isolados. Naquele momento não existia um mapeamento de todas as aldeias, ainda existiam comunidades ka'apor não contactadas e tudo era novidade, o que justifica a descrição detalhada para identificação etnográfica desse grupo, ainda arredo. No relato a seguir, Ribeiro (1996) descreve o ataque, aparentemente sem razão, dos Ka'apor a um grupo de trabalhadores. O relato, no entanto, não diz quem são os trabalhadores nem o motivo do ataque dos indígenas. Se fizermos uma

leitura isolada desse episódio, pode-se concluir a selvageria desse povo e a necessidade de se descrever em detalhes para melhor conhecê-lo.

21/Nov./49 – Continuo hoje, deu sono ontem e não pude terminar. Iam as relações amistosas bem adiantadas quando os índios atacaram um batelão. Só muito mais tarde se pôde compreender esse gesto inesperado. Saiu um grupo de trabalhadores para tirar palmas de ubim para a cobertura de um barracão. Já haviam carregado as folhas e iam se afastando. Quando entrava o último homem, os índios cercaram e atiraram flechas, uma delas atingiu José Tomaz nas nádegas. Os trabalhadores atiraram sobre o barranco com os rifles que levavam e os índios fugiram (RIBEIRO, 1996, p. 27-28).

Na exposição de Darcy Ribeiro, pode-se verificar que em meio ao contato dos ka'apor com os não indígenas ocorre, inesperadamente, um ataque, aparentemente sem razão, sugerindo a selvageria desse grupo, ou ainda estabelecendo a dúvida do quanto eles estariam preparados para sociabilidade e o convívio na sociedade brasileira.

Pode-se observar, ainda, como era feito o “amansamento” dos indígenas pelo SPI. Nos relatos de Ribeiro (1996), ele critica o SPI, mas especificamente o chefe Miranda, que seria um autoritário, que se utilizava do exercício de sua chefia para gerir em causa própria, quando este desloca o único Ka'apor que fala português para acompanhar o amansamento dos Parakanã, em 1949. Provavelmente, este contato foi mal sucedido, uma vez que, na entrevista com o Sr. Petronio Ka'apor, ele relata que, na sua juventude, ainda muito novo, ele fez parte de um grupo de Ka'apor que foi levado para o amansamento dos Parakanã. Pela data de nascimento de Sr. Petronio, esta missão junto aos Parakanã teria sido na década de 70 do século XX, ou seja, aproximadamente 20 anos depois. Isto, considerando que o registro esteja certo, uma vez que nem sempre a data que se encontra no documento feito pelo SPI, e mais tarde pela FUNAI, é realmente a data do nascimento, como já apontei, anteriormente, sobre o documento de dona Filomena.

Vemos no relato de Petronio que, nessa época, já não existia o SPI, e que a FUNAI era responsável pela pacificação dos Parakanã.

A FUNAI pegou nós também pra amansar Parakanã levou, agora vocês vão comigo vamo amansar Parakanã, lá pra o Pará, lá perto do Tucuruí né, aí nós fomo pra lá era um rapaz eu, foi Filomena, Mati, meu padrasto, eu, aí foi um bocado de ka'apor pra falar pra o Parakanã, pra amansar né, aí o nome dele é João Carvalho, aí João

Carvalho falou assim pra nós rapaz vocês vão falar pra o Parakanã tem índio brabo aqui, parente de vocês aí nós falemo pra eles mais eles não entenderam nossa língua não, aí outro índio chamaram de novo era gayapo, era assuruni né, aí o assuruni falou pra o Parakanã né, aí ele entendeu né a língua dele, igual a do assuruni a língua dele, aí "porque que vocês correram no mato? O que que vocês viram no mato?" Falou assim pra eles: "nós trouxemo farinha pra vocês, farinha, roupa, tudo, facão, machado nós trouxemos pra vocês aqui, nós num pode matar vocês não, assim como vocês também não pode matar nós também, então largue a flecha pra lá, vem pegar farinha", aí nós entregamos pra ele farinha, lá que eu formei homem, né, rapaz quando eu vim de lá era rapaz já nos passou um ano né, quase dez anos vai fazer aqui no Turiaçu quando nós viemos de lá, amansamos o Parakanã aí nós viemos chegando na aldeia, minha mãe tava lá na aldeia me esperando, chorando "talvez minha filho morreu pra lá" né, nós passemos quase dois ano pra lá aí nós viemo aí fiquei homem já aí cheguei mamãe tava alegre (Petronio, maio/2015).

A partir de 1930, o governo brasileiro permitiu a entrada de missões protestantes junto às populações indígenas. Desta interação, surgiu o dicionário Ka'apor, que foi organizado pelos missionários de James Y. Kakumasu e Kiyoko Kakumasu (2007). Ribeiro (1996) relata que os missionários viajavam acompanhando os funcionários do SPI. Afirma que, em 1933, quando foram para o Gurupiuna, o missionário inglês Horace Banner foi também.

As informações para a elaboração do dicionário foram coletadas entre os anos de 1963 a 1976. No entanto, vale ressaltar que este trabalho não é de linguistas. Os missionários protestantes tinham a tarefa de aprender a língua nativa e traduzir a bíblia nesta língua, com fins de evangelização, dessa forma teremos muitos outros dicionários indígenas.

O *Linguistic Summer Institute* – SIL chegou ao Brasil em 1956 a convite de Darcy Ribeiro. Fundado em 1934 nos Estados Unidos da América como uma organização de inspiração cristã, cujo objetivo é o estudo, o desenvolvimento e a documentação de línguas menos conhecidas a fim de traduzir a Bíblia, o Instituto trabalhou com 62 diferentes idiomas indígenas. Nos primeiros anos no

Brasil os membros da SIL contribuíram em cursos universitários de linguística (SOUZA, 2008, p. 2).

Dessa forma, o SIL desenvolvia os estudos de tradução e sua entrada nas aldeias era permitida dentro dos convênios feitos com a FUNAI. Ao todo foram quatro convênios, totalizando doze anos (entre 1969 e 1991) com alguns intervalos, sendo que os dois primeiros contratos foram praticamente seguidos de 1969 a 1976, com intervalo de dois meses do primeiro para o segundo.

Outras publicações mais recentes sobre a língua Ka'apor tem dado destaque à língua de sinais Ka'apor. Percebe-se que algumas produções, inclusive, já geraram outras análises, por exemplo, a dissertação de Ione Helena Pereira Couto, defendida em 2005, intitulada Darcy e os Urubu: um caso entre colecionador e coleção, que faz uma análise do livro de Darcy Ribeiro. É, portanto, uma releitura dos Ka'apor a partir de um clássico como as publicações de Darcy Ribeiro.

Outro autor conhecido dos Ka'apor é o etnoecólogo William Ballé, inclusive citado na entrevista por Petronio. No início do movimento de saída do Itarendá e de ocupação da área onde seriam as três novas aldeias, construídas para resistir contra a invasão madeireira, o Sr. Petronio foi informante de Ballé em sua pesquisa sobre a flora dentro da T. I. Alto Turiaçu e como este povo nomeava e fazia uso de sua vegetação. A citação de Ballé na entrevista de seu Petronio foi um achado e uma sorte do acaso que o trabalho em campo nos proporciona, e que a percepção atenta pode ajudar. A entrevista já havia terminado, mas o gravador continuou ligado, por distração e não propositalmente, e continuamos conversando informalmente sobre aqueles fatos, de modo que foi possível registrar o relato sobre o trabalho do Sr. Petronio com esse pesquisador, na década de 90.

Tem nosso conhecido americano né, Bil Ballé¹⁴, o nome dele, ele que conhece nós, quando eu era rapaz eu trabalhei um pouquinho com ele, eu tirava folha, tava tirando a folha, ajudando ele ... aí reconhecer, daí o Chico pochiguara: rapaz eles tão querendo ajudar vocês o Bil Ballé, vocês conhecem, eu disse eu conheço, ele tá querendo ajudar vocês, falaram assim, aí ele mandou dinheiro pra nós, aí Chico foi deixar a gente LÁ em São Paulo e lá nós pegamo outro avião pra os Estados Unidos, [vocês foram fazer o que lá, foram falar com as pessoas?] Aí Bil ballé pegou nós e levou pro presidente por caso (...) quem é tá dando dinheiro pra nós brasileiro, os americano

¹⁴ O pesquisador William Ballé, esteve na década de 90 entre os ka'apor e o Sr. Petronio foi seu informante.

pra nós, por isso que viemo aqui tem que dá dinheiro pra nós pra fazer LUTA pra tirar os madeireiros (Petronio, maio/2015).

Foi a partir deste momento, quando o sr. Petronio e do sr. Valdemar, duas lideranças reconhecidas pela comunidade, saíram do País para representar e reivindicar a causa do seu povo, que os Ka'apor começaram a se organizar contra a exploração ilegal de madeira em suas terras, e até mesmo combater a venda de madeira pelos próprios Ka'apor. Com o apoio dos pesquisadores e da FUNAI, foi possível articular e prover recursos financeiros para a desintrusão das madeiras e fazendeiros e, conseqüentemente, o estabelecimento das novas aldeias, como forma de enfrentamento ao avanço exploratório de madeira naquela porção da T. I. Alto Turiaçu. Nos últimos 20 anos, porém, esta luta contra a invasão dos madeireiros tem passado por altos e baixos, ora os ka'apor se articulam e se unem para expulsar os madeireiros, ora o grupo se desentende e alguns agem isoladamente em acordos unilaterais com madeireiros, favorecendo a venda de madeira, como podemos perceber no depoimento de Quintino.

Aí a comunidade o cacique e liderança se reuniram na época não tinha esse hoje conhecimento que eu tenho, fizeram uma reunião grande lá na região do Itarená e outra no posto Canindé na época os Tembé e os Ka'apor era unido né, não sei contar bem essa história não, mas na época diz que eles era organizado aí eles tomaram a decisão que viesse morar naquela região ali do Xié na época ninguém conhecia o Xié. Foi essa decisão que eles tomaram e não foi governo, não foi FUNAI que tomou essa decisão, mas a comunidade mesmo tomou essa decisão, na época os Ka'apor tomaram essa decisão pra tomar de conta ali naquela região pra ninguém mais entrar então eles tiveram a coragem pra sair da aldeia aonde eles era acostumado a viver [...]

Eu num foi se envolvendo com venda de madeira num era pra se envolver porque a culpa não foi indígena eles sempre querem jogar a culpa em cima dos indígenas porque a necessidade que obrigou. Caiu pela tentação do pessoal da FUNAI (Quintino, 2015).

Em seu relato, Quintino apresenta que a entrada dos madeireiros era facilitada pelos agentes da FUNAI e que alguns indígenas aprenderam essas práticas. Mesmo quando mudaram para o Xié, depois de toda articulação e união em prol da desintrusão, ainda houve negociação com madeireiros. Em outro momento, quando já estavam no Turizinho, eles afirmam que, em situações de dificuldade, os recursos com a venda de madeira eram utilizados para vencer as fases de escassez. Por outro lado, percebem que não podem continuar com a venda de madeira.

Quando nós chegou, eu e o Irakadju, nós começamos a organizar e a gente começou a trabalhar dessa forma ilegalmente mais a gente combinou a gente conversou "vamo aproveitar esse momento pra nós não passar fome e não sofrer por que no inverno quem vai sofrer somos nós, e nós primeiro se nós adoecer, como nós vamo tirar paciente?" aí ficou tão difícil pra nós que a nossa atendimento tava em Paragominas pra ir daqui da nossa região Turizinho pra Paragominas não tinha acesso e pra vir pra cá o pessoal daqui não conhecia nós e eles não quiseram aceitar nós aqui então foi um momento, ficou um pouco difícil pra nós mas a gente ficou caçando jeito de viver, como a gente já tinha um pouco conhecimento e fomo conhecendo as coisas devagar a gente saímo começamo a participar e fomo reconhecendo nessa região aqui e depois a gente hoje, hoje tem essa organização hoje nós temo o conselho de gestão na época não existia conselho de gestão e cada um se interessava de fazer alguma coisa individualmente e era muito difícil outra comunidade participar junto com a gente e sim aquele pessoal da FUNAI sempre colocava defeito no meio porque eles num queria encontrar com outros parente, então hoje pra região nossa lá parou venda de madeira, não entra mais ninguém, aqui acolá entra um caçador, mas a gente, é uma coisa básica, não é mais como antigamente o pessoal entrava por conta botava roça derrubava árvore derrubava 50, 60 árvore e vinha avisar pra o madeireiro às vezes pra o dono da serraria e dizia eu tenho tanto de madeira derrubada lá eu quero vender tanto o valor por esse aqui é pra mim vender pra ti então o caminhão vai buscar trago

era a coisa desorganizada mesmo mas hoje graças a Deus melhorou (Quintino, outubro/2015).

Alguns pontos a pensar sobre esta fala do Quintino: primeiro, ele justifica a venda de madeira como um ato de sobrevivência, a fim de conseguir recursos para garantir a saúde e, até mesmo, a alimentação da comunidade. Mais adiante ele explica como era o processo que os madeireiros faziam o que pode indicar uma absorção dessa prática por parte dos indígenas. Contudo, a relação das lideranças jovens com esse universo, tanto da luta pelo território com a expulsão dos madeireiros, como pela articulação com as diversas instituições se deu pela participação e o conhecimento como destaquei na fala acima, foi o conhecimento e provavelmente o contato com os não indígenas que os levaram a pensar e organizar uma outra forma de gestão mais coletiva e participativa como mostra o organograma 1 sobre a organização do Conselho Gestor.

Outro trabalho relevante inclusive para o projeto de Educação Ka'apor foi a tese de doutorado de Raimunda Benedita Cristina Caldas (2009). Esta pesquisadora, inclusive, esteve no Itarendá nos idos dos anos 2000, logo depois ocorreu a mudança de todas as famílias para as novas aldeias: Xié Pyhun Rendá, Parakuy Rendá e Turizinho. Sua pesquisa foi reconhecida pelos Ka'apor e por ocasião da avaliação diagnóstica ela foi convidada a colaborar na área de língua portuguesa e Ka'apor e continua a assessorar os professores Ka'apor.

A dissertação de mestrado de José Mendes de Andrade, intitulada *Ipy'a pe ukwa katu te'e* - Ele sabe por si mesmo, uma etnografia do saber-fazer cotidiano e ritual na formação da pessoa Ka'apor, defendida no programa de pós-graduação em Ciências Sociais, área de Antropologia, da Universidade Federal do Pará, foi a primeira referência bibliográfica que me proporcionou maior contato com os Ka'apor. O segundo capítulo, que explanava sobre a história dos Ka'apor, foi uma das ferramentas utilizadas para preparar o material didático em vista da avaliação cognitiva. Precisei conhecer o mínimo sobre este povo, informações que só obtive através da leitura deste texto, o qual continuou me acompanhando durante a pesquisa.

Contudo, não localizei nenhum estudo da ciência geográfica com os Ka'apor e, menos ainda, uma relação entre memória e lugar. Sabe-se que é possível, através das narrativas das memórias do lugar, encontrar pontos de ressignificação, de modo que este trabalho constitui-se contribuição inédita para os Ka'apor. Busco, nesta pesquisa, a inter-relação entre ciência geográfica e a cultura ka'apor, além de aplicar a teoria da Territorialização/Desterritorialização/Reterritorialização (T-D-R) dentro de um território indígena,

uma vez que os estudos que temos dessa teoria relacionam-se aos processos migratórios, e aos efeitos da globalização e urbanização.

Dessa forma, espero que o meu trabalho possa ajudar, primeiramente, os Ka'apor a entenderem o processo de territorialização que eles têm vivido e ao universo acadêmico com a relação entre os conceitos geográficos e povos indígenas.

2.3 MARCOS DE UMA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA RECENTE

A saída do Itarendá e a formação de três novas comunidades na década de 90, a saber, Xié Pyhun rendá, Parakuy rendá e Turizinho, ocorreu para controlar o avanço dos fazendeiros e madeireiros dentro da Terra Indígena Alto Turiaçu, como um ato de resistência e luta pelo território.

Em 2012, o movimento de saída para formação de uma nova comunidade se repete com a construção do Jumue'há renda (Centro de Formação de Saberes Ka'apor – CFSK); constitui-se uma nova comunidade, o I'puy renda, que, diante de todas as ameaças e ataques à integridade da vida e cultura dos Ka'apor, tornou-se o centro de resistência, de articulação política e social, de afirmação da cultura, de recarregamento das energias bebido nas fontes dos rituais, e com força os Ka'apor decidem que não permitirão nenhum madeireiro dentro do seu território explorando madeira ilegalmente, sugando a alma do ser ka'apor com a retirada da madeira. Porém, esse enfrentamento começou muito antes da década de 90. Darcy Ribeiro já o referencia nas décadas de 40 e 50 do século XX.

A ocupação do rio através de uma economia extrativa de madeiras, borracha, copaíba, couro e tantas outras especiarias fracassou completamente. Ao tempo em que aqui esteve Dodt, lhe pareceu que em poucos anos se extinguiria a reserva florestal. Mas os Urubus deslocaram os exploradores, expulsaram-nos de suas terras e o trabalho nunca foi recommçado. A mão-de-obra foi para o garimpo que, de tempo em tempo, era assenhoreado por um valente que se fazia passar por dono das minas e aluviões e começava a cobrar foros, provocando a evasão do garimpeiro para outros sítios (RIBEIRO, 1996, p.68).

As notícias que seguem apresentam a luta recente dos Ka'apor e sua veiculação na mídia. Desde 2013, com a introdução do projeto de monitoramento territorial, os atritos entre madeireiros e indígenas foram sendo acirrados, resultando em diversos atentados. No primeiro momento de

agravamento do conflito os fatos eram noticiados pela própria Associação Ka'apor, no intuito de fazer circular a informação para além da T. I. Alto Turiáçu. Em seguida, notamos publicações feitas por entidades de apoio à causa indígena, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Instituto Sócio Ambiental (ISA). Com a morte da liderança Euzebio, os conflitos passam a ter uma repercussão na mídia nacional.

Figura 3 – Notícia sobre os conflitos entre madeireiros e os índios ka'apor.

Madeireiros atiram em jovens ka'apor dentro de Terra Indígena no Maranhão
 Publicado: Sexta, 10 Janeiro 2014 13:49 | Acessos: 1051

Curtir Compartilhar 0 Compartilhar 0 Tweetar G+1 0 in Share



Em um período de 6 meses, essa foi a quarta vez que o Povo Ka'apor é vítima dos madeireiros que invadem as áreas indígenas e agridem violentamente os índios da região. Neste ataque da última terça-feira (7), 10 indígenas foram surpreendidos por tiros.

(Fonte: Racismo Ambiental/Imagem: Cimi)

No dia 07 de janeiro de 2014, por volta das 15:00, nas proximidades da Aldeia Ximborenda, município de Santa Luzia do Paruá, Maranhão, 10 Ka'apor que realizavam vigilância de seus limites com abertura de trilhas para facilitar o deslocamento de gestores indígenas, foram surpreendidos com tiros por parte de madeireiros que permanecem dia e noite em ramais na retirada ilegal de madeira. Realizam ações que fazem parte de Projeto de Gestão Territorial e Ambiental Indígena. O grupo resolveu fazer por iniciativa própria a vigilância e monitoramento de sua área, haja vista, não contarem com apoio de órgãos fiscalizadores e com poder de polícia.

Essa é a quarta vez que, em 06 meses, que o Povo Ka'apor é surpreendido por agressores (madeireiros) que invadem, agridem violentamente indígenas na região. Desse grupo, 02 jovens e o cacique da Aldeia foram alvejados com tiros nas costas, os jovens tiveram que esperar a tarde por socorro que chegou somente a noite quando foram deslocados para o Hospital Municipal de Zé Doca onde encontram-se recebendo as atenções para a retirada de chumbos.

O cacique atingido permanece na aldeia. Todos ficaram receosos de registrar Boletim de Ocorrência na Delegacia de Santa Luzia do Paruá onde suspeitam de envolvimento de policiais com os madeireiros. Pois, há cerca de 01 mês prenderam 01 madeireiro dentro da área indígena que, posteriormente, foi solto por autoridades policiais desta Delegacia.

Com isso, os depoentes ficaram expostos e vulneráveis a agressão. A maioria dos indígenas estão impossibilitados de circularem em vilas, povoados e cidades da região temendo novas agressões. Lideranças são permanentemente seguidas e monitoradas em municípios madeireiros na região.

Diante dos fatos recorrentes de violência aos indígenas na região nenhum órgão público tem tomado as providencias cabíveis para garantir a integridade física e moral dos indígenas.

Fonte: Comissão Pastoral da Terra. Publicado em 10 de janeiro de 2014.

Disponível em: <http://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes/noticias/conflitos-no-campo/1881-madeireiros-atiram-em-jovens-ka-apor-dentro-de-terra-indigena-no-maranhao>.

Figura 4 – Notícia sobre o assassinato de Euzebio Ka'apor (1).

Indígena Kaapor é morto por madeireiros no Maranhão
 Publicado: Terça, 28 Abril 2015 14:34 | Acessos: 1845

Curtir Compartilhar 954 Compartilhar 954 Tweetar G+1 2 in Share



No interior de Centro do Guilherme, Maranhão, Euzébio Kaapor foi baleado com dois tiros nas costas, neste 27 de abril de 2015. Está sendo velado na aldeia Axiguiendá.

A luta dos Kaapor em defesa do território desagrada madeireiros há algum tempo. Várias violências já ocorreram e os indígenas reivindicam a proteção do território. A Assembleia Kaapor deste ano confirmou o compromisso com a defesa da floresta. A promiscuidade existente entre madeireiros e até autoridades locais incentiva a exploração ilegal da madeira, um crime lucrativo.

Em 7 de agosto de 2014, os Kaapor Guardiões da Floresta expulsaram vários madeireiros no interior da Terra Indígena Alto Turiáçu. A TI Alto Turiáçu tem 5.305 km² de área e compreende seis cidades do Maranhão. A ação acabou com um caminhão queimado e a abordagem de não indígenas envolvidos na destruição da floresta amazônica. Os guerreiros Ka'apor contaram com a ajuda de outras quatro aldeias da região. Os acampamentos encontrados foram destruídos.

O governo federal é responsável por este homicídio. De acordo com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a política indigenista em curso no país é omissa no que tange ao cumprimento das diversas obrigações constitucionais e da efetivação dos direitos indígenas. A total paralisação dos processos de demarcação de terras indígenas, os altos índices de mortalidade infantil, suicídio, assassinato, racismo e de desassistência nas áreas de saúde e educação indicam uma atitude de extremo desdém do governo em relação às populações indígenas.

Fonte: Comissão Pastoral da Terra. Publicado em 28 de abril de 2015.

Disponível em: <http://www.cptnacional.org.br/index.php/publicacoes/noticias/conflitos-no-campo/2552-indigena-kaapor-e-morto-por-madeireiros-no-maranhao>.

Figura 5 – Notícia sobre o assassinato de Euzebio Ka'apor (2).



Fonte: Ruy Sposati e Piero Locatelli, Rede Brasil Atual (RBA) Publicado em 18 de maio de 2015.

Disponível em: <http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2015/05/indios-ka2019apor-arriscam-a-vida-para-expulsar-madeireiros-de-sua-terra-6620.html>.

Figura 6 – Notícia sobre invasões no território ka'apor (1).

Indígenas Ka'apor denunciam novas invasões ao território tradicional e omissão do governo federal

Inserido por: Administrador em 23/09/2015.
Fonte da notícia: Povo ka'apor



"A nossa luta continua, Ka'apor! Não foram caminhões, nem tratores e nem motosserras. Não serão cercas de arame e nem pistoleiros que vão nos impedir de proteger e viver em nosso território, em nossa floresta"

Entre 2013 e o último mês de março, fechamos todos os ramais de entrada de madeireiros que invadiam e destruíram nossa floresta, nossa casa. Nesse período, criamos oito Ka'a usak ha, ou Áreas de Proteção para recuperar, proteger, viver de forma sustentável em nosso território. Depois de iniciar muito forte a fiscalização, limpeza de nossos limites, encontramos madeireiros, fazendeiros, estaqueiros, caçadores e posseiros que usavam nosso território sem autorização da gente.

Esses agressores usavam e usam os limites ou áreas dentro de nosso território com permissão de funcionários da Funai, de prefeituras, do INCRA e de sindicatos para tirar madeira, colocar pastos, colocar roças grandes, tirar estacas para fazendas, para movelarias, para cerâmicas, para

Fonte: Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Publicado em 23 de setembro de 2015. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8361>.

Figura 7 – Notícia sobre invasões no território ka'apor (2).

Um mês após assassinato de indígena no MA, madeireiros não foram intimados e voltam a invadir território Ka'apor

Inserido por: Administrador em 26/05/2015.
Fonte da notícia: Carolina Fasolo, Assessoria de Comunicação - Cimi



"O pessoal tá insistindo que tem a ver com madeira e eu insisto que não tem", declarou o delegado da Polícia Federal Fabrizio Garbi sobre o assassinato da liderança Eusébio Ka'apor, no Maranhão. Após 30 dias da **emboscada que vitimou** o indígena de 46 anos com um tiro nas costas, a Polícia Federal não abriu inquérito pra investigar o assassinato e as crescentes ameaças contra outras lideranças indígenas, responsáveis pela proibição da atividade madeireira dentro da Terra Indígena (TI) Alto Turiaçu.

"A PF, mesmo sem ter acesso aos autos, quer confirmar o latrocínio. Isso é um absurdo, todos os documentos e depoimentos são unânimes em afirmar a relação do crime com a exploração madeireira. Acredito que há um esforço para deslegitimar a luta dos Ka'apor contra os madeireiros", diz Rosimeire Diniz, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) no Maranhão.

Fonte: Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Publicado em 26 de maio de 2015. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8132>.

Contudo, mesmo após a morte de Euzébio, os conflitos não cessaram; os atentados faziam parte do cotidiano e as investigações não consideravam como assassinato a morte de Euzébio. Na matéria publicada pelo CIMI (Figura 6) são veiculadas versões sobre o fato, contadas por diversos atores envolvidos, como o delegado municipal, a FUNAI, Polícia Federal e lideranças indígenas.

O modo como estes fatos ganharam projeção da mídia nacional, no entanto, é preocupante. Uma notícia veiculada pelo jornal Folha de São Paulo apresenta os indígenas como milícia paramilitar, ou seja, um exército à parte, indicando uma nação que luta para defender seu território. A foto e o texto apontam que se trata de uma rebelião. Pode-se entender a mensagem sutil de que num estágio de guerra há perdas de um lado e de outro, assim, a morte de um indígena não é apresentada como um problema, afinal eles estão em guerra, e o “outro lado” também está sendo coagido. Além disso, coloca uma das lideranças como chefe de um exército, como se ele fosse o único comandante que desse as ordens aos soldados e estes tivessem que estar preparados para prender e espancar, mas não diz que o adversário são invasores do território indígena. Contudo como foi apresentado no organograma 1 sobre o modelo de gestão Ka’apor não existe um chefe, e sim um conselho de gestão. Portanto, uma notícia veiculada em esfera nacional mas sem a precisão dos fatos pode dar continuidade a imagem que os indígenas são violentos, que servem a um exército paramilitar fazendo oposição ao Estado.

Figura 8 – Notícia sobre a resistência dos ka’apor contra a invasão de madeireiros.



Fonte: Blog Brasil Soberano e Livre.

Disponível em: <http://brasilsobranolive.blogspot.com.br/2014/09/lider-da-milicia-paramilitar-dos-indios.html>

(Texto na íntegra)

O jornal Folha de São Paulo publicou no último sábado, 06, uma matéria com declarações de Itahu Kaapor, líder da milícia paramilitar que tem feito justicamentos no noroeste do Maranhão. Na semana passada a Agência Reuters publicou fotos do pequenos exército de Itahu prendendo e espancando pessoas e queimando máquinas sumariamente.

Itahu, uma jovem liderança de 32 anos, disse à Folha que os índios Urubu-Ka'apor não "aguentavam mais" pedir ajuda à Funai e que, por isso, resolveram agir por conta própria. Segundo ele, os índios criaram um "exército de selva" com 150 integrantes e farão nova investida contra madeireiros ainda neste mês de setembro. Algumas imagens da Reuters mostram a milícia indígena fortemente armada com espingandas de grosso calibre.

"Estamos em guerra. E nós enfrentamos mesmo, porque ninguém quer nos ajudar. A gente não aceita mais isso. A Funai nos deixou há meses, então resolvemos agir. Estamos fazendo o que o poder público deveria fazer. Criamos uma base de treinamento para nossos guerreiros", disse Itahu à Folha de São Paulo. Desde então, os índios de Itahu começaram a traçar táticas e aprofundar o treinamento de jovens indígenas de 18 a 25 anos.

No início de agosto, 16 madeireiros que trabalhavam ilegalmente na terra indígena da etnia kaapor foram amarrados e agredidos por por 50 índios dos guerreiros de Itahu. Alguns dos não indígenas tiveram membros fraturados.

"Eles nem falavam nada, só mostravam ter medo. Os índios bateram muito neles, muito. Saíram quebrados, com braço e perna quebrado. Soltaram na floresta. Não sabemos se sobreviveram", disse Itahu, que nega participação direta na ação apenas de se apresentar como líder dos paramilitares indígenas.

Um processo que se arrasta desde 2008 na Justiça Federal obrigou Funai, Ibama e União a patrulhar a região para evitar o avanço da exploração ilegal de madeira. Todos recorrem da decisão.

Procurada pela Folha de São Paulo para comentar o caso, a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República não respondeu.

Desde o início deste ano nós da Questão Indígena estamos mostrando a ação dos Urubu-ka'apor e alertando para a iminência de conflitos na área decorrentes da ação violenta e fora da lei dos índios. Não é a primeira vez que eles agredem madeiros. No último mês de julho a milícia dos Urubú-ka'apor fechou a BR 316, no Maranhão, por quase uma semana. O mesmo grupo invadiu o prédio da Sesai em Zé Doca e fez alguns funcionários da prefeitura como reféns por algumas horas.

O confronto do mês passado começou, disse Itahu, quando um dos índios ouviu o barulho de máquinas e localizou a área desmatada. Em poucas horas, armados com espingardas de verdade e flechas cenográficas, os índios cercaram, humilharam e espancaram os 16 homens.

O líder ironiza o fato de não terem acionado a justiça brasileira. "Para quê? Eles levam para a cidade, soltam e no outro dia estão de volta", afirmou.

A próxima investida, diz o índio, será ainda neste mês, para fechar as duas últimas estradas ainda usadas por madeireiros dentro da terra urubú-kaapor.

Detalhe: As estradas que levam os madeireiros aos índios, também levam os índios às cidades e aos produtos dos brancos. A milícia de Itahu cruzou uma fronteira perigosa.

Figura 9 – Notícia sobre invasões no território ka'apor (3).



Fonte: Jornal O Globo: Publicado em 05 de setembro de 2014. Subtítulo: Tribos fazem blitz em reserva no Noroeste do Maranhão sem a participação de forças do Estado, batem e amarram invasores.

Disponível em: <http://oglobo.globo.com/sociedade/sustentabilidade/membros-da-etnia-kaapor-atacam-expulsam-madeireiros-ilegais-13836357>

Com a apresentação do caminho percorrido entre o contato com os Ka'apor e a elaboração desta pesquisa, passando por alguns pesquisadores que também se encontraram com essa etnia, buscarei, no próximo capítulo, apontar fundamentos teóricos conceituais e seus respectivos autores que permitirão analisar as narrativas obtidas durante a pesquisa de campo.

3 O TERRITÓRIO, LUGAR, MEMÓRIA: CONCEITO E RESISTÊNCIA

Abordarei neste capítulo os referenciais teóricos e a escolha dos conceitos que dão suporte a esta pesquisa. Num primeiro momento, tratarei dos conceitos de território e lugar do ponto de vista geográfico; em seguida farei uma leitura do Território na construção do T-D-R apresentando os pesquisadores que estudam estes conceitos. Por fim, trarei o conceito de Memória, este apresentado por pesquisadores do viés cultural, para entender como os Ka'apor ressignificaram e continuam ressignificando o lugar.

A escolha do conceito de lugar traz a ideia de pertencimento, uma vez que o lugar está perto, é o espaço do vivido, experimentado, do cotidiano; é buscar da memória as lembranças do antigo lugar, Itarendá, no cotidiano dos novos lugares. Dessa forma não reconhecemos o lugar como um constructo físico, mas um espaço de relações. Buscarei, ainda em Saquet (2013), a relação entre território, lugar e memória.

O conceito de Território está ligado aos estudos de Geografia Política, sendo interpretado muitas vezes como Território-Nação. Andrade (2004) aponta para a construção do conceito de Território desde o século XIX por geógrafos como Frederico Ratzel, que se preocupava com o controle do Território pelo Estado, e Elisée Reclus, interessado nas relações das classes sociais com o espaço ocupado e dominado.

Fredrich Ratzel é considerado um dos pais da Geografia moderna. Vindo da escola alemã de Geografia, ele viveu entre 1844 e 1904. Dentre suas principais obras se encontram “Antropogeografia” e “Geografia Política”. O autor circula entre as ciências humanas e da natureza: um de seus artigos: “Le sol, la société ET l'État”, publicado em L'Année Sociologique (1898-1899), foi traduzido para o português por Mario Antonio Enfrásio, que na época da tradução cursava pós-graduação em Geografia, pela Universidade de São Paulo (USP).

O contexto acadêmico-científico de Ratzel era de construção das bases conceituais para a ideia de Território-Nação. Para ele, um “Estado não pode existir sem um solo”. Essa visão de Ratzel foi exigida durante a história e a evolução do pensamento geográfico interpretada como determinismo geográfico. Em parte concordo que o seja, mas, por outro lado, percebo que a concepção ratzeliana pode ser aplicada aos povos indígenas e seus territórios, quando se afirma que os povos indígenas dependem da Terra, do seu chão sagrado ancestral para continuar a viver. Este pensamento é confirmado por Ratzel quando diz que: “um povo regride quando perde território, se o território se reduz, é o começo do fim”.

Entretanto, sabe-se que o momento em que Ratzel expõe esses estudos sobre território é, também, o momento de definição das fronteiras dos Estados europeus e de sua instituição enquanto Estado-Nação. A delimitação do território era fundamental na constituição do Estado, por isso, foi necessário negar algumas minorias étnicas em função da sua unidade.

O Estado seria, então, a associação de diversos grupos familiares com o objetivo de defender o “solo”, partindo do pressuposto que o solo tem alguma coisa de sagrado, porque os ancestrais estão nele enterrados. Além disso, o crescimento da sociedade para além do núcleo familiar é, na realidade, um crescimento do Estado, mas é também o meio que o Estado se une ao solo.

Na fala de Mariuza, pode-se observar a relação entre defesa do solo, enquanto sinônimo de território, e sua ocupação para não perder o domínio sobre ele.

A gente mudou mais foi por isso né, a gente foi lá pra pra Xié né, porque lá era movimento do dos madeireiros né, a gente tinha que ocupar lá pra ver se eles não entrar, como nós fizemos a gente mudou tudo todos foram pra lá não ficou ninguém no Itarená, aí a gente mudou pra lá aí nós ficamos lá, hoje tá com 15 ano né já, que nós tamos em 2015 nós a gente foi pra lá em 2001 (Mariuza, maio/2015).

Neste sentido, Andrade (2004) indica os elementos constituintes para os estudos sobre Estado, neste caso, o território, o povo e o governo. Além disso, encontra-se nesse contexto a ideia de nação que é definida pela existência do território e do povo, mesmo sem Estado, por isso podemos falar em nações indígenas. Contudo, esse tema gera certo incômodo: como ter uma nação dentro de outra? E se esta decidir ser independente? Será que os indígenas tem dimensão deste conceito de nação?

No íterim do contato entre Estado e populações indígenas, uma política de expansão territorial e de absorção destes pela nação brasileira – de certa forma esbravejando o eufemismo de que somos uma única nação neste país continental, com uma cultura diversa e una – fez com que a maior parte da população brasileira acreditasse que os indígenas não existem. Hoje eles são considerados brasileiros e, aos poucos, vem perdendo sua cultura, restringindo as populações autóctones aos grupos que não foram contactados e que habitam as florestas, o que fortalece o imaginário popular que acredita que para ser índio tem que morar na floresta, andar sem roupas, não

ter acesso a nenhuma tecnologia, falar apenas sua língua, ser “selvagem”. Contudo, ainda no século XIX, Ratzel afirmava que o “domínio de cada tribo, de cada família tende a formar um Estado no Estado”.

Uma alternativa para o governo brasileiro no século XX foi reconhecer as minorias étnicas que já habitavam este solo antes da colonização. Assim, foram estabelecidas políticas para demarcação das Terras Indígenas, a partir da Constituição de 1988, mas continuou prevalecendo a tutela através dos órgãos de proteção ao índio, hoje representados pela FUNAI.

De acordo com Baniwa (2012), a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas reconhece os seguintes direitos:

1. Sujeitos individuais e coletivos de direito e de cidadania plural – capacidade civil;
2. Reconhecimento e promoção das organizações sociais, costumes, línguas, tradições e crenças;
3. Direitos originários e imprescritíveis sobre as terras indígenas tradicionais, a serem regularizadas pelo estado, em forma de posse permanente;
4. Usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios dos lagos das terras indígenas;
5. Uso das línguas maternas e dos processos próprios de produção, reprodução e transmissão de conhecimentos;
6. Autonomia ou autodeterminação territorial e étnica [...];
7. Serem ouvidos, de forma qualificada, em tudo que lhes diz respeito, principalmente quando se trata de programas e obras públicas ou privadas que os afetem ou em que tenham interesse;
8. Consentimento prévio e informado dos povos indígenas sobre tudo que lhes diz respeito. (BANIWA, 2012, p. 215, 216)

Na perspectiva legal, os indígenas tem autonomia sobre seus territórios, mas o que se observa é a apropriação das riquezas naturais por meio de invasões às Terras Indígenas, falta de proteção pelo poder público, ineficácia e lentidão nos processos demarcatórios.

O conceito de Território está ligado à ideia de gestão de uma área e a ideia de poder. Andrade (2004) diz que a organização das missões jesuíticas no sul do Brasil e sua estrutura poderiam conceber a criação de um Estado indígena. Desse modo, a produção do território e a integração política de um país dependem da ideologia política dominante. O Brasil foi sendo constituído na sua dimensão continental por causa da estratégia estadista de Portugal, estabelecendo a ocupação territorial em parceria com o capitalismo comercial. Para tanto, a exterminação de diversas etnias indígenas foi irreversível, além de tantos outros confrontos. Esta prática continua sendo alimentada na medida em que os povos indígenas não são ouvidos sobre os empreendimentos dentro de seus territórios.

O texto “Nação e região na identidade brasileira”, de Ruben George Oliven (2000), suscita uma reflexão dos conceitos de nação e região no processo de construção da identidade do país. Contudo, esse desabrochar de um reconhecimento enquanto país traz à tona conchavos e alianças políticas entre grupos aparentemente diferentes, no caso da elite ruralista e a burguesia nascente, o que fortalece o regionalismo.

Segundo Oliven (2000) a ideia de país concebida pelos intelectuais como Euclides da Cunha aponta um brasileiro indolente, destituído de filosofia; e, por outro lado, José de Alencar valoriza as raízes nacionais, sendo vistas nas figuras do índio e da vida rural. A ideia de um Brasil romântico ainda perdura no tempo presente, concorrendo com outras correntes epistemológicas, embora se tenha registro de várias fotografias do Brasil no século XX com estudiosos como Josué de Castro, que escreveu o livro *Geografia da Fome*. O estudo de Castro (1984) faz um “raio x” da fome nas regiões brasileiras (refiro-me a regionalização feita pelo IBGE a partir da década de 1940). A figura do índio no Brasil contemporâneo veiculado e assimilado pela grande massa popular, na sua maioria, perdura a mesma das descrições dos séculos XVI à XIX como uma imagem mitológica, estática, sem direito às transformações que as relações étnicas e culturais provocam.

A contraposição entre nacionalismo e regionalismo posta a partir de 1922, tendo por expoentes, consecutivamente, intelectuais de São Paulo e Recife, tornou-se uma chave de leitura para as discussões entre conhecimento científico e saber popular e, ainda, relação entre o centro intelectual e centro do capital. Contudo, as correntes regionalistas buscam uma geopolítica regional sem se deter aos princípios de nação.

No bojo das discussões sobre nação, pergunta-se como apresentaríamos as populações indígenas com suas culturas próprias? Poderíamos falar de nação dentro de outra nação? Por que o Brasil quer se constituir enquanto nação quando se afirma como país-Estado?

Tais questionamentos terão possíveis respostas no texto de Giralda Seyferth (2000), intitulado “Identidade nacional, diferenças regionais, integração étnica e a questão imigratória no Brasil”. A autora cita Max Weber e Hobsbawm para apontar a proximidade entre pertencimento étnico e nacional. Contudo, essa aproximação quer englobar as diversas etnicidades dentro do projeto de nação. Essa miscigenação e assimilação étnica se estendem nas diversas políticas implantadas no Brasil do século XIX ao XX.

O texto discorre sobre um projeto assimilacionista de Estado-Nação e como os migrantes são incorporados na construção de um país com uma unidade continental, negando as diversidades

étnicas. Além disso, apresenta o processo histórico migratório no Brasil, mas não faz distinção teórica entre nação e etnia. O que é nação? O que é etnia? Por que o estado se configura como Estado-nação e nega as diversas etnias? Se observarmos bem, o Brasil tem ainda hoje 220 povos e 180 línguas diferentes, segundo Baniwa (2012). Mas, o que essas etnias representam dentro do Estado-Nação-Brasil?

Este pensamento é corroborado por Andrade (2004) ao afirmar que a extensão territorial e a definição do país Brasil se instauraram pela conquista e expansão do domínio português e, muitas vezes, aliciando os indígenas e incorporando-os nas incursões exploratórias de domínio e ampliação do território.

A FUNAI pegou nós também pra amansar paracana levou, agora vocês vão comigo, vamo amansar paracana, lá pra o Pará, lá perto do Tucuruí né, aí nós fomo pra lá era um rapaz eu (Petronio, maio/2015).

Nesse sentido, a miscigenação e assimilação foram estratégias de vários governos em relação às populações indígenas. Durante a pesquisa de campo, o senhor Petronio Ka'apor relatou que havia viajado bastante com os técnicos da FUNAI com o objetivo de fazer contato com outros parentes que eram falantes monolíngues. Dessa forma, a metodologia era pôr em contato indígenas falantes de troncos linguísticos diferentes e, se houvesse entendimento, iniciar o processo de definição da língua e, conseqüentemente, o trabalho de tradução.

Segundo Luiz Carlos Bresser-Pereira (2008), o Estado-Nação é a unidade político-territorial própria do capitalismo. Embora tenha naturalmente pontos de contato com o império pré-capitalista, dele se diferencia, essencialmente, porque a nação busca, no seu território, se constituir em uma sociedade nacional integrada e voltada para o desenvolvimento econômico. A nação está atrelada à ideia de sociedade enquanto um grupo social definido e organizado. Por outro lado, ao pensar em nação somos levados à construção de um território com relações de poder que se estabelecem pelos acordos políticos de um Estado.

A nação, como o indivíduo, é o resultado de um longo processo de esforços, de sacrifícios e de devotamentos. O culto dos ancestrais é, de todos, o mais legítimo; os ancestrais nos fizeram o que nós somos. Então, como pensar numa única nação com tantos cultos aos ancestrais diferentes?

O fato de se falar a mesma língua em todo território nacional não isenta o Brasil de problemas separatistas. De acordo com Andrade (2004) devemos lembrar que o Brasil não constitui uma unanimidade étnica, religiosa e cultural, porque existe uma expressiva população indígena que vive em áreas juridicamente demarcadas, mas não respeitadas, formando várias nações.

Nesse debate, cabe-nos perguntar: Até que ponto o indígena que vive em uma situação de dominação e de espoliação se considera integrado à nacionalidade brasileira? Durante minha atuação enquanto educadora formadora no Projeto de Educação Ka'apor observei que quando os Ka'apor falam com os servidores não indígenas da saúde e da educação, posicionam-se como “eles” de um lado e “nós” de outro lado, falam “na nossa cultura” ou “na cultura de vocês”, denotando esta separação entre a nação Ka'apor e a nação Brasil. É bem verdade que estes conceitos foram trabalhados pela cultura ocidental, pela ciência moderna, logo, é um conhecimento estranho a esse grupo étnico, ou ainda não assimilado.

Para Gonçalves (2015) todo o problema pode se encontrar no fato de as populações indígenas não terem se constituído como Estado. Ao abordar sobre as territorialidades indígenas no Brasil, veremos que, na segunda metade do século XX, surgiram vários movimentos de afirmação e confirmação étnica com políticas públicas específicas voltadas para esta população, tratando de acontecimentos do tempo presente. Gersem Baniwa (2012) nos apresenta um retrato desse processo histórico de construção do movimento indígena. Segundo o autor, num primeiro momento, ainda na relação de contato, o Estado tomou a tutela dos indígenas, sendo o SPI reformulado para se tornar, até hoje, o órgão estatal responsável pelos indígenas, a FUNAI. Assim, o SPI deveria prover aos índios a assistência à terra, saúde, educação, na visão da “relativa incapacidade indígena”. Dessa forma, segundo o autor, o SPI e a FUNAI sempre conviveram com a contradição: proteger e tutelar para dominar, integrar e emancipar.

Na década de 1970 surgiram várias organizações não governamentais de apoio aos índios, quebrando o monopólio do Estado. No pós-1988 ocorre um intenso protagonismo dos povos indígenas por meio da liderança política de suas organizações, que passam a discutir suas demandas em assembleias e associações criadas para cuidar das diversas áreas da vida social da comunidade, além de se relacionar juridicamente com outras entidades e com o próprio governo. Podemos perceber diversos projetos lançados em editais do Ministério de Cultura, como os Pontos de Cultura, por exemplo, que foram pleiteados via associação indígena.

A associação indígena Ka'apor executa e administra um projeto de gestão e monitoramento territorial conquistado através de um edital do ministério do Meio Ambiente em conjunto com

outros ministérios. Assim, temos iniciativas de afirmação da cultura e do território geridas pelos indígenas, contudo condicionadas às políticas existentes para essas populações.

A luta e afirmação do território indígena perpassam a identidade e cultura ancestral, daí a relação com o conceito de nação, ainda não explorado pelas populações indígenas, talvez, porque esta ideia esteja imbricada na ciência moderna.

3.1 TERRITÓRIO: UM CONCEITO EM TRANSFORMAÇÃO

No século XIX O Território é apresentado nas perspectivas física e política, explicitamente colocadas na frase de Ratzel: “veremos a evolução social e política se reproduzir quando os nossos pés sentirem o sólido solo”. Já no século XX, este conceito é central numa geografia histórico-crítica e que, a partir da década de 60, passa a ser estudado por vários pesquisadores das ciências sociais, dentre outros destacam-se: Gilles Deleuze; Félix Guatari; Claude Raffestin; Robert Sack; Henri Lefebvre; Davis Harvey; Edward Soja; Milton Santos; Manuel Correia de Andrade; Rogério Haesbaert (SAQUET, 2013). Dessa forma, Marcos Aurélio Saquet nos aponta as transformações que esse conceito vem sofrendo.

Dentre os autores citados que enveredam pelos estudos de Território, Rogério Haesbaert, da Universidade Federal Fluminense (UFF) e Claude Raffestin, professor da Universidade de Genebra, autor do livro “Geografia do poder”, indicam caminhos para pensar no território como um espaço de poder, no qual ocorre o que Haesbaert denomina T-D-R (Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização). No trabalho de Saquet (2013) é apontada a relação entre ideia e matéria, estando a territorialidade ligada à economia-política-cultura-natureza (E-P-C-N). Assim,

O território significa natureza e sociedade; economia, política e cultura; ideia e matéria; identidades e representações; apropriação, dominação e controle; discontinuidades; conexão e redes; domínio e subordinação; degradação e proteção ambiental; terra, formas espaciais e relações de poder; diversidade e unidade. Isso significa a existência de interações no e do processo de territorialização, que envolvem e são envolvidos por processos sociais semelhantes e diferentes, nos mesmos ou em distintos momentos e lugares. (SAQUET, 2013, p.24).

O conceito de território, além do sentido de natureza e sociedade, entendido até então, apresenta-se agora com as contradições próprias de uma aldeia global: multiétnica e universal, ou seja, ao mesmo tempo em que enxerga as particularidades, busca a igualdade. Estes elementos são resultado das transformações sócio espaciais sofridas com a revolução tecnológica que interfere, conseqüentemente, na mobilidade que os povos indígenas vem passando desde suas primeiras relações de contato, intensificadas com o avanço do capitalismo. Um exemplo disso é a criação de novas aldeias na T. I. Alto Turiaçu, nos limites de seu território, para enfrentar a invasão dos madeireiros.

Quando a gente foi lá a gente morava no Itarená eu nasci e me criei aí depois a gente morou uns tempos lá não sei nem quantos anos a gente morou lá, aí eu me criei lá né, lá toda minha família que mora né, meu irmão e pai que mora lá minha mãe, minha mãe faleceu né eu acho que eu tava era com 7 anos quando minha mãe faleceu. Aí eu me criei aí, eu estudei um pouco, a gente foi conhecendo né as coisas, a realidade nossa, como era que a gente ia fazer né, porque a gente não ia ficar todo tempo só num lugar né, porque se nós ficasse só lá no Itarená acho que nós não ia conseguir o tanto que nós já conseguimos, as coisas né da nossa área né (Mariuza, 2015).

O Itarendá era o lugar do sentimento, do pertencimento; onde era possível encontrar caça e água abundante, como já foi mencionado na fala de dona Filomena; era o lugar onde se praticavam os costumes etc. No entanto, foi necessário deixar este lugar para resistir às investidas dos madeireiros. Os deslocamentos dentro do território ka'apor já ocorriam naturalmente. Por exemplo, quando um parente morria, abandonava-se aquela aldeia e uma nova era erguida. Entretanto, a mudança dessa vez era necessária pra expulsar os madeireiros que exploravam ilegalmente seu território tradicional, estabelecendo uma relação de poder, conforme nos aponta Saquet (2013).

Aí quando nasci lá no Jararaca, né eu não vi meu pai, aí meu pai morreu, morreu meu pai. Ele que me criou, o pai do Valdemar, né Caetano, aí ele foi pra o Itarená (Petronio, 2015).

Nesse sentido, no processo histórico de transformação do conceito de Território é possível pensar em Ratzel, no início da ciência geográfica, que vê o território como apropriação e dominação, mas sem uma presença efetiva e transformadora do homem. Segundo o autor, a pessoa “não pode se separar do solo”. Sendo o território visto, de um lado, como ambiente e solo, e de outro, como Estado-Nação, é Saquet (2013) quem traduz a ideia de território ratzeliana, como se o território fosse um palco para o espetáculo da vida humana. Dessa forma, o território restringe-se a uma área ora física, ora política, mas sem integralização.

Claude Raffestin (1993), diferente do pensamento do século XIX e seu principal expositor, Friedrich Ratzel, compreende o território como um produto dos atores sociais: são esses atores que o produzem. O território é, também, um produto consumido por diversos personagens que, mesmo sem terem elaborado, o consomem¹⁵ como meio. Por exemplo, o território ka’apor foi instituído pela demarcação e homologação da T. I. Alto Turiaçu, e os mais jovens, mesmo não fazendo parte daquele momento histórico da demarcação, fazem uso hoje desse território. Não só os jovens que não estavam no ato de instituição oficial da T. I. Alto turiaçu, como também os madeireiros consomem esse território, na medida em que o exploram. Temos dois grupos, ou atores sociais, fazendo uso do mesmo espaço, construindo uma territorialização, que são as relações sociais estabelecidas num território, por sua vez, construído através da luta de poder.

Eu OUVIA esse negócio de madeireiro, papai mesmo falava tava invadido pelo Xié, eh a gente foi conversou com a FUNAI, até saiu um recurso pra FUNAI pra, pra, pra tirar os madeireiros de dentro, por causa disso a gente veio pro Xié, e nós abandonemos esse lado né, do Itarena, e a gente veio pra lá né, lá era muito movimentado de madeireiro, fazendeiro e a gente ocupou a entrada deles lá pra num invadirem a área né (Osmar, maio/2015).

O território é, portanto, a cena do poder e o lugar de todas as relações, ampliando a ideia de território para além de Estado-Nação, uma vez que o poder é inerente às relações, estabelecendo as

¹⁵ O termo consumir nesse sentido é que o território não é estático, mas está em movimento e cada grupo social que detém o poder, dele se apropria consumindo-o. Esse uso muda a depender dos atores que estiverem no exercício do poder.

territorialidades. No entanto, a territorialidade é o uso do território e este pode ser feito por pessoas que não o constituíram nem estabeleceram relação de poder sobre ele.

Percebe-se uma diferença entre os teóricos Friedrich Ratzel e Claude Raffestin, o primeiro do século XIX e o segundo do século XX. Ratzel concebe um território para o Estado, pois “o estado não pode existir sem um solo” (1982, p. 93), o que realça o poder do Estado e as delimitações de fronteiras. Poderíamos dizer, então, que o choque entre vários poderes seria a guerra entre Estados? Como vemos a luta por independências nacionalistas que não são constituídos como Estado? E como fica a guerra dos Ka'apor com os madeireiros?

Segundo Raffestin (1993, p. 22), “o Estado existe quando uma população instalada num território exerce a própria soberania”. Então, povos indígenas e soberania resultam em quê? Poderiam os Ka'apor exercer a soberania? A territorialidade é construída na relação tempo-espaco-território, sendo sua gestão a construção de uma sociedade mais justa e de autonomia dos sujeitos que reterritorializam. Assim, os indígenas não são apenas vítimas, mas protagonistas de várias formas de resistência, inclusive às ações de expansão econômica.

Um dos elementos integrantes ao território, ou de sua afirmação, é a identidade que, segundo Saquet (2013), pode ser uma importante mediação para resistência. Para os pesquisadores que estudam os territórios indígenas, a identidade é a pedra fundamental para demarcação da terra e reconhecimento da ocupação ancestral. Contudo, a identidade é também um definidor de territorialidades, onde ocorrem as relações de poder, conseqüentemente, imbuídas de conflitos e contradições.

No Centro¹⁶ aí eu to com um ano e meio ali agora, um ano e seis meses, tem as coisas nossa mesmo né, tem casa de palha mesmo, alimento é natural mesmo do mato mesmo, nós só compra um açúcar e café que a gente usa ainda, esse nós compra agora alimento nós num compra, faz lá mesmo como a farinha, cará, batata, abacaxi, banana, cana, nós tem, tem pra comer, mas pra vender nós não tem, a gente tá querendo fazer maior os plantio, então tá diferente um pouco do Itarená e lá do Xié (Osmar, maio/2015).

¹⁶ Referência ao Centro de Formação e Saberes Ka'apor (CFSK). No espaço do CFSK foi criada uma nova aldeia.

Na hora que eu nascer minha mãe vai tomar mingau, comer jabuti, aí eu nasci, aí meu pai pensou: “eu vou lá pra o posto pegar sabão, uma caixa de sabão lá no posto talvez minha menino nasceu, meu filho, como é que eu vou lavar a roupa? Vai melar tudinho, tinha sabão logo aqui a caixa eu vou comprar a caixa, vou trazer, comprar um querosene logo pra num ficar no escuro”, ele pensou, aí ele foi pra o posto né (Petronio, maio/2015).

As falas de Osmar e de Petronio apresentam uma identidade ka’apor em contato. A primeira narrativa diz: “tem as coisas nossas mesmo”, referindo-se ao jeito de fazer as casas, o tipo de alimentação etc.; há, também, uma percepção de dois alimentos que não são naturais (o açúcar e o café). Mas, ao mesmo tempo, existe um elemento que é exterior à cultura indígena, que é a comercialização: plantar uma roça maior para poder vender. Nos relatos de Darcy Ribeiro (1996) ele diz que os Ka’apor já viajavam até Belém nos anos de 1940 para trocar farinha por espelhos e brilhantina, o que o autor considera o início do declínio da cultura ka’apor.

Petronio narra como foi o seu nascimento e aponta que, tradicionalmente, as mulheres paridas ka’apor comem mingau e jabuti. Mas seu pai, antes de seu nascimento, vai até o posto indígena buscar sabão para lavar as roupas e querosene, evidenciando o uso de objetos externos, que foram introduzidos a partir do contato entre indígenas e não indígenas.

Segundo Woodward (2000), a identidade se constitui pela diferença, sendo reivindicada por antecedentes históricos. Dessa forma, o passado torna-se um elemento importante. Mesmo que novas identidades sejam estabelecidas, elas ressurgem; não são iguais na forma e sim na essência do ser que se adapta à realidade. Os movimentos étnicos lutam por uma cultura ou uma história comum como fundamento de sua identidade. Admitem-se novos padrões sociais que podem ser construídos e reconstruídos, mas que definam fronteiras étnicas e a representação política da diferença.

Ao longo da história da humanidade a identidade étnica sempre foi uma fonte fundamental de significado e reconhecimento, construída por meio da ação coletiva e preservada pela memória, embora a coletividade possa ter passado pela dispersão geográfica.

Para Castells (2006), da identidade nascem o significado e experiência de um povo. A construção de identidades é fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva. O autor define três formas que originam a construção da identidade: identidade legitimadora, de resistência e de projeto. Fixar-me-ei no conceito de

identidade de resistência, porque melhor se relaciona ao meu objeto de pesquisa. O autor diz que a identidade de resistência é

criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos, conforme propõe Calhoun ao explicar o surgimento da política de identidade (CASTELLS, 2006, p. 24).

Ao tomarmos como base conceitual a identidade resistente, queremos afirmar que a identidade indígena não se petrificou no tempo e no espaço, mas sofreu mudanças, assim como todas as identidades, que possibilitaram um processo de readaptação desses povos. Destarte, as trocas culturais em si não exercem um poder de exclusão de uma dada cultura. Contrariando o que pensava Darcy Ribeiro (1996), não é o fim da cultura ka'apor em decorrência das trocas comerciais, ao contrário, existe uma ressignificação da cultura: alguns elementos, como os rituais de cura feitos pelos pajés, por exemplo, continuam até hoje. Dona Filomena aprendeu de seu marido que desde criança foi introduzido nos rituais de pajés:

Ela falou assim: que ela não sabia de nada ela não sabia de nada mas como é casada com Mati, ela diz que quando se juntaram ele já sabia né desde pequeno que ele nasceu assim e passou alguma informação pra ela aí o pessoal acharam né toda a noite criança adoece, aí procura eles aí eles ajudaram, não não assim eles nunca disseram que a gente não vai curar, todo tempo eles curava NE ai essa vantagem pra comunidade outras pessoas ajudaram muito, então é isso que agora já é menos né devido outra a saúde né (Filomena, maio/2015).

Mais uma vez Saquet (2013) nos alerta que a luta e a resistência precisam ser construídas, por isso a construção das territorialidades pressupõe participação política, mobilização, organização, “as ações tomadas em conjunto podem gerar coesão e identidades a partir das territorialidades e temporalidades coexistentes” (SAQUET, 2013, p.63).

Lá no Itarená era só mato quando nós chegemo no Xié lá foi muito desmatou muito né lá era só fazenda né que os fazendeiro botaram também né eles desmataram muito, aí a gente estranhou mais ainda esquentava né a gente ficava agoniado, mas depois a gente acostumou (Mariuza, maio/2015).

3.1.1 Des-re-territorialização: uma abordagem do Território

Pode-se pensar no território como um substrato fixo, ligado ao solo, enraizado, natureza não transformada; e a desterritorialização como transformação, desenraizamento, algo em movimento, dependente do imaginário (SAQUET, 2013). A adoção do T-D-R como conceito para o processo de deslocamento interno dos Ka'apor foi pensada na ideia de desterritorialização, ou seja, eles foram tirados do seu lugar de origem, o Itarendá, e em certa proporção sofreram uma metamorfose social, na medida em que tiveram contato com os madeireiros, com as instituições de proteção, como o CIMI, ligado a Igreja Católica, ou o SIL, ligado as Igrejas Protestantes Evangélicas, e com o pensamento ocidentalizado na política de estado, através dos programas assistenciais, como bolsa família e bolsa maternidade.

Em certa medida as relações com esses diferentes atores interferiram em algumas práticas; esta interferência pode ser percebida pelo próprio enfrentamento dos madeireiros em defesa do território, uma vez que é pela consciência desta delimitação, por meio dos marcos fronteirços, que os Ka'apor se sentem impulsionados a defendê-lo. No território tradicional, esta construção não existe.

Aí os padres do CIMI que mora aqui em Santa Luzia falou pra nós assim: "eu vou ajudar vocês, é melhor vocês mesmo, ajunte façam muitas flechas, as armas de vocês mesmo fazem", falando assim, aí nós juntemo, umbora lá no Araçatiwa, aí juntemo o pessoal lá do ximborenda também, o pai do Eusebio, que morreu agora, era cacique também, aí chamei ele, aí juntemo lá no Araçatiwa, era briga trabalhar com a FUNAI, né? (Petronio, maio/2015).

Pimenta o nome dele o pai de socó, era cacique geral, era funcionário da FUNAI, ele recebe dinheiro, ele trabalha na saúde também, ele sabe conversar também, aí, ele assim japonês¹⁷ ensinou ele, também entrou no crente, diz que é pastor, né, Pimenta aí trabalhou com crente, né, com o japonês (Petronio, maio/2015).

Tanto a missão cristã evangélica quanto a católica interferiram no posicionamento dos Ka'apor em relação a situações externas. Numa relação de contato há absorção e perda de ambas as culturas que se põe a conviver.

Os teóricos como Raffestin, Haesbaert e Saquet, que estudam o conceito de território, apontam a desterritorialização e reterritorialização nos circuitos comerciais, tendo o capitalismo como responsável pelas mudanças de formas e conteúdos. Sob esta ótica, a teoria de T-D-R não se aplica a todas as questões territoriais indígenas. Porém, neste caso específico da etnia Ka'apor, que decidiram ocupar outra área de seu território para impedir a entrada dos madeireiros, podemos dizer que ocorre uma desterritorialização e reterritorialização.

Por outro lado, se observarmos as técnicas de contato entre as populações indígenas e a sociedade nacional, um dos primeiros elementos deste contato é o escambo, a troca de objetos como permuta para se ter informações de decifração do código linguístico e cultural. Assim, a matriz capitalista perdura na continuidade de contato entre estas populações com a sociedade nacional. Como afirma Saquet (2013), “a abordagem territorial é central para a construção de uma sociedade mais justa, que possa construir sua autonomia e se autogovernar, produzindo um novo território e novas territorialidades”.

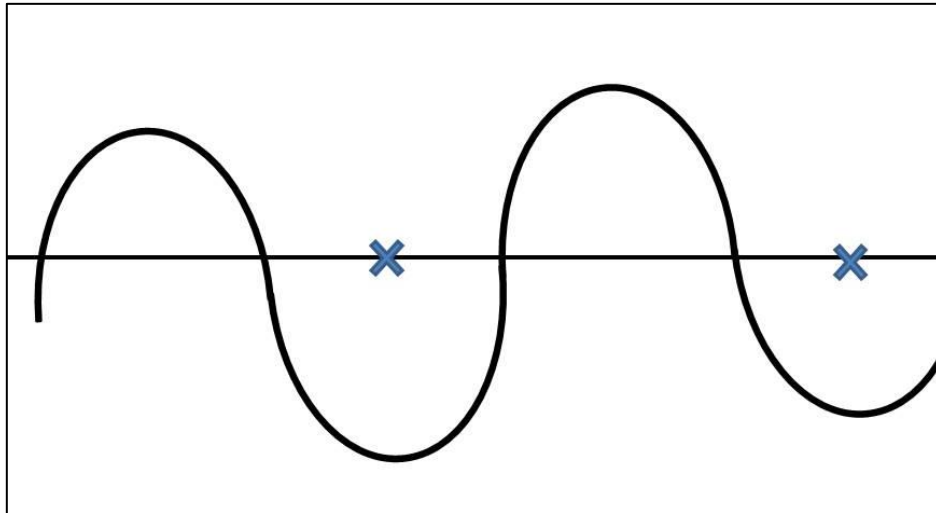
Na desterritorialização ocasionada pelo capitalismo, vemos que o processo de reterritorialização, o T-D-R, dos Ka'apor tem interferência do poder do capital por meio da exploração madeireira a serviço do lucro das empresas. Haesbaert (2011) nos aponta que a temática da desterritorialização está relacionada à ideia de rede. Saquet (2013) diz que na proporção em que se reproduz o território, deve se reproduzir a identidade e as redes, redistribuindo o olhar sobre as relações de poder nos processos de desenvolvimento.

Segundo Cruz (2014) não é possível pensar em justiça e emancipação social sem pensar em alterar as relações sociais de poder que sustentem um modo de produção. Nesse sentido, os movimentos sociais, mais especificamente o movimento indígena, está na contracorrente do

¹⁷ O japonês era Kakumasu, o missionário do SIL que traduziu o dicionário Ka'apor.

capitalismo e das relações assimétricas provocadas pelo sistema. Em conversa informal com o amigo Cícero Dantas, debatemos essa ideia, e chegamos ao esquema da corrente alternada. Poderíamos definir a sociedade como uma corrente elétrica na qual o equilíbrio encontra-se na linha que corta as oscilações de frequência.

Figura 10 – Representação da corrente alternada.



Fonte: Evilania Bento.

Contudo, no movimento de frequência existe o poder de cima e o poder de baixo. Uma vez que a corrente é uma só, oscilando para cima e para baixo, o ideal é que todos cheguem à linha de frequência. Em alguns momentos isso acontece quando estabelecemos um diálogo e as relações de poder se instauram, mas na maioria das vezes temos um grupo que está em cima, detentores do poder, e um grupo que está embaixo, à margem do poder. Percebemos que esse jogo é perpetuado, pois na instabilidade da frequência há sempre um lado de cima e outro de baixo, ou seja, mesmo quem está embaixo quando chega em cima reproduz as características próprias do poder de cima, gerando a continuidade da dialética social, sobrepondo um grupo a outro, ora no poder de cima, ora no poder de baixo.

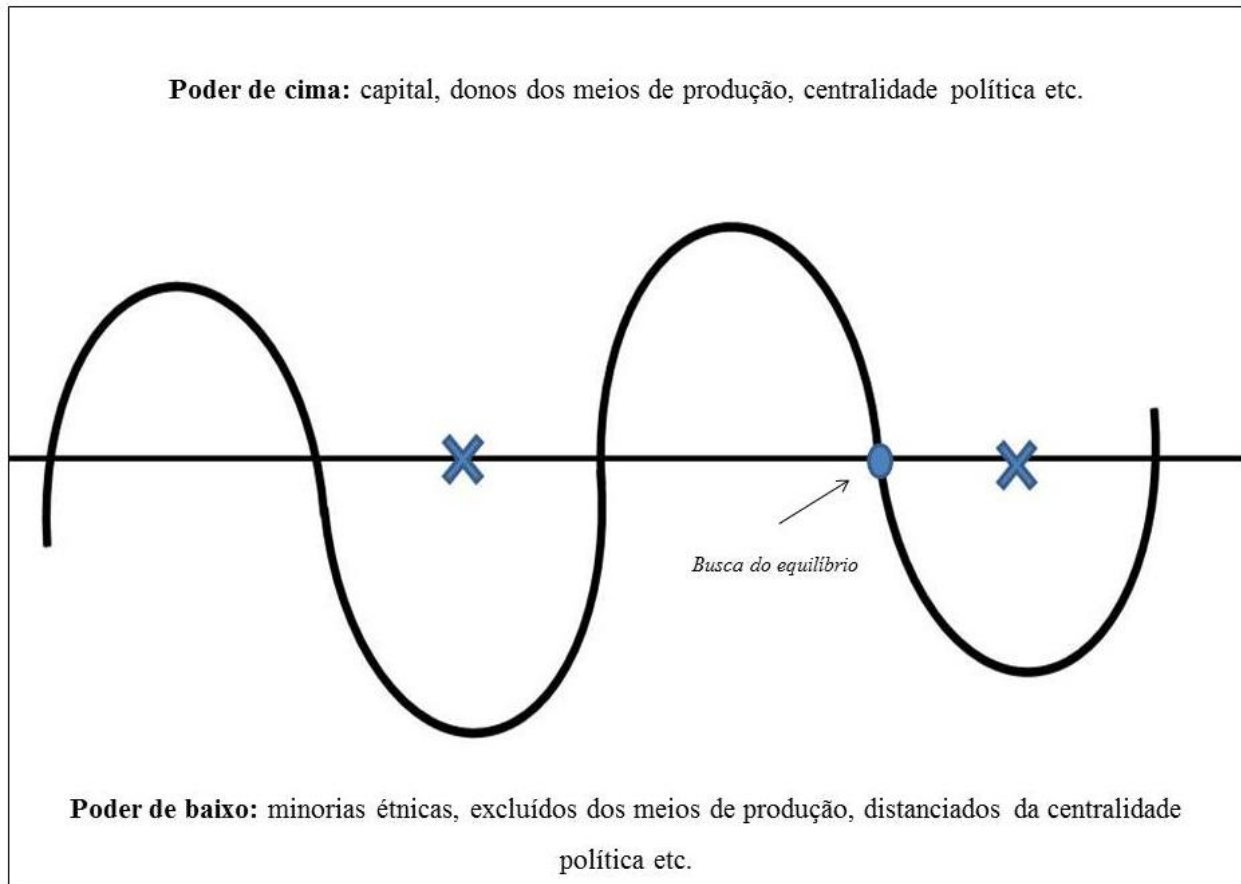
O chefe de posto era o motoqueiro do barco, fizemos farinha, muita farinha, roçemo até o Xié Pyhun rendá, tem um baiano lá que bota serraria lá, diz que é brabo, diz que mata muito pião lá, aí nós pensemos, mas é o jeito se nós morrer nós morre mais vamo meter cara aí, e vamos tirar eles, rocemo até lá aí ouvimo serraria, aí

quando foi de manhã cedo nós saímos pra lá, aí dono da serraria tava limpando, tava sujo aí tava limpando, vai começando a clarear já, aí nós chegamo lá, era cinco e meia aí nós chegamo, era só ele e a mulher dele, mas os pião tinha saído tudinho, pra Paragominas, os caminhoneiro tinha tudo saído levado madeira ai nós falamos pra ele: "tu que manda aqui? o que que tu tá fazendo aqui? Aqui é tua área? Aqui é de nós pode tirar sua serraria e pode levar já hoje mesmo", nós falemo pra ele: "amanhã outra turma vai chegar aqui de novo aí vai matar o senhor, nós tamo avisando o senhor pra poder sair logo", aí nesse dia mesmo saíram (Petronio, maio/2015).

A corrente alternada gera um processo de territorialização. Como nos aponta Saquet (2013), o território está fundado em relações de conflitos, contradições, heterogeneidade e homogeneidade; desigualdades e diferenças; tempos, temporalidades, territorialidades; não cabendo a existência de formas sem relações, e relações sem formas. O problema dos conflitos nas terras indígenas aponta uma luta por poder: quando os madeireiros, fazendeiros, garimpeiros, empresários, políticos invadem o território indígena para alimentar a exploração dos meios de produção, estão no poder de cima. Contudo, quando os povos indígenas monitoram suas fronteiras, preservam os recursos naturais e culturais e têm seus direitos respeitados, estão no poder de cima.

Entretanto, se existe uma oscilação da corrente ora pra cima ora pra baixo, os que são minorias étnicas quando estiverem em cima o deixam de ser? Entendemos que a posição de cima e de baixo são posições ideológicas, para tanto, devemos buscar estar por mais tempo na intersecção da frequência, pois se os de baixo passam para cima, conseqüentemente, transformam-se em dominadores e não mais dominados.

Figura 11 – As relações de poder representadas pela corrente alternada.



Fonte: Evilania Bento.

Então meu pai passou num queria aceitar aquilo que tava acontecendo a gente tinha bastante madeira apreendida na serraria, nunca foi beneficiada essa comunidade, praticamente não foi indígena como sempre foi a FUNAI que enrolou e ficou com esse recurso todo (Quintino, outubro/2015).

A grande controvérsia foi quando alguns dos Ka'apor, individualmente, continuaram negociando a madeira extraída de suas terras, mesmo depois da saída dos madeireiros da região do Xié. O senhor Petronio não aceitava mais essa postura, mas, como já foi mencionado, este é o risco da corrente alternada: quando se está no poder de cima, reproduzir as mesmas formas de dominação.

Diante dos fatos apresentados, podemos nos perguntar de que forma os Ka'apor dominam suas fronteiras? Qual o princípio de sua gestão? A gestão do Bem Viver, que considera o equilíbrio dos recursos naturais, ou a gestão capitalista, que transforma a natureza em um bem de mercado?

Nesse sentido, o trabalho de Guerra (2014), que durante oficina ministrada com os Xacriabá buscou compreender os conceitos de Território, Terra Indígena, Limite e Fronteira na visão dos indígenas, nos aponta para um caminho de empoderamento e clareza do olhar conceitual que temos estudado na ciência moderna e que atinge os indígenas, tornando-se importante saber o que os pesquisadores e o pensamento acadêmico produzem e o que os indígenas compreendem desses conceitos, a partir da visão de suas culturas, tentando chegar à intersecção.

Ao final da oficina, os Xacriabá, junto com o pesquisador, alcançaram a definição dos conceitos, assim dispostos: i. Território é o lugar da moradia, como um espaço físico e político; ii. Terra Indígena é, também, o lugar de moradia, da produção, do exercício da cultura; iii. Limite é a separação física da Terra Indígena; iv. Fronteira é um espaço que se confronta, onde acontece degradação ambiental, discriminação, preconceito, conflito, violência, refúgio, invasão de terra, parceria e amizade. Percebe-se, nestas definições, um entendimento político da fronteira, podendo ser criada e desfeita, ultrapassando as barreiras do Limite. As fronteiras podem levar a desterritorialização ou reterritorialização, a depender da intensidade dos conflitos. Para Haesbaert (1999) toda identidade social é antes uma identidade territorial.

3.2 LUGAR: MEMÓRIA E PERTENCIMENTO

O lugar seria, de uma forma simplista, a tradução da proximidade, o que está perto; o lugar pode ser traduzido como o espaço do sentimento, onde as relações e os vínculos se estabelecem; seria o espaço dos contratos e distratos; o lugar como habitat, lugar do descanso, do conforto, do trabalho, da transformação cotidiana.

Santos (2008) nos indaga sobre a idade do lugar. A isto poderíamos dizer que tal lugar se originou quando a família X ou Y se estabeleceu ali; ou, ainda, dizemos que a cidade de Bragança foi fundada em 1556 (o nascimento jurídico). Assim, podemos dizer que o lugar dos Ka'apor é a Terra Indígena Alto Turiaçu, que tem sua fundação em 1982, com a homologação de seu território?

Ou o lugar dos Ka'apor é a floresta- Ka'a? Caso o lugar seja a floresta, como determinar a data de sua existência?

Dessa forma, vemos que os Ka'apor estão territorializando o seu lugar, e esse processo se refaz a cada momento, quando é necessário deixar um espaço dentro de sua terra e habitar outro, transformando-o no seu lugar. Nesta pesquisa estou discutindo a resignificação do lugar, ou seja, as novas aldeias criadas com a saída do Itarendá. No entanto, cabe, ainda, perguntar o que eles levaram do Itarendá, do seu antigo lugar? Voltando a ideia de que a floresta é seu lugar, existe diferença entre estar no Itarendá ou estar no Turizinho?

Quando a gente vivia lá não saia muito pra cidade né, vivia no mato mermo lá era diferente um pouco que a gente hoje como tá agora né, vivia só de pescar mermo (Osmar, maio/2015).

Santos (2008) nos aponta que são as técnicas, incluindo as técnicas da vida, que nos dão a estrutura do lugar. Mas, os lugares redefinem as técnicas. Na perspectiva de Santos, o lugar está intrinsecamente ligado ao global, trazendo consigo as características da globalização tecnológica e financeira, sendo que “cada lugar é, à sua maneira, o mundo”.

No Itarená a gente não via carro, carro agente não via, a gente não usava muito assim café que hoje agora a gente usa, no Itarená a gente usava só (...) a farinha, caça e av(...) fruta que avgente tinha mesmo batata, cará, eh macaxeira, abacaxi, que quando eu nasci, criança já tinha eu vi isso aí né, papai plantava, era só esses DAÍ que a gente via, quando a gente veio pro Itarená agora, como é pro Xié, aí a gente viu muitas coisas né, que é o carro, que o açúcar hoje a gente viu (Osmar, maio/2015).

Os constructos físicos indicadores da globalização como carro e estradas são introduzidos no cotidiano Ka'apor nas novas aldeias, mas eles trazem consigo suas práticas tradicionais de se alimentar, reproduzindo no novo espaço os mesmos hábitos da antiga aldeia, o Itarendá.

Para Tuan (2013) a permanência é um elemento importante na ideia de lugar; o lugar é o espaço do aconchego, de onde viemos e para onde voltamos, de onde resistimos para sair. Em conversa com Filomena Ka'apor, ela dizia que só saiu do Itarená por que não tinha mais ninguém para ficar lá, os filhos e o seu marido Mati decidiram ir para a nova aldeia do Xié Pyhun Rendá e Filomena já estava com idade avançada.

Nós saímos do Itarená por causa dos madeireiro, mas a vontade não era sair de lá, o jeito largamo tudo né, a gente tinha muita planta lá no Itarená a gente foi pra lá pro Xié, a gente plantou de novo já tem muito de novo planta que nós plantamos como cupu né, já tem muito um dia desses o Valdemar veio aí no Centro ele trouxe um saco assim pra mim de cupu de lá que nós plantemo, ele plantou também, lá no Centro também tem muito (Mariuza, maio/2015).

Segundo Tuan (2013), os velhos casais estão presos ao lugar, mas não o lugar nos seus constructos físicos, e sim o que ele representa, a carga de sentimento que as pessoas podem oferecer e oferecem, pois este lugar produziu acontecimentos e lembranças que o torna o lugar de tal fato (do nascimento do filho, da festa, do trabalho, das rodas de conversa). Embora tudo isso possa ser vivido em outro lugar, aquele fato que gerou tais sentimentos não se repete mais. Dessa forma, “lugares muito queridos não são necessariamente visíveis, quer para nós mesmos, quer para os outros” (TUAN, 2013, p. 217).

Aí lá no nanaty passaram um bocado de anos e de lá mudaram pra o Itarená, no Itarená o primeiro filho que nasceu foi lá no nanaty dela, esse Salomão e de lá foram pro Itarená devido porque lá também morreu parente aí foram pra lá, aí Itarená ficou né muitos anos, aí nasceram todos os filhos dela nasceram tudo lá Itarená (Filomena, maio/2015).

O lugar pode ser compreendido na dual relação entre tempo e lugar. Dessa forma, Tuan nos aponta o tempo como movimento; em contraposição, o lugar como pausa e lugar como tempo tornado visível ou lugar como lembranças de tempos passados. Neste sentido, buscamos nas

lembranças do Itarendá como lugar a ressignificação nos novos lugares ou, simplesmente, novas aldeias. Buscamos entender se a aldeia para os Ka'apor é um lugar, no sentido dado por Tuan (2013), em que o lugar é definido como um mundo de significado organizado.

Entende-se que a aldeia é o lugar para os Ka'apor, contudo, eles não estão presos a um único lugar, podendo erguer novas aldeias.

Ela nasceu no Jararaca e era miudinha, era criança nessa época, ela é filha do pai do pai, eles são irmãos, aí ele faleceu o pai do pai, aí o pai também nasceu, aí eles foram pra primeira aldeia que fizeram na beira do Itarendá, esse não é Itarendá ainda.

Os novos lugares não perdem a essência do anterior, ao contrário, são carregados pelos costumes trazidos pelos moradores. No entanto, a mudança para o Xié foi um corte no processo natural de criação de novas aldeias, uma vez que os Ka'apor tiveram que ocupar aquele lugar, já degradado e desmatado, ao contrário do que naturalmente acontecia, uma mudança para construir novas aldeias num lugar que era escolhido pela fartura de caça e com a possibilidade de abrir roças.

Após percebermos o conceito de lugar nas diversas compreensões, Saquet (2013) nos apresenta uma conjugação conceitual de territórios-lugares, que se formam numa relação espaço-tempo, com a fluidez de acontecimentos cotidianos em que as pessoas envolvidas percebem, sentem, desejam, sofrem, resistem, preservam. Essa abordagem conceitual atende a realidade de estudos com povos indígenas, se tomarmos como base o conceito de território apresentado por Raffestin (1993), que indica uma relação intrínseca entre território e relações de poder, sendo que a constituição do território é uma constante luta nestas relações.

Portanto, o espaço e o tempo tem relação com a memória no estabelecimento de territorialidades. Esses elementos têm seus conteúdos reconstruídos; as imagens trazidas na memória são interpretadas pelos grupos na medida em que são modelados e que levam em consideração as relações políticas e de poder firmadas no processo de apropriação espacial.

A memória nos remete à imagem, isso porque o ato de memorizar ou de relatar fatos presentes na memória traz consigo imagens do passado, sendo o relato uma forma de expressar o conteúdo registrado nessas imagens contidas na memória individual ou coletiva. Segundo Ricoeur (2007), representamos um acontecimento passado, cuja imagem possuímos.

Na atividade desenvolvida durante a avaliação diagnóstica com os Ka'apor, eles buscaram da memória fatos marcantes individuais e coletivos ocorridos nos últimos vinte ou trinta anos (Fotografias 8 e 9).

Fotografia 8 – Atividade História de Vida (1).



Fonte: Evilania Bento.

Fotografia 9 – Atividade História de Vida (2).



Fonte: Evilania Bento da Cunha.

A memória torna-se seletiva no momento em que o sujeito escolhe imagens para representar a realidade do objeto ausente. Assim, os elementos serão representados de acordo com o grau de importância para o coletivo.

Lá tinha árvore assim como capim que a gente nunca viu, capim que eles falava eu pensei que era outra coisa, mas capim é pra dar de comer pra o animal jumento, boi, capity é o campo de capim (Osmar, maio/2015).

O capim era um elemento não conhecido, ausente do cotidiano, então as menções feitas poderiam gerar imagens que não eram do objeto em si, mas de um objeto atribuído. Após o contato com o objeto, é possível relacionar com outros objetos conhecidos, e formar parâmetros para nomear. Ainda, de acordo com Castoriadis (1982, p. 147) “Todo simbolismo se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, utilizando seus materiais”, os elementos desconhecidos aos Ka’apor passam a fazer sentido quando eles conseguem nomear e criar corpo.

Do português eles falaram pra nós eh deram um nome pra nós né, só que nós também tem um nome, que nem o carro aqui, o carro é carro, pra nós é caminhã, eh açúcar nós chama açucu’y, e outras coisas sal é iukrio pra nós (Osmar, maio/2015).

Tacca (2005) aborda o imaginário como imaginário social, que se faz por meio das representações codificadas da realidade, prática normatizada pelas relações sociais. “Como uma caixa preta, as imagens mentais conscientes ou inconscientes relacionam-se de uma forma ambígua com as imagens reais, entendidas aqui como imagens naturais: captadas pelos órgãos visuais”. A imagem mental é construída por todos nossos mecanismos perceptivos, assim como as outras percepções são também interfaces de um processo de conhecimento.

Observou-se que a memória coletiva dos Ka’apor aponta para a relação entre território e preservação da floresta, de modo que o movimento migratório ou de deslocamento tem como objetivo a defesa da mata. Como o território precisa estar resguardado para atingir esse objetivo, podemos inferir que a memória coletiva é produtora do território, na medida em que registra os marcos físicos e simbólicos, como nos relata Mariuza sobre a origem do nome do Gurupiuna.

Gurupiuna porque ele chama porque piuna é preto né pra nós pyhun, porque a água é tudo escuro né aí gurupyhun pra nós, gurupi é o rio né, aí pihun é preto. Aí como eu falei NÉ, que ele, os parente morava lá né, aí depois que eles diz que ele morou um bocado de tempo lá NE, aí eles foram pescar assim os velho contam né, aí foram pescar e mataram uma traira uma traira bem grande, assim enorme aí diz que eles foram, aí eles cozinharam, aí quando tava começando a ferver assim, aí diz que numa panela grande eles cozinharam, aí quando tava começando a ferver aí sai aquele negocio, aí na hora que sai assim, aí afundou, aí alagou tudo NE, aí foram embora tudinho né pro fundo por isso que tem muito coisa lá NE caco de pote (Mariuza, maio/2015).

Além disso, Saquet discute o território-lugar-tempo lento, este último é indicado como uma forma de vida mais simples, sem tantas máquinas, regras, hierarquias e imposições, valorizando os espaços de estar juntos. Na indicação de Saquet, seriam os espaços de fazer artefato, das horas de recreação, sensibilidade e criatividade.

No entanto, vejo que o tempo lento na cultura Ka'apor também é o tempo das decisões políticas, da solução de conflitos. Recordo-me que durante uma alternância de estudo na aldeia Xié Pyhun Renda, em que eu me encontrava enquanto educadora formadora foi solicitado aos educadores não indígenas que interrompessem a programação de estudos porque era necessário fazer uma reunião com a comunidade.

Enquanto isso acontecia, restava-nos esperar. E assim passou a manhã, a tarde e adentrou a noite. Enquanto o problema em questão não foi solucionado, ou pelo menos debatido o suficiente, a reunião não terminou. Esse exemplo demonstra que, nos tempos lentos, não existe uma preocupação exacerbada com a produtividade, tão cara aos tempos rápidos, de produção para o mercado, para o lucro; no sistema capitalista não se pode admitir essa cultura de resolução dos problemas através do diálogo, de conversas sem previsão de acabar, sem hora marcada.

Essa lógica de solução de conflitos me parece mais eficiente, pois se algo não está bem, como posso fazer outra coisa? Como estudar e apreender se os madeireiros estão naquele momento invadindo seu território? Mas, na nossa lógica, inclusive acadêmica, em que somos movidos pelos

prazos, não podemos “perder tempo”: a reunião tem hora definida para começar e para terminar, por que depois já temos outra reunião de outro grupo de pesquisa, outra orientação de trabalho acadêmico, outra aula a preparar, infinitas outras atividades. Essa é nossa lógica, o nosso mundo moderno, e só paramos quando estamos doentes, estressados, estafados.

De outro modo é a lógica indígena, que segue o conceito, tão debatido atualmente, do Bem Viver, adotado como alternativa ao conceito de desenvolvimento sustentável, e que se ancora no modo de produção de vida tradicional. Para Mazzetto (2013, p.91), o Bem Viver é o resultado dos seguintes princípios:

Refere-se a uma relação sociedade-natureza em que prevaleça a noção de pertencimento e de relação afetiva com o lugar/ecossistema no qual se está inserido; reforça a noção de produzir a partir dos fluxos e ciclos dos ecossistemas e não contra eles; reforça o princípio da diversidade (ecológica e cultural), do diálogo de saberes e da democracia e gestão participativa.

A gestão participativa é um elemento da gestão Ka’apor, que retornaram recentemente a organização social e estrutural baseada no poder dos Tuxás, ou seja, formação de um conselho, pelo qual perpassam todas as decisões da comunidade. Esse conselho é formado por um sabedor da cultura, uma pessoa mais experiente; por um professor indígena, por um agente de saúde indígena, por um agente ambiental de monitoramento das fronteiras do território. Poderíamos comparar este conselho a uma mesa com quatro pernas, quatro sustentáculos de tomada de decisões. A partir do Conselho da aldeia, vai se constituir o conselho de gestão Ka’apor.

Figura 12 – Esquema do Conselho da Aldeia Ka’apor.



Fonte: Pesquisa de campo, maio de 2015.

3.3 CULTURA, IDENTIDADE, ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS KA'APOR

Segundo Denys Cuche (1999) as palavras tem uma história; neste sentido, o ato de nomear é, ao mesmo tempo, colocar o problema e de alguma maneira já resolvê-lo. Ao tentar entender o que é cultura pela arte de nomear verificaremos a arte de nomear ka'apor como traço cultural e linguístico apontado por Mendes de Andrade (2009) ao descrever o ritual de nomeação:

A criança é apresentada ao mundo como um potencial Mair, quando essa intenção é feita publicamente (no ritual), é na perspectiva de que venha a se tornar de fato. Após o nascimento, a criança permanece durante um período em fase de crescimento espiritual, nesse momento encontra-se “adormecida”; período que pode durar seis meses ou mais. E quando recebe um nome, “desperta” para a vida. Essa etapa de sua vida pode representar o fim de uma etapa iniciada no nascimento, a couvade, quando o homem encontra-se na condição de “morto” para uma fase, ou momento, em que na nominação ele renasce (Mendes de Andrade, 2009, p.100).

O rito de nomeação ka'apor, traduzido por batizado, é carregado de simbologia durante todo o ritual. Traz a marca da escolha do nome, pois é a partir desse momento, como indica Mendes de Andrade (2009), que ele desperta para vida. Esta escolha leva em consideração características físicas e “emocionais” da criança. Indica, portanto, um nome que representa o momento presente. Se for característica física, por exemplo, se tiver pernas longas, poderá ter o nome de um animal com essas características; por outro lado se for característica emocional, caso seja uma criança muito inquieta, receberia um nome que represente o barulho, indicando uma potencialidade futura da personalidade.

O ritual segue as etapas de preparação e de execução. Durante a preparação o pai da criança primeiro espera um sinal, que pode ser um sonho, indicando que já é tempo de batizar a criança, quando isso ocorre, ele não fala para ninguém, mas sai para o mato a fim de coletar a madeira para a construção do local da festa, recolher as penas para fabricação dos adornos, retirar o cajuí ou caju para fazer o cauim (bebida fermentada que será servida aos convidados) e providenciar a comida. A comunidade fica sabendo que vai ter batizado quando o pai começa a construir a casa para festa.

Na execução, primeiro os convidados bebem o cauim, bebem e dançam a noite inteira. No outro dia, pela manhã, quando levantam, o padrinho pega a criança e dança com ela nos braços de um lado ao outro da casa construída para o ritual; depois de dançar com a criança ele entrega ao pai que, em voz alta, diz o nome da criança. A imagens 10 e 11 referem-se a uma representação do

ritual do batismo, realizada pelos professores Ka'apor durante uma formação de professores em 2013. Cabe ressaltar que este ritual traz em si uma vasta carga simbólica. Castoriadis (1982) afirma que captar o simbolismo de uma sociedade é captar as significações que carrega.

Fotografia 10 – Representação do ritual de nomeação (1).



Fonte: Evilania Bento da Cunha, 2013.

Fotografia 11 – Representação do ritual de nomeação (2).



Fonte: Evilania Bento da Cunha, 2013.

Ao abordar sobre o território ka'apor, é necessário adentrar o conceito de cultura para, minimamente, compreender o sentido atribuído ao Território. Para Cuhe (1999) a ideia alemã de cultura vai ser relacionada com o conceito de nação. “A cultura vem da alma, do gênio de um povo.” A ideia de cultura construída pela Alemanha é um conjunto de conquistas artísticas,

intelectuais e morais que constituem o patrimônio de uma nação. Já o conceito francês traz a ideia de unidade do gênero humano. A cultura enquanto conceito científico passa por teóricos como Taylor e Frans Boas. Este último pensa a etnologia como uma ciência de observação direta, desenvolve o relativismo cultural, no qual cada cultura é única.

Assim, para Boas (apud CUCHE 1999), cada cultura é dotada de um estilo particular que se apresenta pela língua, crenças, costumes, arte. O etnólogo teria como tarefa mostrar o vínculo entre o indivíduo e sua cultura. É com base nessa premissa que entendemos os territórios tradicionais pertencentes a um povo, a uma nação.

Contudo, é necessária a veiculação dos saberes indígenas, do seu reconhecimento pelo universo acadêmico/científico e a produção do conhecimento em língua “materna” como elemento de fortalecimento da cultura. Existem propriedades da linguagem ensinada e apreendida, para que um grupo transmita a cultura, os costumes e a própria linguagem pela via de transmissão oral.

Segundo Mendes de Andrade (2009) a sociedades ka’apor tem revelado que o aprender fazendo tem se constituído em um dos princípios orientadores do aprender cotidiano nesta sociedade. Basta que se conheçam os processos e técnicas estabelecidas por esta sociedade no que se refere à produção de seus artefatos, indumentárias, adornos, utensílios diversos e instrumentos musicais; elementos essenciais de uso em atividades de subsistência, doméstico, pessoal e ritual.

Segundo Hobsbawm (2013), a cultura sofre um processo de transformação na era global, as trocas encadeadas pelas tecnologias são inevitáveis mesmo em sociedades autóctones. Ele aponta um exemplo de uma etnia do Equador que era fabricante de tecidos e que se tornou muito rica com a venda de seu produto, e em consequência dessas trocas puderam ter acesso aos bens de consumo modernos, como automóveis, celulares dentre outros equipamentos.

Contudo, continuavam a vestir suas vestimentas tradicionais, a usar suas tranças nos cabelos. Isso por que se a globalização de um lado destrói as culturas regionais, de outro lado pode gerar uma combinação de elementos. Nesse sentido, preferimos a ideia que esse povo tem sua cultura em contato, e não a ideia de aculturação. A cultura pode ser transformada, ressignificada com os elementos que determinado povo escolher.

A identidade de um povo passa também pelas identidades pessoais. Stuart Hall (2006) vai dizer que a identidade está sempre em processo, não existe identidade formada, ou sujeito que tenha nascido com uma identidade X ou Y, as identidades são construções, então poderíamos dizer que existem identificações, e não identidade. Essa interpretação justifica por que as culturas indígenas

não são as mesmas desde o primeiro contato com os colonizadores, como a identidade do colonizador também não é a mesma.

“As nações modernas são todas híbridos culturais”. Para Hall (2006), essa frase quer desconstruir a ideia que existe uma única cultura, uma única etnia. Quando se fala em Estado-Nação, ao contrário, muitas vezes são subjugadas as diferenças para sobressaltar a unidade, ou a ideia de um único povo.

3.4 A MEMÓRIA DO ITARENDÁ: RESIGNIFICANDO NOVAS TERRITORIALIDADES

A memória do Itarendá foi despertada a partir dos constantes conflitos territoriais, pois a primeira decisão de saída da sua aldeia para a criação de novas aldeias nas áreas de maior entrada de madeireiros foi uma estratégia de enfrentamento e ocupação do espaço em disputa. O Itarendá era a aldeia da fartura como nos aponta o relato de dona Filomena, mas da distância de tudo, do centro urbano, do centro das decisões e do centro da exploração.

Lá no Itarená, nós tava morando lá é difícil pra nós né, é difícil porque não tem transporte, tem que esperar voadeira, com paciência tem que esperar pessoa, aí tem que lá chamar, aí às vezes a gente espera, a FUNAI é a mesma coisa tem que avisar lá por Belém, aí transporte num veio nem combustível, não depois de amanhã chega, a distância também, o gurupi é longe, como vai buscar, tem que esperar combustível, tem que esperar transporte, aí outro dia não chegou, a gente querendo vender farinha, querendo transportar uma coisa aí tá difícil, briguei muito com a FUNAI, porque tá difícil, tu tá trabalhando com nós mas não tem óleo (Petronio, maio/2015).

Fotografia 12 – Rio do Itarendá.



Fonte: Raimunda Benedita Cristina Caldas, 2001.

Fotografia 13 – Chegada ao Itarendá.



Fonte: Raimunda Benedita Cristina Caldas, 2001.

A lembrança do Itarendá como o lugar da prosperidade, onde se encontrava muita caça; da harmonia, onde todos eram felizes e não tinham contato com os não indígenas; não sabiam que existia um mundo muito grande aqui fora (e talvez fosse bom que continuassem sem saber), se transformou num imaginário coletivo. Pois segundo Maffesoli (2001), só existe imaginário coletivo, o imaginário é o estado de espírito de um grupo.

Fotografia 14 – Caminho para chegar a aldeia Itarendá.



Fonte: Raimunda Benedita Cristina Caldas, 2001.

A memória do Itarendá consolida-se dentro do imaginário coletivo. A existência dessa aldeia e tudo que foi vivido lá é um elemento de força para continuar lutando por uma Terra sem invasores, com fartura, onde as crianças possam crescer livres de perseguição. E, ainda, uma vez deixado o lugar considerado da harmonia com a natureza, estão impelidos a irem a qualquer parte dentro do seu Território para terem de volta o equilíbrio. Um equilíbrio do cotidiano com toda contradição, da aldeia isolada à fartura de caça e peixe, da água abundante do rio à separação dos outros lugares que esse mesmo rio provoca.

Fotografia 15 – Criança ka'apor na sua casa.



Fonte: Raimunda Benedita Cristina Caldas, 2001.

Pode-se, ainda, atribuir ao imaginário Ka'apor à sua chegada no atual Território, reconhecido e demarcado como Terra Indígena Alto Turiaçu. De acordo com Valdemar, uma das principais lideranças durante o movimento de saída do Itarendá para o Xié, estudante do Ciclo Básico de Habilidades (CBH), em relato durante aulas ministradas sobre o conteúdo Migração, eles viviam todos juntos no Xingu. Eram muitos índios e um dia eles saíram para caçar. Quando retornaram, a caça não foi suficiente para todos comerem, eles brigaram e os que comeram ficaram na terra e os que não comeram foram embora. Eles andaram muito e esse grupo se separou mais uma vez: uma parte do grupo atravessou o rio Amazonas e a outra o rio Gurupi chegando no Maranhão, foi assim que os Ka'apor chegaram na T. I. Alto Turiaçu. Contudo, Andrade (2009) já havia relatado sobre a vinda dos Ka'apor da região do Xingu, indicando estudos etnográficos que sustenta essa hipótese. Assim, o relato de seu Valdemar tanto pode vir da memória de seus antepassados como do contato com pesquisadores.

Fotografia 16 – Crianças do Itarendá com a linguista Raimunda B. C. Caldas.



Fonte: Raimunda Benedita Cristina Caldas, 2001.

A memória, no estudo de Maurice Halbwachs (1990), está relacionada a eventos de um grupo, o autor distingue a memória coletiva da história, na medida em que a história registra fatos presentes na memória coletiva ou individual, esses fatos são postos como em atos podendo sugerir um corte entre um fato e outro. Na memória coletiva, no entanto, há uma continuidade das lembranças não havendo “linhas de separação nitidamente traçadas” (p. 84). Na memória coletiva temos um grupo visto de dentro representando um quadro de si mesmo sem interrupções.

A memória coletiva dos Ka’apor aponta para a relação entre território e preservação da floresta, de modo que o movimento migratório ou de deslocamento tem como objetivo a defesa da mata. Como o território precisa estar resguardado para atingir esse objetivo, podemos inferir que a memória coletiva é produtora do território. Por outro lado, o território traduz relações de poder que configuram divisões espaciais, sendo fruto de relações materiais e simbólicas efetivadas pelos grupos nas disputas pela apropriação deste (FLAVIO, 2013).

A memória individual encontra-se na interface do coletivo, unindo diferentes grupos de uma sociedade em uma só memória, que serão tantas quantos os grupos dentro da sociedade. Ainda segundo Flavio (2013), a memória suporta as percepções e representações dos homens acerca do mundo em que vivem e através da memória há um re-conhecimento do passado que organiza-se como representação, comunicando ao presente continuidades e rupturas que marcam o tempo-espaço do passado ao presente.

Dessa forma, o espaço, o tempo e as relações territoriais interferem na memória. Esses elementos têm seus conteúdos reconstruídos, cujas imagens e ideias são interpretadas pelos grupos, na medida em que são modelados e que levam em consideração as relações políticas e de poder estabelecidas no processo de apropriação espacial.

O projeto de educação Ka'apor, por exemplo, desperta memórias adormecidas no bojo de parentes que nem se conheciam. Através da Educação Escolar Ka'apor, desabrocham elementos do imaginário como as cantorias, provocando nos jovens participantes do projeto o interesse e aprofundamento da cultura, gerando novas imagens e ressignificando antigas imagens.

Fotografia 17 – Início das aulas com estudantes Ka'apor do Projeto de Educação Ka'apor.



Fonte: Antonio Marcos Silva Pereira, 2013.

4 ANÁLISE DOS RELATOS ORAIS

No primeiro momento, elaborei um quadro com as famílias que moravam no Itarendá, indicando o local onde essas famílias habitam hoje, a fim de escolher os interlocutores nas três comunidades estudadas. O quadro foi construído em janeiro de 2014 com informações de Mariuza Ka'apor. No entanto, desde outubro de 2013 ocorria um processo semelhante de reterritorialização com a construção do Centro de Saberes Ka'apor – e aldeia I'puy rendá. Naquele momento a família de Mariuza e Osmar estavam no I'puy rendá de forma transitória, pois esperava-se que esta comunidade fosse constituída por famílias que viessem das comunidades já existentes, e que a habitassem temporariamente, de forma que o Centro de Saberes estivesse sempre ocupado, num rodízio co-participativo. Contudo, as famílias de Osmar e Mariuza se estabeleceram como habitantes dessa nova comunidade. Esse foi o início de um processo de reorganização territorial de gestão e monitoramento da T. I. Alto Turiaçu.

Com base nas informações de Mariuza, é possível identificar o núcleo familiar que morava no Itarendá e, também, a nova aldeia para a qual esta família se mudou (Quadro 3). Estas informações serviram para ajudar na escolha dos entrevistados.

Quadro 3 – Famílias que habitavam no Itarendá antes de migrarem para as novas aldeias.

| NOVA ALDEIA | NÚCLEO FAMILIAR | OBSERVAÇÕES |
|-----------------|--|---|
| XIÉ | Mati – Filomena -Salomão -Genesio -Iranete -Iratui | Mati veio do Zé Gurupi para o Itarendá e lá se casou; |
| XIÉ | Teka – Joanahi - Nokin -Piripi | Irmão de Xoi |
| ITARENDA XIÉ | DARIA – CAETANO (1ºmarido) -VALDEMAR -COELHO -HERINO DARIA – TEON (2ºmarido) -MARIUZA -MARINALVA(Falecida) | |
| XIÉ | TEON – LISETE/Tututa (Tembé) -OSMAR -,MA'E WAPIRAN -MA'E YAHU -MA'E WAPUKU -MATA | |

| | | | |
|-----------|---|---|--|
| | -KIRIRI -PUTIRI PIHUN -INÊS | | |
| TURIZINHO | Xoi – Waia Potiry -Irikiwa -Irikiwahu | | |
| TURIZINHO | Petrônio – Iray -Kixiran -Awaxi -Odeir -Awaxiró -Awaxiakire -Xuxuri -Xuxuran -Turué -Quintino -Irakadju | | |
| PARAKUY | Xay – Nexin -Oquire -Ximin -Otai -Mirixan -Taera | Maria Lucia -Kauassu -Kauassupotiry -Iatahu -Tintin -Tintinran -Arwin -Katé -Kataua | |

Fonte: Mariuza Ka'apor, janeiro de 2014.

Após a criação das três aldeias, Xié Pyhun rendá, Parakuy rendá e Turizinho, no início do ano 2000, para combater a invasão do território, tem-se iniciado um processo de articulação para a criação de outras aldeias nas áreas de fragilidade e entrada de madeireiros. Em 2014, oito novas comunidades foram criadas com o princípio de estabelecer uma barreira frente à exploração ilegal de madeira nas fronteiras limítrofes da terra indígena (Figura 12). Há 15 anos, aproximadamente, um despertar para o monitoramento territorial tem sido fortalecido, a partir das assembleias, nas diversas áreas de atuação dos Ka'apor, desembocando na construção do Centro de Saberes.

Figura 13 – Oito novas aldeias criadas a partir de 2014.



Fonte: Apresentação durante formação de novos educadores, maio de 2015, em Zé Doca/MA.

Esta comunidade, I'puy renda, que abriga o Ka'a usak há ta – Centro de Saberes – é a primeira comunidade criada dentro dessa nova estrutura que ramifica os polos de proteção para evitar a entrada de madeireiros. As famílias que compõem esta comunidade vieram do Xie Pyhun rendá e, anteriormente, do Itarendá. Por isso, a escolha dos interlocutores levou em consideração os seguintes critérios: i. Que tivessem vivido no Itarendá nas diversas fases da vida, infância, juventude ou vida adulta; ii. A questão de gênero; e, iii. A atuação política na comunidade (Quadro 4).

Quadro 4 – Interlocutores e suas comunidades.

| Comunidade de origem | Comunidade atual | Nome | Data Nasc. | Atuação política |
|----------------------|------------------|----------|------------|------------------------|
| Itarenda/Xié | Turizinho | Petrônio | 20/09/1955 | Conselho da comunidade |
| Itarenda/Xié | Turizinho | Quintino | 20/07/1978 | Conselho gestor |
| Itarenda/Xié | Xié/Turizinho | Filomena | 31/05/1960 | Sabedora de cultura |
| Itarenda/Xié | I'puy renda | Mariuza | 01/05/1970 | Conselho gestor |
| Itarenda/Xié | I'puy renda | Osmar | 02/03/1982 | Conselho gestor |
| Itarenda/Xié | I'puy renda | Teon | 09/09/1946 | Sabedor de cultura |

Fonte: Trabalho de campo, maio de 2015.

Na escolha dos interlocutores, identifiquei que as novas lideranças, como Osmar, Quintino e Irakadju, viveram a infância e juventude no Itarendá, e foi a partir deles, e de suas colocações durante a atividade de história de vida, que iniciaram os questionamentos que deram origem a esta pesquisa. Assim, os três foram, desde o princípio, os interlocutores fundamentais. O senhor Petrônio também já constituía o grupo do Turizinho, por ter sido o criador dessa comunidade e um dos pioneiros a ter saído do Itarendá, além de ser do grupo dos sábios da cultura. Já a senhora Filomena foi um achado, pois com a exclusão do Xié como uma das comunidades a ser pesquisada, eu perderia sua narrativa. Mas, por motivo de saúde ela estava em processo de mudança para o Turizinho. Ao iniciar o trabalho de campo, em maio de 2015, e me deparar com essa realidade, fiz a sua inclusão imediata.

Quanto ao grupo do I'puy renda, como a comunidade é pequena, já tínhamos o Osmar, a Mariuza por ser uma liderança mulher, que concluiu o magistério indígena, diretora da escola, membro do Conselho Gestor Ka'apor, e o senhor Teon, que foi escolhido por ser um sabedor da cultura. Dessa forma, temos um equilíbrio das condições esperadas dos interlocutores, ou seja, faixa etária e gênero.

As entrevistas buscaram elementos que indicassem no espaço e no tempo a territorialização, desterritorialização e reterritorialização dos Ka'apor nas comunidades citadas. As narrativas advindas desse contato nos levaram ao movimento que Geertz apud Malighetti (2010) denomina como dupla temporalidade do estar "lá" e do estar "aqui", mas esse estado de "lá" e "aqui" ocorre tanto na vivência do campo, como na vivência do "escritório", ou seja, o trabalho de escrita e transcrições. Para Thompson (1992) algumas das qualidades de um bom entrevistador são o interesse e o respeito pelos outros enquanto pessoas, a flexibilidade nas reações e a disposição de escutar. A entrevista não é um diálogo, é uma conversa, o importante é conduzir o interlocutor a narrar.

O itinerário na busca pelos relatos orais da saída do Itarendá e as novas territorialidades formadas com a criação de outras aldeias foi um processo longo, de várias tentativas e de muitas esperas. Isso aconteceu por motivos pessoais e pela própria dinâmica indígena, nesse caso Ka'apor.

Como já relatei anteriormente, o tempo indígena difere de nosso tempo, que é todo sistematizado e cortado por várias atividades. O meu tempo era assim, com muitas coisas a fazer. Por outro lado, para eu conseguir entrar nas aldeias precisava ir de carona com os professores do Projeto de Educação Ka'apor durante o período de estudo na alternância, que também foi dificultada pela falta de compromisso da Secretaria de Estado de Educação (SEDUC/MA).

Nesse período ainda aconteceu o assassinato de Eusébio, uma liderança que era do grupo de agente cidadão Ka'apor, que monitora as fronteiras do seu território. Esse fato gerou muita instabilidade; algumas aldeias que haviam sido criadas com objetivo de proteção territorial foram abandonadas, a situação era de desolação, as lideranças ficaram nas suas aldeias com receio de serem as próximas vítimas na luta pelo território. Durante as entrevistas e em conversas com os Ka'apor, o assunto era a morte de Eusébio:

Aí outro parente foi assassinado pelo nosso território, né, não foi por outra coisa não (Mariuza, maio/2015).

Aí juntemo o pessoal lá do Ximborenda também, O PAI DO EUSEBIO, esse que morreu agora, era cacique também, ai chamei ele, aí juntemo lá, lá no Araçatiwa (Petrônio, maio/2015).

Mariuza dá muita ênfase no seu relato à questão da luta pelo território e a resistência que eles têm feito. Ao chegar, a Zé Doca em maio de 2015, as primeiras entrevistas que fiz foram com Mariuza e Osmar, moradores do Centro de Saberes (I'puy renda), pois sabíamos que eu poderia não conseguir entrar nesta aldeia, o que realmente aconteceu. Somente em outubro de 2015 consegui entrevistar o Sr. Teon, porque, coincidentemente, ele veio a Zé Doca para tratamento de saúde, depois que a alternância de estudo foi cancelada, mais uma vez, por ameaças de madeireiros e falta de repasse da SEDUC/MA para o deslocamento dos estudantes e educadores.

Quando eu me desloquei para Zé Doca, em maio, eu não tinha um planejamento de quando iria entrar em cada aldeia; viajei com a intenção de ir para o Centro de Saberes (I'puy renda) e o Turizinho, de acordo com as oportunidades, e foi assim que aconteceu.

Foi uma experiência marcante de perceber a dinamicidade que eles vivem, no caso as lideranças, o movimento de organizar entradas e saídas nas aldeias, a gestão de saúde, a gestão da Coordenação Técnica Local – CTL¹⁸, a gestão de educação, demandas, problemas, soluções – isso na cidade – mas, pude perceber também a dinâmica e o dia-a-dia da aldeia, a rotina, a continuidade de um fazer que se repete, mas que é novo.

¹⁸ CTL – Núcleo Regional da FUNAI.

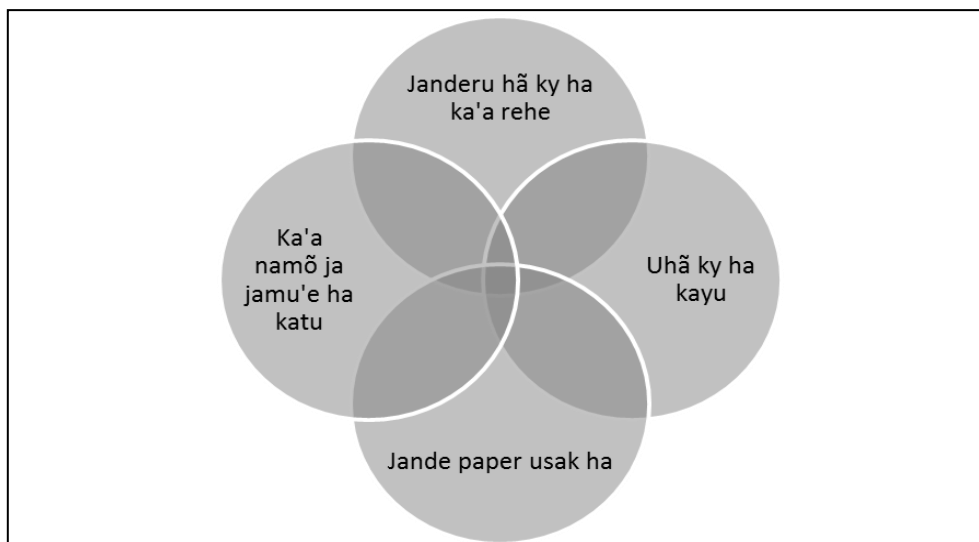
Cheguei a Zé Doca pela madrugada do dia 21 de maio de 2015 e fui acolhida pela educadora de etnomatemática, Estelita Barros, e seu marido, Claudemir Souza Carvalho, que é motorista na Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI). Eu já havia trabalhado junto com Estelita, dessa forma, como não consegui me comunicar com José Andrade para saber se poderia me hospedar na casa de apoio dos Ka'apor, fui para casa dela.

Por volta das nove horas da manhã fui até a casa de apoio e encontramos o José Andrade. Conversamos sobre as dificuldades com transporte e financiamento, o que inviabilizava, inclusive, a ação de monitoramento; eles estavam pegando carona no carro da saúde, aproveitando o fluxo de entrada e saída de doentes para locomover, também, as lideranças. Ele me informou que Mariuza se encontrava no polo de saúde acompanhando a filha, que estava grávida e veio para fazer exames. Ao conversar com Mariuza, vi a possibilidade de ir para o Centro de Saberes na segunda-feira (25/05/15), pegando carona no carro da saúde, o que não aconteceu porque as vagas já estavam comprometidas para trazer, na volta, lideranças para participarem de reunião da comissão gestora.

Na tarde do dia 21, chegariam, também, os educadores não indígenas para o preenchimento de contrato com a SEDUC/MA. Dessa forma, houve um fluxo intenso na casa de apoio com a entrada de professores novos na equipe. No dia 22, houve uma reunião com os professores sobre o Projeto de Educação Ka'apor, na qual foi apresentada a forma de organização que os Ka'apor têm hoje: Jander há ky há ka'a rehe = Gestão Territorial – nossa floresta, nosso plano de vida; Jander paper usuk ha = Espaço de Direitos, Benefício Social, Coordenação Técnica Local; Uhã ky há katu = Saúde; e Ka'a namõ já jumu'e há katu = Projeto de Educação.

Vale salientar que esse organograma foi se construindo durante as assembleias. Em 2012, eu só tinha conhecimento do Projeto de Educação Ka'apor; em janeiro de 2013 participei de uma ação de ocupação na Secretaria Estadual de Saúde, em São Luís. Nessa época, um Ka'apor passou a integrar a equipe de gestão de saúde e, recentemente, foi contratado como intérprete. Somente este povo no estado do Maranhão alcançou ter um indígena contratado e compondo a equipe de saúde; tal iniciativa é importante, pois os Ka'apor são falantes monolíngues, na sua maioria, além disso, conseguiram ampliar para três o número de equipes multidisciplinares de saúde. Abaixo apresentamos a forma de organização social atual dos Ka'apor, ou seja, gestão territorial, direito social, educação e saúde.

Figura 14 – Esquema da Organização Social dos Ka'apor.



Fonte: Trabalho de campo, maio de 2015.

Foi importante perceber como no pouco mais de um ano no qual eu estive ausente das atividades na educação Ka'apor e do seu cotidiano houve uma reorganização das comunidades com os conselhos das aldeias e, conseqüentemente, o conselho gestor, com muitos avanços no que diz respeito à autonomia, empoderamento e sustentabilidade.

Ainda em Zé Doca, seja na casa de apoio ou na casa de saúde, consegui entrevistar Mariuza, Osmar, Quintino e Teon (os dois últimos só no meu retorno no mês de outubro), e na aldeia Turizinho entrevistei Filomena e Petrônio.

A primeira entrevista no Turizinho foi com Sr. Petrônio, no dia 30 de maio de 2015, na sala de aula, com relativo silêncio, com o auxílio técnico de Irakadju, que fez a gravação. Não foi preciso tradução porque o Sr. Petrônio falou em português. Já com dona Filomena, a entrevista foi na casa de seu Petrônio, onde ela estava hospedada, no dia 31 de maio de 2015. Como ela estava doente, achei melhor ir ao seu encontro. No decorrer da gravação, houve alguns problemas que só percebi no momento de fazer a transcrição das narrativas, o que fez com que sua fala fosse reduzida, pelo menos no português.

O ambiente da entrevista era a casa, com muitas pessoas que saíam e entravam, que nos olhavam, que interferiam, de vez em quando, na fala de dona Filomena. O marido dela, por exemplo, o senhor Mati, a todo o momento atropelava a fala da esposa, opinando o tempo inteiro, e ela respondia, em alguns momentos revidando o que ele falava. Isso tudo na língua ka'apor. Percebi que, na tradução, Irakadju fez um resumo da fala de dona Filomena. Por isso, acredito que o material que tenho seria riquíssimo para os estudos linguísticos.

As entrevistas de Mariuza e Osmar também foram realizadas em maio de 2015, em Zé Doca, pela impossibilidade de ir até o Centro de Saberes naquele momento. Embora tenha buscado um ambiente apropriado, a entrada de funcionários da saúde na sala era inevitável, afinal, estávamos no local destinado ao tratamento da comunidade. Já na casa de apoio onde conversei com Osmar, buscamos a área externa, por ser mais ventilado. Porém, para Osmar aquele lugar era um lugar de passagem, de modo que aquela conversa era o seu último compromisso antes de retornar para a aldeia.

4.1 A SAÍDA DO ITARENDÁ

A saída do Itarendá foi o início de todas as conversas. A hipótese inicial da pesquisa era de que a abertura das novas aldeias se deu por causa da invasão dos madeireiros e buscávamos entender a ressignificação dos novos lugares, o que eles tinham levado da antiga aldeia e o que precisou de uma adaptação, ou dar um novo significado, por não ser um objeto reconhecido anteriormente.

No entanto, observamos nas falas dos mais velhos, Filomena, Teon e Petronio, que, mesmo antes da presença dos madeireiros, a mudança de aldeia era natural, e estava condicionada à morte de um parente. Somente após o contato com os madeireiros, essa tradição de mudar-se foi sendo perdida. Outro movimento, então, é iniciado, com a mudança em vista da ocupação e proteção do território em disputa com os madeireiros. Nesse sentido, perde-se um fluxo de deslocamento natural e cultural por ocasião do sepultamento de um ente querido, e é inserida outra motivação para o deslocamento, que passa a ser decorrente de um conflito territorial.

Ela falou que ela nasceu no Jararaca, ela nasceu no Jararaca e era miudinha, era criança nessa época, ela é filha do pai do pai, eles são irmãos aí ele faleceu o pai do pai, aí o pai também nasceu, aí eles foram pra primeira aldeia que fizeram na beira do Itarendá, esse não é Itarendá ainda (Filomena, maio/2015).

Primeiro nós morava no Itarendá, lá eu nasci. Aí nós criou lá mesmo no Itarendá, aí passou o tempo, aí nós moremos pra cima do igarapé do Itarendá, primeiro né, lá né, aí depois de novo né, aí parece que 18 anos né, aí nós moremos mais pra cima de novo. Passemos 6 anos lá também né, papai tá vivo ainda, aí lá que papai morreu aí depois de novo nós voltamos de novo mais pra baixo, de novo nós ficamos parece que 4 anos lá de novo... Aí mudei de novo sozinho eu tava casado com a mãe de Mariuza né, lá na beira do rio parece que passei 5 anos também lá. Só nós mesmo, mas o tio da Daria morava lá no Itarená mesmo, aí de lá que fomos morar pra lá. Eu morava com a Daria aí morreu, só um mês (depois) aí eu morar com essa daí Tembê (Teon, outubro/2015).

Aí meu pai morreu, morreu meu pai aí ele foi pra o Itarená. (Petronio, maio/2015).

A explicação para os deslocamentos por ocasião da morte de um parente é do próprio Teon:

Por que índio é assim mesmo não sei porque. Por que quando uma pessoa morre né, por que meu avô morreu aí mudou, aí morreu de novo aí volta pra trás de novo é assim né! Só por causa disso aí. Não sei por que, diz que tem medo né, diz que o espírito da gente vai matar a gente sei que papai tava contando a gente que tava mudando assim né, não era por causa do madeireiro não, era só mudando assim. Agora morreu lá no Xié e não mudou não, o seu Xai também morreu a sogra dele lá no Parakuí e não mudou (Teon, outubro/2015).

O senhor Teon faz uma narração com detalhes, inclusive o tempo que ficou em cada aldeia até chegar à localização da aldeia Itarendá. Na verdade, o Itarendá foi habitado, desabitado e habitado novamente. Percebe-se, pois, que a mudança de uma aldeia para outra se dá num

movimento cíclico, e a saída não é para um lugar longe, talvez por que enquanto se prepara uma nova roça, a comunidade continua consumindo a roça da antiga aldeia.

Aí depois nós voltou o pessoal tava fazendo farinha pra nós, aí a FUNAI pegou a gente de novo aí foi, primeiro levamos dois sacos de farinha, aí acabou aí nós voltamos de novo, lá não tinha nem a roça ainda (Teon, outubro/2015).

O senhor Petrônio, ao relatar como tinha acontecido a primeira organização de saída do Itarendá, cita a liderança que era o pai de Euzébio e, com penar, diz, "*esse que morreu agora*". Osmar também relata a mudança como ação de defesa. Durante esse período no qual estive com eles, sentia-se claramente a dor da morte de Eusébio. Eles estavam começando a retornar a rotina das reuniões e como já fazia algum tempo que não nos víamos – a última vez que colaborei como educadora do projeto de educação foi em janeiro de 2014 – todos com quem eu me encontrava perguntavam se eu sabia o que tinha acontecido a Eusébio.

Não era pra nós sair do Itarená pra nós ir pra lá, né, até hoje a gente não quer mais a venda da madeira e eu passei uns dez anos lá no Xié, eu passei dez anos, eu não queria sair do Xié, hoje eu to aqui pra o Centro de novo né, eu falo pros parente nós tá fazendo essa aldeia pra evitar dos madeireiros entrar dentro de nossa área (Osmar, maio/2015).

Durante todas as narrativas, observa-se o advérbio de lugar "lá", como indicação de uma aldeia que o narrador tenha vivido certa experiência. Foi "lá" o lócus dos acontecimentos, das decisões, dos encontros, mas também dos desencontros, esse "lá" conota uma gama de simbologia, pois ao mesmo tempo em que trata do lugar do pertencimento, trata do lugar da obrigação: "*Não era pra nós sair do Itarená pra nós ir pra lá*". E porque foram? Porque era a defesa do território, da autonomia, do bem viver.

Dona Filomena, quando relata sobre onde nasceu e como chegou ao Itarendá, e depois ao Xié, reforça que o processo de reterritorialização no território não se dava apenas para fugir ou enfrentar os madeireiros, mas outra razão para eles mudarem e criarem novas aldeias era quando

morria um parente. Eles abandonavam as casas e erguiam em outro lugar, foi assim também que eles chegaram ao Itarendá.

Porque antes minha mãe tava barriguda, né, eu né, aí meu pai roçar logo no cabeceira do Itarená, meu pai pensou assim eu vou, se minha filho nascer, se for homem eu vou criar ele lá pra dentro do mato mesmo, lá tem muito jabuti, lá tem muito a caça aí minha filho fica homem ser homem pra crescer rápido pra me ajudar a trabalhar comigo aí ele pensou, aí fizeram farinha, ajuntaram jabuti, muito de jabuti, aí fizeram chiqueiro, grande chiqueiro, fizeram muita farinha também na hora que nascer minha mãe vai tomar mingau (Petrônio, maio/2015).

O diferencial da saída do Itarendá foi a morte da floresta, as invasões dos madeireiros impulsionaram a saída de todas as famílias, deixando para trás a antiga aldeia. Hoje eles já não abandonam a aldeia quando morre alguém, como nos falou Filomena, Teon e Petrônio.

A narrativa de Sr. Petrônio traz a memória da história de sua vida e dos acontecimentos sobre o seu nascimento: os preparativos em torno da alimentação e do cuidado com o local. A preocupação do pai de Petrônio, inclusive, era de criar seu filho dentro do mato. Esta fala pode sugerir um retorno dos ka'apor ao significado dessa etnia, ou seja, “morador da floresta”. Contudo, fico me perguntando por que o pai de Petrônio desejava esse retorno para a mata, já que ele era uma liderança que dominava o português?

Aí eu não sou cacique ainda, aí o disse é melhor você ficar chefe de posto, o cacique falando assim: “tu vai tomar de conta de teu parente, no posto Canindé”, tinha o Lupecio que tava tomando de conta era o nosso chefe, aí Lupecio falou pra mim: “agora tu vai ficar no lugar do teu padrinho TÁ muito velho JÁ, assim e SURdo também, não escuta mais, carai fala pra ele que ele não fala não, num escuta não”, aí Lupecio: “tu que sabe um pouquinho português, é melhor tu ficar no lugar dele”, aí fiquei cacique né, me colocaram aí TODO mundo acreditava, todo mundo QUER né, “aí é melhor senhor mesmo, é melhor senhor mesmo”, minha parente fala assim: “tu que é

melhor teu pai era cacique, teu padrinho era cacique agora que ele tá velho tu fica no lugar de teu PAI, teu padrinho também”, tá bom aí fiquei né, aí Lupecio falou pra mim: “é melhor tu vai ficar lá na aldeia, tu não pode ficar aqui no posto não, o posto não é vocês não”.

O relato acima confirma que o fato de falar português é um dos critérios para ser cacique, mas também conota o tom da fala do técnico da FUNAI, sua indicação e sua resistência para atender os ka'apor no Pará, sugerindo que aquele posto de atendimento da FUNAI não é o lugar dos ka'apor. Porém, Petrônio faz questão de reforçar que a indicação da FUNAI foi confirmada pela comunidade com três frases que se confirmam e reforçam a intenção da comunidade, apoiando a indicação do Sr. Petrônio como cacique.

A ênfase na palavra “todo mundo” e “quer” é mais um indicador reforçador de sua liderança, além do destaque para o pai. Embora não o tenha conhecido, quando se reporta ao seu pai é como se tivesse convivido com ele. Como nos lembra Halbwachs (1990), a memória é coletiva e não individual e, pelo relato de Petrônio, as memórias sobre seu pai eram muitas, o que se explica, provavelmente, pelas histórias contadas por seu padrinho, sua mãe, e os mais velhos que conheceram seu pai.

Um fato percebido é a continuidade da narração, pois a proposta era falar sobre onde tinha nascido e como era a vida no Itarendá. Com isso, há um relato da vida de momentos fortes, como o nascimento, a ida para o Pará a fim de “amansar” os Parakanã, o retorno para a aldeia da mãe, a viagem para o Turi, o casamento, o nascimento dos filhos, a nomeação de cacique, a saída do Itarendá, a vinda para o Turizinho, tudo permeado de personagens. Na medida em que estes personagens aparecem, suas falas são realçadas e sua história de vida torna-se uma narrativa preta de gestos e falas registradas na memória.

Le Goff (2003) apresenta a memória coletiva como um instrumento das etnias que não dominam a escrita, mas preservam, ao longo da história, os mitos de origem, conforme já vimos nos relatos do senhor Teon, sobre o medo dos defuntos como a causa dos deslocamentos, e na fala do senhor Petrônio, sobre a mãe d'água na região do Turi. Estas memórias sustentam a cultura na continuidade das gerações.

O irmão de papai era minha padrinho o pai desse Filomena que tá aí, né, aí ele mudou, porque o irmão dele morreu, o meu pai né, então eu vou pra lá, onde meu irmão tá roçando eu vou pra lá, num vou ficar aqui não, eu vou pra lá o filho de meu irmão pra criar pra lá, aqui tem muita gripe (...) posto lá do jararaca, muita gripe se não ele vai morrer, bebezinho, já morreu meu irmão, então, aí saiu tudinho com a turma dele aí ele ficou no lugar dele cacique, né minha padrinho aí saiu tudinho pra lá [como era o nome dele?] Xapo mirá, aí eles formaram lá o Itarendá, até que rapaizinho esse moleque aqui, aí meu padrasto também mudou, pensou: "não, eu vou fazer outra minha aldeia", aí morou lá perto do Gurupi, pertinho do fizeram outra aldeia, lá chamada aba de mucuro que chama outra aldeia lá, aí meu padrasto plantou manga lá também aí chamado mangueira, aldeia do mangueira que eles chama pra ali, aí me criou lá (Petrônio, maio/2015).

Ao reportar-se a todas as aldeias que ficaram no passado, indicando uma condição de lugar, vemos que as narrativas estão permeadas do advérbio "lá". Mesmo esta marca linguística tendo uso preponderante para se referir as aldeias (e normalmente aquelas que ficaram no passado ou distantes fisicamente) a última sentença tem o advérbio indicando tempo e lugar: à medida que ele foi crescendo naquele lugar, foi "lá" que ele foi criado, o que expressa um sentimento de pertencimento. Diferentemente, Quintino utiliza o advérbio "ali" ao reportar-se ao Xié. É como se a decisão de ir para essa nova aldeia não fosse distante, isso porque o Xié é uma aldeia que tem continuidade, foi o primeiro lugar ressignificado ao sair do Itarendá. Mas quando se reportam ao Itarendá, todos os entrevistados utilizam o "lá", sinônimo de longe, e que não existe mais, ou melhor, existe na memória coletiva,

Mas a comunidade mesmo tomou essa decisão, na época os Ka'apor tomaram essa decisão pra tomar de conta ali (Quintino, outubro/2015).

4.2 DIFERENÇAS ENTRE O ITARENDÁ E AS NOVAS ALDEIAS RETERRITORIALIZADAS

O processo de reterritorialização requer que o grupo social tenha o vínculo das relações estabelecidas; a territorialização pode acontecer independentemente do espaço, dessa forma, um grupo que perde seu território pode restabelecer sua territorialidade em outro lugar, quando traz consigo as tradições e costumes, reproduzindo-os no novo espaço. Destarte, o segundo ponto da entrevista era saber quais as mudanças sentidas pela comunidade, o que era diferente na nova aldeia, o que eles não conheciam, para depois saber se houve ou não resignificação, inclusive com a nomeação dos novos objetos na língua Ka'apor.

Em relação às mudanças que eles perceberam entre a nova aldeia e o Itarendá, as principais estão relacionadas aos fenômenos naturais e antropizados. As narrativas que seguem apresentam as mudanças relacionadas aos fenômenos naturais.

Ela falou que achou diferente por que no Itarená não seca os igarapé tudo tem muita caça agora aqui no Xié é muito diferente no verão não tem água esse é problema só tem poço aí quando a gente precisa toda hora né, lavar roupa, tomar banho, e isso ela não é bom lá no Xié né, outra coisa até que é bom mas água ela diz que problema maior (Filomena, maio/2015).

Caça tem muito também, jabuti, tem tudo também, lá no Itarendá também, agora pra cá tem pouco agora, lá no Xié, é por que a gente caçava mais longe, aqui no Itarendá não, assim no Gurupiuna também... Porque o mato queimou tudo, agora na nossa aldeia não, o Xié também, MAIS LÁ, lá é pertinho de casa, lá no Xié com três horas a gente chega pra pegar 3 ou 4 jabuti mais longe. Aqui no Gurupiuna não, é perto tem porcão, tem tudo, tatu é fácil de encontrar. O Xié mudou só os madeireiro, é diferente, mais de primeiro no Itarendá não tinha nada disso aí, mais lááá (Teon, outubro/2015).

No Itarená, tinha muito caça, jabuti, é BOM, agora porco é difícil pra mim, aqui tem pouquinho caça, mas é fácil também, é pouquinho mas é bom também, mas lá é muito aqui porque tá derrubado tudo né, tá desmatado tudo a mata, agora eles tão chegando de novo tem muito caça pra ali, primeiro quando eu cheguei aqui não tinha nem rasto de veado, nem a onça,(...) agora tá chegando, anta, veado, CAITUTU ta chegando, tamo comendo direto aí na roça (Petronio, maio/2015).

Lá no Itarená era só mato, quando nós chegemo no Xié lá foi muito desmatou muito, né, lá era só... só fazenda, né, que os fazendeiro botaram também né, eles desmataram muito aí a gente estranhou mais ainda esquentava né, a gente ficava agoniado mas depois a gente acostumou lá, tudo seco né, num tem, tem igarapé mas seca, a gente estranhou, mais foi por isso aí a gente lá no Gurupiuna to achando melhor por que lá tem rio, igarapé lá tem tem MATA também é perto, [é parecido com o Itarená?] É parecido com o Itarená agora lá no Xié não, lá no Xié é diferente muito diferente mermo. [Você falou que lá no Xié é mais quente né, por que era mais desmatado, então essa mudança com o clima, tiveram que se adaptar, tiveram que se adaptar a comida?] Comida, comida até que lá no Xié não faltou, né, quer dizer como jabuti... jabuti, tatu, paca, queixada, né, viado, eh essas outra coisa né mutum pássaro também, tucano, arara, tem muito agora só quentura né, que desmatou muito, né, mas (esse)¹⁹ quando o madeireiro andava lá né esse tava mais pro mato mais depois, depois eles voltaram de novo (Mariuza, maio/2015).

Além das diferenças naturais, outras apresentadas pelos narradores são os elementos antropizados. O desmatamento, está claro, também é fruto da antropização, uma vez que o homem se apropria da natureza, a converte em moeda de troca, alimentando dessa forma o mercado capitalista. Mas teremos diferenças que são próprias das revoluções industriais e da dinâmica do espaço interligado pelos condutores de fluxos que, nesse caso, são as estradas cortadas no meio da floresta a fim de favorecer o deslocamento dos caminhões de madeira.

¹⁹ Refere-se aos animais.

Com a abertura destas estradas, com o contato intercultural, as trocas são inevitáveis. Desse modo, alguns produtos industrializados, em especial os gêneros alimentícios, têm entrado nas aldeias, alguns com muita aceitação e permanência, como é o caso do açúcar e do café.

No Itarená a gente não via carro, carro a gente não via, a gente não usava muito assim café que hoje agora a gente usa, no Itarená a gente usava só (...) a farinha, caça e a (...) fruta que a gente tinha mesmo: batata, cará, eh macaxeira, abacaxi, que quando eu nasci, criança já tinha eu vi isso aí né, papai plantava, era só esses DAÍ que a gente via, quando a gente veio pro Itarená agora, como é pro Xié, aí a gente viu muitas coisas né, que é o carro, que o açúcar hoje agente viu (Osmar, maio/2015).

Lá no Itarená, nós tava morando lá é difícil pra nós né, é difícil porque assim, não tem transporte, tem que esperar SÓ tem um transporte motor ou voadeira, com paciente tem que esperar pessoa, aí tem que vá lá chamar pessoa, aí muita vez que num tá, tem que ficar caçando, a gente espera, a FUNAI é a mesma coisa tem que (...) avisar lá por Belém, aí transporte num veio nem combustível, não depois de amanhã chega, a distância também, o Gurupi é longe, como vai buscar? Tem que esperar (combustível), tem que esperar transporte, aí outro dia não chegou, a gente, farinha, a gente querendo vender uma coisa farinha, querendo transportar uma coisa aí tá difícil, briguei muito com a FUNAI, porque tá difícil, tu tá trabalhando com nós mas não tem óleo, por isso nós saímos de lá, quando chegamos no Xié a mesma coisa também, só tem um transporte, a FUNAI tava trabalhando com nós, aí não tem caminhãozinho, nós não tem, só a FUNAI que tem, aquele carroceria e caminhão, quando ia fazer uma compra pra Paragominas aí todo mundo querendo ir pra lá fazer uma compra, aí não dava levar tudinho, aí motorista falava não num dá, por causa assim discuti um pouco com Valdemar, ele trabalhava com caminhãozinho, e **motorolo** dele era caraí, aí pensei eu

vou morar lá do lado de conquista, que é perto a distância, se quiser ir de pé a gente vai comprar uma coisa, a gente tá acostumado com cafezinho agora, antigamente ninguém tava acostumado, agora nós tá, sabão precisa, então eu pensei, então nós vai morar pra lá, antigamente era DIFÍCIL mermo pra nós, FUNAI eu num quero aqui com nós, a FUNAI me enrolou muito, não quero nem olhar, escutar da FUNAI, eu tava brabo mermo, eu também sou brabo, pois é ASSIM, assim que eu formei, assim que eu vim pra cá, agora não, aqui nós tem um caminhãozinho aí vai faz um compra e vem embora, se não tem caminhãozinho tem uma moto, menino vai lá compra um cafezinho, aqui tá bom pra mim, melhor, tem muito peixe também, tiver com fome a gente pesca, a mesma coisa lá no mato lá (Petronio, maio/2015).

Ao analisar as narrativas acima, vemos que a primeira é de um jovem relatando sobre o tempo em que morava no Itarendá. Ele apresenta a introdução do “desenvolvimento” como uma novidade com a qual teve maior contato a partir da mudança para a nova aldeia. Na segunda narrativa, uma liderança adulta explica que já tinha mais contato com o universo externo ao cotidiano da aldeia, por isso revela que a falta de transporte, o difícil acesso e a omissão da FUNAI em fornecer combustível e transporte são aspectos vistos como negativos, e que agora, na nova aldeia, eles podem ter acesso a todos esses elementos.

Porque na época que a gente morava no Itarená a gente não via desmatamento, primeiro que a gente não conhecia isso a gente fazia roça mas era roça pequena demais a gente não via aquele monte de derrubada, pasto essas coisas a gente nunca viu tava sempre na mata no Itarená, que a gente nem conhecia essas coisas sabe, estrada a gente não sabia o que era estrada, a gente saía pra Paragominas, a gente conhecia estrada naquela região de Cajueiro a gente olhava mas a gente não via o caminhão, motosserra derrubando pau, nós tinha motosserra só pra derrubar roça, plantar, pra colher [quem levou a motosserra foi a FUNAI?] Foi a FUNAI que levou quando a gente veio pra o Xié a gente viu muita diferença a gente achou muita coisa

diferente, um monte de madeira serraria cortando pau que a gente nunca viu aquilo dali, quando a gente veio pra o Itarená a gente viu a diferença nesse ponto, abertura grande, estrada porque a floresta toda furada bastante madeira derrubada, as caça, peixe, rio toda desmatada, lá é isso que a gente viu a diferença quando a gente morava no Itarená a gente num via isso que a mata é virgem, hoje a gente vê a diferença também porque na época que a gente morava lá não entrava nenhum ramal, hoje tá tudo cheio de ramal dentro da aldeia onde a gente morava eu nunca esperava que ia acontecer isso hoje já tem ramal o pessoal roubou a madeira que a gente tinha lá na época que era o ipê quando era no verão no tempo de flor via muito hoje já não existe mais, existe mais aquele mais fino, isso é diferente também no Itarená a gente não comia gado nem galinha comia só mutum, jacu tinha galinha caipira né, mas era criada lá dentro é difícil mas hoje não, hoje tem a diferença grande eu nem imaginava que eu taria aqui hoje né, trabalhando em eles aí, mas hoje eu to aqui, de onde eu venho? Aonde eu to hoje? Então isso é a diferença que hoje eu tenho na minha vida dentro do meu trabalho (Quintino, outubro/2015).

O relato acima também era de um jovem na época que morava no Itarendá. Percebemos que a visão de mudança é a mesma de Osmar, na perspectiva das mudanças como introdução de elementos que eles não conheciam, provavelmente por serem jovens.

Contudo, as duas perguntas que destaco podem nos proporcionar uma gama de reflexões, primeiro: **"de onde venho?"**. Essa pergunta existencial pode nos levar a diversas interpretações. Se esta pergunta estivesse sozinha, poderíamos inferir uma exaltação ao ser indígena. Porém, existe uma segunda pergunta que a complementa: **"aonde eu to hoje?"** Vale ressaltar que Quintino foi o primeiro indígena contratado como intérprete para o polo de saúde indígena de Zé Doca, e que seu trabalho exige que more na cidade uma boa parte do tempo, além de se relacionar profissionalmente com não indígenas. Logo, a interpretação que faço dessas duas perguntas juntas é que ele saiu da categoria de indígena, "do meio do mato", sem muito conhecimento, como ele afirma: "eu

participava mas não tinha conhecimento como eu tenho hoje”, para um indígena que fala de igual para igual com os não indígenas.

Pode-se falar ainda em um imaginário indígena que vive isolado, cabendo a pergunta “*de onde eu venho*”, esse imaginário provavelmente não foi estabelecido por seu grupo, mas construído a partir do contato com a sociedade envolvente, assim como a posição que ele se encontra hoje de um indígena contratado para tradução no polo de saúde de Zé Doca também pode está imbuído do mesmo imaginário diferenciando o indígena do não indígena, sendo este ultimo portador de um status que proporciona o contrato de trabalho assalariado.

A trajetória feita por esse jovem que viveu diversas experiências no processo de contato e que no momento encontra-se numa situação de poder “*aonde eu to hoje*” nos aponta para o que Castoriadis (1982) vai denominar como alienação e imaginário ao tratar da relação do sujeito coletivo com a instituição. Neste sentido para o autor a instituição é uma rede simbólica observemos que na citação abaixo podemos identificar que Quintino ao reportar-se ao lugar estratégico e de poder que ele exerce pode está vivendo uma alienação do imaginário construído sobre a situação de empregado assalariado habitando o lócus da urbis na mesma condição que os não indígenas.

A instituição é uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em relações variáveis um componente funcional e um componente imaginário. A alienação é a autonomização e a dominância do momento imaginário na instituição que propicia a autonomização e a dominância da instituição relativamente à sociedade. Esta autonomização da instituição exprime-se e encarna-se na materialidade da vida social, mas supõe sempre também que a sociedade vive suas relações com suas instituições à maneira do imaginário, ou seja, não reconhece no imaginário das instituições seu próprio produto. (CASTORIADIS, 1982, p. 159-160).

Por outro lado, a apropriação dos espaços dos não indígenas pelos indígenas tem sido uma expressão de territorialização, entendendo que a ocupação desses espaços tornou-se uma estratégia para afirmação da identidade, aqui o Quintino assume um emprego assalariado pelo governo para ser interprete da língua Ka’apor que necessita de atendimento de saúde, ou seja, ele está na condição de trabalho da sociedade envolvente para afirmar e garantir a identidade de indígena falante de uma língua que tem na maior parte dos seus pares o monolinguismo indígena.

O que une todos os relatos sobre as diferenças encontradas depois da saída do Itarendá é o desmatamento e o conflito com os madeireiros. Com o aumento da exploração ilegal de madeira e, também, com acúmulo de anos de exploração – lembremos que, nos relatos de Darcy Ribeiro, há registros de madeireiros explorando a área desde a década de 40, inclusive estabeleciam relações

com os técnicos do SPI – a floresta foi quase totalmente devastada, motivo que levaram Petrônio e sua família a se mudarem para iniciar a aldeia Turizinho. As descrições relatadas pela mãe do senhor Petrônio indicam um Turi ainda preservado, provavelmente, na década de 70 ou 80 do século XX.

Minha mãe falava pra mim, lá no rio Turi tem muito peixe, tem muita caça, mas é perigoso, falando assim pra mim, né, se tu vai morar pra lá tem cuidado tem mãe d'agua lá, diz que antigamente tem uma aldeia velha aqui, aí, (TOSSE) diz que mataram muito duende assim, mãe d'agua, olhou pra ele levava, ninguém tava sabendo, agora não a gente tá quase branco, banha bota perfume, antigamente não era assim, por isso mãe d'agua corria muito por aí, agora não, (TOSSE) (Petrônio, maio/2015).

A narrativa nos proporciona detalhes e informações dos quais não perguntávamos, mas que ao aparecer não podemos fechar os olhos. Por exemplo, o senhor Petrônio, ao remontar a sua primeira viagem ao Turi, recorda-se das palavras de sua mãe, que ao mencionar a fartura da natureza também adverte dos perigos como a mãe d'água. Enquanto no entendimento do saber científico a mãe d'água pode ser um personagem mítico amazônico²⁰, no saber Ka'apor está tão presente que os elementos que a afastam hoje são os produtos de higiene consumidos pelos Ka'apor após o contato com os não índios, como perfume.

4.3 AS RESIGNIFICAÇÕES INTRODUZIDAS NAS NOVAS ALDEIAS

No T-D-R, um dos elementos para ocorrer a reterritorialização é o significado dado ao território, é a prática da cultura que exercerá um poder sobre o lugar proporcionando uma territorialização. O ato de nomear Ka'apor leva em consideração características dos objetos, suas

²⁰ Consultar o artigo: A “Experiência próxima”: saber e conhecimento em povos tradicionais, de Daniel dos Santos Fernandes e José Guilherme dos Santos Fernandes, publicado pela revista Espaço Ameríndio.

formas, sua definição, por isso perguntamos se, na nova aldeia, eles tiveram que nomear coisas desconhecidas.

No Xié, Xié pra nós é curió, né, os brancos botaram base curió, né, aí nós falemo, não nós chama Xié, então bora botar logo Xié (por isso que) aí botaram Xié, a aldeia Xié os madeireiro chamava curió BA... base curió e eles pegava muito curió também o IBAMA parece que pegou muito deles lá [então quer dizer que Xié é a mesma coisa que curió?] É Xié é, é isso, né, que a gente... foi morar pra lá foi por isso devido os madeireiro né se não fosse talvez até hoje nós tava no Xié, como é no Itarená (Mariuza, maio/2015).

Veremos que a nomeação dos elementos desconhecidos se dá, não maioria dos casos, por meio de empréstimos da língua portuguesa, são adaptações de palavras do português para o ka'apor²¹, como vemos na fala de Osmar em resposta à seguinte pergunta:

[Vocês deram um nome na língua ou vocês pegaram o nome do português mesmo?] Não, do português eles falaram pra nós eh deram um nome pra nós né, só que nós também tem um nome, que nem o carro aqui, o carro é carro, pra nós é caminhã eh, eh açúcar nós chama açucu'y, e outras coisas sal é "iukrio" pra nós (Osmar, maio/2015).

[E aqui no Gurupiuna tem alguma árvore, algum animal, que vocês não conheciam e que agora estão conhecendo, estão nomeando?]

Não, TEM lá aqui no Itarená tem umas árvores que a gente, a gente conheceu aqui no Itarená, mas lá no Xié não tem... como jacareroque diz que o branco chama ela tem uma frutinha assim desse tamanho assim, ela é amarela a gente come ela também pra lá no Xié não tem não, tem só maçaranduba tem tiriba, tem estopeira

²¹ Consultar o artigo: "Nomeação em Ka'apor: reflexões sobre a tradução em face dos empréstimos em português". De Raimunda Benedita Caldas, publicado em: www.usp.br/tradtermhttp://www.revistas.usp.br/tradterm/index.

caju, cajuí,(...) IPÊ MESMO que não tem porque madeireiro tirou tudinho, tem alguns, agora que tá crescendo de novo, aí no Xié tinha muito, mais eles tiraram quase da metade, ainda tem pouco, né, aí... essas coisas tem uns que essas coisas, que não tem nos outros eu acho que, não sei se pra lá é por causa do barro, né porque tem barro, e não tem muito também CUPU²², né, mas AQUI no Gurupiuna tem muito cupu, lá no xié tem alguns pés, assim no mato que a gente, tem muito também, mas não tem como tem aqui no Gurupiuna, agora só açai que tem muito né lá no Xié, AÇAÍ e as outas coisas, né? [o açai foi alguém que plantou?] Não, é da natureza mesmo, ninguém plantou, mas tem muito, aqui no Gurupiuna mermo, tem já tem açai de novo preta,(...) [tá tendo agora açai?] É tá tendo muito de novo, já tem já, um dia nós fomos tirar, tiramos um saco ... de açai de novo, tem muito verde, nós lá estamos se dando bem, peixe também tem muito no rio, vai pescar a gente pega muito peixe, mas a gente pesca é mermo só pra gente comer, né, não pra tá vendendo, isso que a gente tá fazendo, por isso que a gente tá gostando lá (Mariuza, maio/2015).

Embora, a T.I. seja uma só e esteja inserida no bioma amazônico, queríamos saber se algumas árvores, mesmo que fizessem parte da biodiversidade amazônica, faziam parte do vocabulário dos Ka'apor, uma vez que eles tem uma lógica própria de nomeação. Nota-se que algumas árvores não existem, ou não são conhecidas, e outras, ainda, eles não sabem como é nomeado em português.

[E a vegetação, tinha alguma árvore que tinha no Xié que não tinha no Itarendá?] Lá tinha árvore assim como capim que a gente nunca viu, capim que eles falava eu pensei que era outra coisa, mas capim é pra dar de comer pra o animal jumento, boi, capim é o campo de capim (Osmar, maio/2015).

[O que o senhor trouxe do jeito que fazia no Itarendá] O forno nós trouxe de lá, por que eu tava sabendo tudo, eu sei fazer peneiro pra peneirar mandioca, eu sei fazer

²² Refere-se à fruta cupuaçu, muito presente na região amazônica.

tipiti, eu sei fazer roça, eu sei plantar mandioca, semente eu trouxe, abacaxi, banana, cana, assim de planta eu trouxe aí eu pensei vamos plantar também um pouquinho coco, aí plantei coco, aí arrumei por aqui mermo, falei pro caraí, rapaz me arruma uma semente de coco pra mim plantar, plantei né, tá tudo aí tem dez PÉ, cheguei aqui fez três roça, depois agora nem posso trabalhar muito, problema de diabete, pouquinho, aí não posso pegar sol, peso, trabalho só um pouquinho, antigamente eu trabalhava muito fazia roça grande, DERRUBAVA, BROCAVA, criei todo minha filho, aí eu disse pra minha filho, agora vocês vão trabalhar pra mim tudo rapaz, agora vocês vão fazer roça, plantar também, eu ajudo, mas quando é onze horas eu paro, aí eu trouxe semente de macaxeira, batata, de cará tudo eu trouxe aí tá tudo aí, algodão também eu trouxe, plantei, o curawá que nós chama, folha de abacaxi isso aí que vamo fazer artesanato A FLECHA, o arco, tem aí o arco (Petrônio, maio/2015).

Um traço marcante da reterritorialização é a transferência dos elementos do antigo lugar, assim, o novo espaço ocupado carrega os mesmos significados, pois o cotidiano se repete como se não houvesse rupturas espaciais. Na verdade, o espaço é outro, mas o que o torna como seu lugar de origem são as práticas culturais, como podemos perceber na narrativa acima.

O processo de desterritorialização e reterritorialização ocorrida na década de 2000 foi impulsionado pelos técnicos da FUNAI, no entanto, passados mais ou menos 15 anos, os Ka'apor assumiram essa decisão como sendo deles e fazem, inclusive, diversas críticas à Instituição, criada exclusivamente para atender as questões indígenas, que, por vezes, deixa a desejar no acompanhamento e solução dos problemas.

É se a FUNAI ajudasse bem nós também né a FUNAI NEM ajuda, eles diz que a FUNAI ajuda e eu nunca vi a FUNAI nunca vi um índio dizer assim: "olha isso aqui foi a FUNAI que ajeitou pra nós", não, nas reunião que a gente vai eles falam, falam mal do...do da FUNAI e é verdade mermo pelo que a gente já viu né, aqui já trabalhou muito a FUNAI nas aldeia, né, ... no ZÉ GURUPI, no Ximborendá mais nunca foi pra

frente, cada vez mais pior, aí por isso que a gente nem confia mais na FUNAI nem acredita também, cadê que eles tão com nós? Eles num tão com nós a única pessoa que tá com nós da FUNAI como CTL que é o nosso parente agora, ele tá ajudando muito que ele vai, ele que tá ajudando nós, mesmo assim eles num querem reconhecer o trabalho dele que ele tá fazendo né, muito trabalho que ele tá fazendo, a FUNAI num quer nem reconhecer, eles pensa que nem, ele num tá fazendo nada, mas pra nós ele tá trabalhando muito tanto como o registro²³, né as coisa que ele tá fazendo e trabalhando também no território, né, aonde a gente tá roçando ta lutando ele tá também, mas a FUNAI mesmo assim branco eles num tão nem aí, eles quer que nós morre tudinho (Mariuza, maio/2015).

E a gente esperava da FUNAI a organizar e tirar, tirar aquele pessoal dali e todo ano eles fazia operação da polícia federal e a FUNAI sempre fez esse trabalho mas nunca resolveu né, quando a polícia entrava pra lá o pessoal saía todo mundo quando a polícia saia eles voltava de novo pra mata. Falou pra meu pai né só se vocês tomarem uma decisão de morar pra lá eles param de entrar por que se não, não vão parar não, aí a comunidade o cacique e liderança se reuniram na época não tinha esse hoje conhecimento que eu tenho, mas na época diz que eles era organizado aí eles tomaram a decisão que viesse morar naquela região ali do Xié na época ninguém conhecia o Xié aí eles tomaram a decisão que cada aldeia tirasse cinco ou quatro família pra montar aquela aldeia na região do Xie Pyhun rendá e eles concordaram e entraram em acordo com os caciques das aldeias tanto como o cacique dessa região daqui aonde a gente tá agora é Zé Doca, Santa Luzia e eles tomaram uma decisão que cada família saía um e a aldeia maior retirasse dez pessoa dez família e aldeia pequena saía uma família e aldeia maior saía cinco família foi essa decisão que eles

²³ Refere-se ao registro, o documento da certidão de nascimento.

tomaram e não foi governo não foi FUNAI que tomou essa decisão, mas a comunidade mesmo tomou essa decisão, na época os Ka'apor tomaram essa decisão pra tomar de conta ali naquela região pra ninguém mais entrar então eles tiveram a coragem pra sair da aldeia aonde eles era acostumado a viver ali eles tinha tudo tinha planta, plantio, tinha roça, tinha casa a convivência deles era lá na aldeia nasceram, tem muitas pessoas que nasceram lá no caso como eu nasci lá eu me acostumei lá pai na época era cacique ele tomou a decisão com Valdemar que a nossa aldeia nós podia abandonar mas por uma coisa o direito pelo nosso direito de defender o nosso território, é isso que foi a decisão deles na época que eu participei essa reunião. A FUNAI não dava apoio até porque até hoje como hoje eles nunca deu apoio sempre eles ficam enrolando e num tinha alimentação no Xié, num tinha farinha, num tinha essas coisas, então lá no Itarená tinha bastante farinha, mas como que o pessoal ia buscar não tinha transporte, não tinha apoio da FUNAI e não tinha ninguém de outras aldeia de outras comunidade não daria apoio porque, por que eles dependia também de transporte então o Xié e o pessoal do Itarená passaram uma necessidade grande bem no início quando eles chegaram no Xié tinha bastante fartura de peixe fartura de caça mas não tinha farinha e o pessoal da FUNAI sempre eles falava que num tinha nada pra dá pra nós (Quintino, outubro/2015).

4.4 O PERCURSO ENTRE O ITARENDÁ E O XIÉ PIHUN RENDÁ

A saída do Itarendá foi muito difícil para alguns membros da comunidade, não porque se baseava num apego físico ao lugar, pois eles estavam acostumados a se deslocar quando alguém da família morria, mas devido ao significado desse deslocamento. Era um momento de enfrentamento aos madeireiros, havia risco de perder a vida, além do risco de viver num lugar antes habitado por “karáí”, e que havia deixado suas marcas ali; risco de perder elementos da cultura num contato mais

frequente com os não indígenas, pois se a distância do Itarendá dificultava o fluxo de pessoas e mercadorias, distanciava-se também das trocas de culturas em contato.

Esse fato é sentido mais tarde e a decisão para fortalecer a cultura e a língua é, inicialmente, o Projeto de Educação Ka'apor. Mas a viagem nessas memórias traz diversas lembranças.

Nós fomos de barco, nessa época a FUNAI trabalha com nós, aí nos foi agora nós foi de barco, nós encostamos lá no Cajueiro, aí nós, a FUNAI, o carro, mandou pegar nós pra o Xié. Nesse tempo nós fomos eu, Valdemar, o Petronio, Mariuza só com quatro pessoas. Aí depois nós voltou o pessoal tava fazendo farinha pra nós, aí a FUNAI pegou a gente de novo aí foi, primeiro levamos dois sacos de farinha, aí acabou aí nós voltamos de novo, lá não tinha nem a roça ainda, por que nós fomos lá em dezembro. Aí Petrônio ficou lá mandou buscar só a farinha. Aí quando acabou, aí FUNAI comprou farinha pra nós até passar o inverno, aí nós fizemos a roça agora lá no Xié (Teon, outubro/2015).

Que mês faz a roça? Em junho, nós queimemos, aí nós queimemos bem, aí três meses, aí em outubro saiu roça pra nós. Aí o pessoal ainda ficou lá ainda, Jupará, Mati, Xaí, lá no Xié aí madeireiro tava entrando lá no Parakuy aí nós chamamos Xaí, aí ele foi pra lá no Parakuy que é a aldeia dele agora. Aí os madeireiro saiu tudinho agora né, aí nós ficamos sozinho, aí depois que virou pra cá de novo pra o Gurupiuna (Teon, outubro/2015).

Há uma contradição entre a fala de Teon e Mariuza em relação ao percurso do Itarendá ao Xié. Na época, como houve o apoio da FUNAI, alguns deslocamentos foram feitos por meio de veículos. Mas alguns quiseram levar seus pertences, como animais, e por isso fizeram o caminho a pé. O equívoco não foi só em relação à pessoa que fez esse trajeto a pé, mas à quantidade de dias. Infelizmente, não houve oportunidade de refazer o campo e repetir as entrevistas para sanar essas contradições encontradas.

Foi, foi uns foi apes Teon foi apes ele levou um bocada de animal né, PA ir por aí ele foi apes né levou uns dois dias pra chegar até lá agora nós fomo de carro, a FUNAI foi buscar nós esse daí também não foi a FUNAI que levou nós, nós que orientemo a FUNAI pra nós ir lá quando a gente tava fazendo reunião a gente falava né, se saísse madeireiro de lá nós ia lá fazer uma aldeia (Mariuza, maio/2015).

O Jupará que levou animal aí passou cinco dia aí chegou no Xié. Depois que a gente tinha roça aí a FUNAI não carregou mais pra nós. Se não tivesse madeireiro nós tava no Itarendá mesmo, não tava nem pra o Xié. Nós plantemos macaxeira, cará, banana, pra fazer mingau de manhã, eu num tomo café não é só isso que eu tomo de primeiro era assim, só por caus de madeireiro que nós saímos, aí nós tá conhecendo tudinho pra aí, depois conhecemos pra cá também. Tem cinco aldeia nova agora, nós, a aldeia do kurin, do mutim, do outro (Teon, outubro/2015).

Embora Mariuza afirme que a decisão de sair do Itarendá foi dos Ka'apor, antes foi necessário ocorrer o processo de desintrusão, coordenado pela FUNAI e Polícia Federal. Conforme lembrou Quintino, os madeireiros eram retirados e depois voltavam; por isso, a estratégia para que eles não voltassem era ocupar aquele espaço. Além disso, ainda existia a probabilidade de uma mudança temporária.

Nós viemos de barco de lá, eles conversaram quem ia pra o Xié né, aí eu falei que ia passar só uns dias lá né e ia voltar, aí nós conversemo com o cacique que era pra dá o nome, nós demos o nome que ia pra lá era pra passar só uns dias aí eles parente levaram minhas coisas lá na beira né, de animal de burro, levaram minhas coisas, minha mochila, até na beira do rio do Gurupi, aí do Gurupi nós peguemo um barco, viajamo o dia todo, o dia todo quando foi a tarde fiquemo na beira do rio, dormimo na beira do rio, aí no outro dia seguimo de novo chegemo lá no Araçatiua, aí tem aldeia lá,

dormimo lá, no outro dia umas 7 horas disseram que era pra a gente andar uns cinco quilômetros, a PÉ pra pegar o carro, aí a gente foi, cinco quilometro aí andou aí, na estrada velha dos madeireiro aí lá na frente a gente embarcou no carro né, aí a gente veio pra o Xié e ia ter um batizado lá das criança e eu tinha um filho que num tava batizado aí levei pra batizar lá no Xié aí quando acabou a cachaçada lá eu falei que ia passar uns dias, aí passei uns dias, completei um mês, aí meu irmão também morava lá né, até hoje ele mora lá, eu fiquei lá os outros voltaram eu fiquei lá, depois dessa cachaçada eu fiquei dez dias, desses dez dias, eu fiquei um mês, depois outro aí eu disse pra mulher que nós ia ficar lá mesmo, ela não queria ficar, mas teve gente que ficou no Itarená, mas depois de 2003 eles foram embora todos aí ficou abandonado lá no Itarená (Osmar, maio/2015).

Essa história de ir por um tempo e depois voltar conduziu Osmar mais uma vez para o Centro de Saberes, em 2013. A repetição dos fatos na defesa do território conduz o transitório ao permanente; o lugar ressignificado traz a essência do lugar de saída, ou seja, as práticas culturais. Conforme foi dito pelos moradores do Centro de Saberes, é como se esse lugar fosse uma volta para o Itarendá, por sua aproximação territorial e características, como o rio próximo e a água abundante, tão diferente da realidade encontrada quando chegaram ao Xié.

Essas assembleia dentro do Itarená e a FUNAI deu apoio pra o transporte até a aldeia Aracetiua eles andaram eles caminharam 45 quilômetros pra chegar até no local e eles chegaram até lá e o pessoal da FUNAI aí na hora que eles tava na serraria, Vai-quem-quer era base né, fizeram uma base e deram apoio até lá no Xié Pyhun rendá então tinha uma casa duas casa que num foi destruída pela federal eles pediram que era pra deixar duas casas pra onde eles ranchar e ficar (Quintino, outubro/2015).

A viagem, portanto, foi uma trajetória no início de um passo importante assumido pelos Ka'apor, que foi o enfrentamento aos madeireiros e o fortalecimento da gestão territorial. Entretanto, sabe-se que essa decisão iniciada na década de 90 não foi assumida por todos ao mesmo

tempo, e mesmo depois da reorganização social de gestão com a criação do Conselho Gestor dos Ka'apor, ainda houve recuos com negociações paralelas por parte de alguns individualmente. Pode-se inferir que as trocas do contato interétnico deixaram as raízes da ideologia capitalista se estabelecer e se mesclar a modos tradicionais.

4.5 COMPOSIÇÃO POPULACIONAL DA ALDEIA TURIZINHO

A aldeia Turizinho é formada, praticamente, pela família de Sr. Petrônio, como disse Quintino. Da aldeia Itarendá surgiram três novas aldeias; isso é possível por que os filhos vão crescendo e constituindo suas próprias famílias. Foi o que aconteceu no Turizinho. Agora os netos do Sr. Petrônio estão casando e aumentando a população da aldeia. Assim será, também, no Centro de Saberes com os filhos de Osmar que já podem casar.

Fotografia 18 – Aldeia Turizinho (1).



Fonte: Evilania Bento.

Fotografia 19 – Aldeia Turizinho (2).



Fonte: Evilania Bento.

A fotografia 19 mostra a configuração das casas na aldeia Turizinho. Do lado direito, a construção em alvenaria foi resultado do acordo feito com os madeireiros, como afirmou Quintino, eles aproveitaram a situação para não passar dificuldade, levando em consideração os itens de sobrevivência: alimentação, moradia, saúde. A casa do Sr. Petrônio, não seguiu o critério de moradia adotada por seus filhos.

Fotografia 20 – Cozinha da casa do Sr. Petrônio.



Fonte: Evilania Bento.

Apresento abaixo um quadro com as informações populacionais repassadas pelos dados do técnico de enfermagem. Esses são os dados que servem para o acompanhamento das famílias, sendo que em maio de 2015, período da pesquisa, havia onze (11) famílias, no total de cinquenta (50) pessoas na aldeia. Desde o mês de maio até outubro já nasceram duas crianças, alterando o quadro. Veremos que as famílias 2, 3, 4, 5, 6, 7 são compostas por filhos de Sr. Petrônio; a família 8 é de sua neta.

Quadro 5 – Composição das famílias da aldeia Turizinho.

| FAMÍLIA 1 | DATA DE NASC. | SEXO |
|----------------------------|----------------------|-------------|
| Petrônio (pai) | 20/09/1955 | M |
| | | |
| Irai (mãe) | 28/04/1963 | F |
| Akadju ho'e | 04/08/2001 | M |
| Awaky | 12/04/2008 | F |
| FAMILIA 2 | DATA DE NASC. | SEXO |
| Irakadju (pai) | 01/11/1986 | M |
| Rosilene Alves Tembé (mãe) | 03/05/1990 | F |
| Ojurué Putire | 12/03/2005 | F |
| Diurueró | 17/06/2006 | F |
| Wewe Tembé Ka'apor | 20/01/2009 | M |
| Yraju Tembé Ka'apor | 19/08/2010 | F |
| Yara Tembé Ka'apor | 22/12/2011 | F |
| Wewi Tembé Ka'apor | 27/03/2014 | M |
| FAMILIA 3 | DATA DE NASC. | SEXO |
| Odeilde (mãe) | 22/08/1983 | F |
| Ota Ka'apor | 10/12/1999 | M |
| Hotahu | 28/10/2001 | M |
| Tanhir | 12/02/2009 | F |
| Wilamy | 26/02/2012 | M |
| FAMILIA 4 | DATA DE NASC. | SEXO |
| Auaxiputiri (mãe) | 06/12/1988 | F |
| Valdete Alves Tembé (pai) | 10/04/1988 | M |
| Kuku'y Ka'apor Tembé | 19/07/2004 | M |
| Kykyi'hu | 23/05/2006 | M |
| Kikihurixa | | M |
| FAMILIA 5 | DATA DE NASC. | SEXO |
| Quintino Ka'apor (pai) | 28/07/1978 | M |
| Arawai Guajá (mãe) | 23/09/1990 | F |
| Putykyna timbira Ka'apor* | 31/07/2001 | F |
| Kinahu Rixá Ka'apor | 30/04/2009 | M |
| Yrakaxim guajá Ka'apor | 14/02/2012 | M |

| Filho nascido em outubro de 2015, a mãe estava grávida em maio de 2015. *Filha de outra mulher, de casamento contraído quando morava no Itarendá. | | |
|--|----------------------|-------------|
| FAMILIA 6 | DATA DE NASC. | SEXO |
| Quintiran Ka'apor (pai) | 12/10/1981 | M |
| Valdilene Alves Tembé (mãe) | 31/03/1986 | F |
| Iwãtarixã Ka'apor | 30/11/2002 | M |
| Wantahu Ka'apor | 17/11/2004 | M |
| Awata | 02/12/2005 | F |
| Awatai Ka'apor | 01/03/2007 | F |
| Juta Tembé Ka'apor | 22/08/2009 | M |
| FAMILIA 7 | DATA DE NASC. | SEXO |
| Akadjuhie Ka'apor | 20/06/1996 | M |
| Ivanete Tembé | 15/07/1992 | F |
| FAMILIA 8 | DATA DE NASC. | SEXO |
| Yrikiwahu Ka'apor (pai) | 30/06/1993 | M |
| Iwataro Tembé Ka'apor (mãe) | 21/10/2000 | F |
| Estava grávida esperando a hora de parir na casa de saúde em Zé Doca, filha de Quintiran, neta de Petrônio. | | |
| FAMILIA 9 | DATA DE NASC. | SEXO |
| Xo'i (pai) | 30/09/1930 | M |
| Guaiaputire (mãe) | 10/12/1961 | F |
| FAMILIA 10 | DATA DE NASC. | SEXO |
| Irikiwa Ka'apor (mãe) | 30/01/1991 | F |
| Junior Ribeiro Marques (pai) | 04/06/1981 | M |
| Yriki Ka'apor | 07/09/2007 | F |
| Junira Ka'apor | 08/09/2011 | F |
| Ireny Ka'apor Marques | 03/12/2014 | F |
| Iriwi Ka'apor | 22/11/2009 | F |
| FAMILIA 11 | DATA DE NASC. | SEXO |
| Akadjuricha Ka'apor (pai) | 30/08/1994 | M |
| Maritxica Guaja (mãe) | 10/01/1996 | F |
| Inácio Guaja Ka'apor | 18/09/2012 | M |
| Jatyna Guajá Ka'apor | 28/09/2014 | F |

Fonte: Caderno de agente de saúde, organizado por Evilania Bento.

A aldeia Turizinho foi composta, inicialmente, por Sr. Petronio e seus filhos. Depois, a família de seu Xo'i e os descendentes de Sr. Petronio. Na década de 50, de acordo com os relatos de Darcy Ribeiro (1996), os Ka'apor tendiam ao desaparecimento, contudo, o vemos é um crescimento populacional. Se observarmos que na fundação da aldeia, na década de 2000, a população era de aproximadamente 28 pessoas, em 10 anos esta população praticamente dobrou, com um alto índice de natalidade. Gerar filhos tem sido uma estratégia de resistência, de continuidade da etnia.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Ka'apor e seu modo de vida marcado pela simplicidade e sapiência despertaram e impulsionaram as questões que orientaram esta pesquisa: o que tinha sido (re)significado nas novas aldeias depois da saída do Itarendá – uma vez que a memória do Itarendá era tão presente nos fatos de vida que o grupo de educandos que participou da avaliação diagnóstica destacou o antes e o depois da mudança como uma linha limítrofe de qualidade de vida.

O antes era considerado como um lugar de plenitude, mas também de desconhecimento do universo fora da aldeia, da tecnologia e seus efeitos; a distância e o isolamento os protegiam e os excluía, ao mesmo tempo. O depois é o espaço da ocupação, do desvelamento sobre o uso e apropriação do território, do contato com um mundo globalizado e seus efeitos, do bem estar proporcionado pelo dinheiro à custa da venda da floresta, mas também dos resultados sentidos pela natureza em decorrência do desmatamento, como o calor e a falta de água.

Durante esta pesquisa buscava identificar o que havia sido (re)significado nos novos lugares. Percebi que a defesa do território e da floresta era o principal motivo pelo qual os Ka'apor se mudavam. As narrativas estavam imbuídas de frases que afirmavam: “foi por causa disso que saímos do Itarendá”, “só por causa disso”. Então, aquela memória exposta durante a atividade de avaliação diagnóstica, em 2012, indicava um rumo, era a direção que os Ka'apor estavam tomando dali em diante: expulsar os madeireiros e ocupar os limites do seu território, numa postura de vigilância. Como afirmou Mariuza numa reunião de professores: “nós fomos circulando por onde os madeireiros passaram pra eles não voltarem”. Foi isso que aconteceu com a criação de novas aldeias e a reorganização social, estabelecendo o conselho gestor, e não mais o formato de caciques.

Este objetivo não mudou o jeito de ser Ka'apor, mas reforçou os elementos de uma identidade própria que havia se colocado em contato e que, por isso, como é natural entre duas culturas que se encontram, também assimilou elementos externos. Contudo, o que Raffestin (1996) aponta é que existe uma luta de poder. Os Ka'apor perceberam que era preciso exercer o poder para se apropriar integralmente do seu território e, para isso, utilizaram o Projeto de Educação Ka'apor como uma possibilidade de ter mais conhecimento, dentro de seus princípios étnicos, com uma educação que fosse voltada para todo Ka'apor e, pela primeira vez, independente de ser do médio ou do alto Turiaçu, todos os Ka'apor estudariam juntos com uma mesma matriz educacional.

O período dedicado a esta pesquisa, entre os anos de 2014 e 2015, foi um tempo de muito conflito e de sofrimento para os Ka'apor, mas de fortalecimento do grupo, das decisões em conjunto. No entanto, esta realidade dificultou o meu acesso às aldeias, com as mudanças constantes de calendário de alternância, com a falta de compromisso da Secretaria de Educação do Maranhão, que não repassava os recursos de alimentação e de transporte para o deslocamento dos estudantes das diversas aldeias até o Centro de saberes e, ainda, com o perigo constante de invasões e ameaças dos madeireiros, pois a estrada que levava ao Centro de Saberes era uma rota de retirada ilegal de madeira, o que poderia oportunizar uma emboscada.

Embora a expulsão dos madeireiros seja uma meta para os Ka'apor, vale lembrar que nem todos chegaram a essa compreensão ao mesmo tempo. Alguns entenderam isso primeiro, outros depois; alguns recaíram na prática de negociação da madeira, afinal não vivemos num mundo utópico, e algumas vezes os interesses pessoais se sobrepõem aos interesses coletivos, mas como a vida é cíclica, as decisões e indecisões também o são.

Na construção e fundamentação teórica deste trabalho identifiquei e sustentei que o processo de saída do Itarendá e a criação de novas aldeias pode ser relacionado com o fenômeno de Territorialização-Desterritorialização-Reterritorialização. Entretanto, essa teoria em todos os estudos verificados é aplicada à mobilidade de grupos étnicos, muitas vezes impulsionados ou retraídos pelo poder do grande Capital, pelas redes globais. E mesmo quando se trata dos agricultores, no caso dos sulistas que migraram para o oeste da Bahia, como nos aponta o estudo de Costa (2005), a migração é impulsionada pelas forças da produção capitalista.

Neste sentido, atribuí esta teoria à situação Ka'apor, pois o seu deslocamento não seguiu mais uma ordem cultural (no caso do falecimento de um parente), mas agora o começo de uma nova aldeia se deu para combater a exploração ilegal do seu território, ou seja, o poder do capital causou a desterritorialização, e a força da cultura a reterritorialização.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Manuel Correia de. **A questão do Território no Brasil**. 2. Ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

ARAGÓN, Luis E. **Amazônia, conhecer para desenvolver e conservar: cinco temas para um debate**. São Paulo: Hucitec, 2013.

AUMONT, Jacques. **A Imagem**. Campinas: Papirus, 1993, pp. 58-76.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. LACED/Museu Nacional, 2006.

_____. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (org). **Constituições Nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: editora UFMG, 2012.

BARBOSA, Luiz Bueno Horta(org.). **O problema indígena no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional- Brasil. 1947.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **Nação, Estado e Estado-nação**. Disponível em: <http://www.bresser-pereira.org.br/papers/2008/08.21.Nação.Estado.Estado-Nação-Março18.pdf>. Acessado em 22 fev. 2015.

BURGHGRAVE, Thierry de. **Pedagogia da alternância e Sustentabilidade**. Orizona: UNEFAB, 2013. (Coleção agir e pensar das EFAS do Brasil).

CALDAS, Raimunda Benedita Cristina. Nomeação em Ka'apor: reflexões sobre a tradução em face dos empréstimos em português. **TradTerm**. São Paulo. V. 22. Dezembro/2013. P. 217 a 237. Disponível em: <http://www.usp.br/tradtermhttp://www.revistas.usp.br/tradterm/index>

CADIOU, François ET AL. “Construção do tempo presente” e “A história do tempo presente”. In: **Como se faz a História: historiografia, método e pesquisa**. São Paulo: Vozes, 2007.

CARVALHO, Maria Cecília M. de.(org.). **Construindo o saber – Metodologia Científica: fundamentos e técnicas**. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1989.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome, o dilema brasileiro: pão ou aço**. Rio de Janeiro: edições Antares. 1984.

CASTELLS, Manuel. A era da informação: economia, sociedade e cultura, v.2. In: _____ **O poder da identidade**. 5ª ed. São Paulo: Paz e Terra. 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. A INSTITUIÇÃO IMAGINÁRIA DA SOCIEDADE. 3. Ed. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1982.

COSTA, Rogério Haesbaert da. **O Mito da Desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 7. Ed. Rio de Janeiro: 2012.

_____. “Gaúchos” e baianos no “novo” Nordeste: entre a globalização econômica e a reinvenção das identidades territoriais. In: CASTRO, Iná Elias de et al. **BRASIL: Questões Atuais da Reorganização do Território**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2005.

_____. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato(Orgs). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: UERJ. 1999. (Série Geografia Cultural)

CUCHE, Denys. **A noção de Cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC. 1999.

CRUZ, Valter do Carmo. Movimentos sociais, identidades coletivas e lutas pelo direito ao território na Amazônia. 37-72. In: SILVA, Onildo Araujo da; SANTOS, Edineuza Moreira Carneiro; COELHO NETO, Agripino Souza (orgs). **Identidade, território e resistencia**. Rio de Janeiro: Consequência. 2014.

FERNANDES, José Guilherme. Do oral ao escrito: implicações e complicações na Transcrição de Narrativas Oraís. **Revista Outros Tempos**. ISSN 1808-8031, volume 02, número 2. 2005 p. 156-166. Disponível em: <http://www.outrostempos.uema.br>. Acesso em 06 set. 2014.

FERNANDES, Daniel dos Santos; FERNANDES, José Guilherme dos Santos. A “Experiência próxima”: saber e conhecimento em povos tradicionais. **Revista: Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 9, n.1, p. 127-150, jan/jun 2015.

FLAVIO, Luiz Carlos. Território e Memória. In: SAQUET, Marcos Aurélio (Org.). **Estudos territoriais na ciência geográfica**. São Paulo: Expressões. 2013.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: vozes, 1997.

GRUPIONI, Luis Donizete Benzi (org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e diversidade, 2006.

GILL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 1994.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias**. 3. Ed. 1 reimpressão. São Paulo: contexto, 2015.

GUERRA, Emerson Ferreira. Desenvolvimento territorial e a geopolítica das retomadas na terra indígena Xakriabá. In: SILVA, Onildo Araujo da; SANTOS, Edineuza Moreira Carneiro; COELHO NETO, Agripino Souza (orgs). **Identidade, território e resistência**. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.

HALBWACHS, Maurice. **Memória Coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Edições Vértices, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOBBSAWM, Eric J. **Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX**. Tradução Berilo Vargas —1aed—São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. São Paulo: Peiropolis, 1998. (Série Educação para a Paz).

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, 15: 74-82, 2001.

MALIGHETTI, Roberto. **O Quilombo de Frechal: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos**. Tradução de Sebastião Moreira Duarte. 2. Reimpressão. Brasília: Senado Federal, conselho editorial, 2010. Edições do Senado Federal, v. 81.

MAZZETTO, Carlos Eduardo da Silva. Do desenvolvimento insustentável à sustentabilidade do envolvimento: ou simplesmente bem viver? In: BEGNAMI, João Batista; BURGHGRAVE, Thierry (orgs). **Pedagogia da alternância e sustentabilidade**. Orizona: UNEFAB, 2013.

MENDES DE ANDRADE, José Maria. **Ipy'a pe ukwa katu te'e – ele sabe por si mesmo.** Uma etnografia do saber-fazer cotidiano e ritual na formação da pessoa ka'apor. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Ciências sociais, Departamento de antropologia da Universidade Federal do Pará, 2009.

NEVES, José Luis. **Pesquisa qualitativa:** características, usos e possibilidades. Caderno de Pesquisas em Administração, São Paulo, V. 1, n° 3, 2° sem/1996.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. Mapa mental: recurso didático para estudo do lugar. In: PONTUSCHKA, Nidia Nacib; OLIVEIRA, Arioaldo Umbelino(orgs.) **Geografia em perspectiva.** 3 ed. São Paulo: Contexto, 2006.

NUNES, Benedito. **O tempo na narrativa.** 2. Ed. São Paulo: Ática. 1995

OLIVEN, Ruben George. Nação e região na identidade brasileira. In: George de Cerqueira Leite Zarur (org.) **Região e Nação na América Latina.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. pp.65-80.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo:** olhar, ouvir, escrever. São Paulo: UNESP, 2000.

RAFFESTIN, Claude. Por uma Geografia do poder. São Paulo: Atica.1993. Tradução: Maria Cecília França. (série: Temas, volume 29, Geografia e Política)

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Tradução Alain François (et al). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **Diários índios:** os Urubu-ka'apor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Antropologia das formas sensíveis: entre o visível e o invisível, a floração de símbolos. In: **Horizontes Antropológicos,** Antropologia Visual, 1(2): 85-92, 1995.

_____. Tecnologias Audiovisuais na Construção de Narrativas Etnográficas: um percurso de investigação. **Campos,** 4:113-134, 2003.

SANTOS, Milton; SOUZA, M. A. A. de; SILVERIA, M. L. (orgs.). **Território: globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1994.

_____. **A natureza do espaço**. 4. ed. São Paulo: EDUSP. 2008.

SAQUET, Marcos Aurélio (org.). **Abordagens e concepções sobre território**. 3ª ed.-São Paulo: Outras expressões, 2013.

SARTRE, Jean paul. **O imaginário: psicologia fenomenologica da imaginação**. Tradução Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

SEYFERT, Giralda. Identidade nacional, diferenças regionais, integração étnica e a questão migratória no Brasil. In: George de Cerqueira Leite Zarur (org.) **Região e Nação na América Latina**. Brasília: Editora universidade de Brasília, 2000. pp.81-109.

SEVERI, Carlos. A palavra emprestada ou como falam as imagens. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2(52): 459-506, 2009.

SILVA, Marcio Ferreira da; AZEVEDO, Marta Maria. Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre. In: MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; SILVA, Aracy Lopes da; **GRUPIONI**, Luis Donisete Benzi (orgs). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. 3.ed. São Paulo: Global, 2000.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: historia oral**. Tradução de Lolio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. Tradução de Rosaura Eicheberg. Revisão técnica Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar a perspectiva da experiência**. Tradução: Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

TACCA, Fernando de. **Rituais e festas Bororo: a construção da imagem do índio como “selvagem” na Comissão Rondon**. Revista de antropologia, São Paulo, USP, 1(45): 187-219, 2002.

_____. **Imagem fotográfica: aparelho, representação e significação**. Psicologia & Sociedade,

17 (3): 09-17, 2005.

_____. **O índio na fotografia brasileira:** incursões sobre a imagem e o meio. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, 1(18): 191-223, 2011.

WOOSWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da(org). **Identidade e diferença.** 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

ANEXO A – Organização e funcionamento da 1ª Alternância do Tempo-Aldeia Educação Escolar Ka'apor – 10/2013.

| Organização do Calendário de Educação Básica Escolar Ka'apor | | | | | | | | | | | | | |
|--|--------|-------------------------|-------------------------------|--------------------------|-------------------|----------------------|--------------------|-----------------------|-----------------------|--------------------|---------------------|---------------------|---------------------|
| Ciclo | Etapa | Pakuri kukui rahã | Mytuk tawa heta rahã | Yrykywa kukui rahã | Heta ë ohorahã | Jaxiype u'ar rahã | Ka'awy rok rahã | Taiy putyr rahã | Akaju pirã rahã | Tain hupir rahã | Warahy haku rahã | Mangwa je'ë rahã | Aman ndy'ar pyta |
| | | janeiro/fevereiro | | março | abril | maio | junho | julho | agosto | setembro/outubro | novembro | dezembro | |
| I | 1ª ETP | Tempo-Aldeia | | Tempo-Estudo | Tempo-Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Estudo | Tempo- Aldeia | Tempo-Estudo | Tempo-Aldeia | Tempo-Aldeia | Tempo- Estudo | |
| | 2ª ETP | Tempo-Aldeia | | Tempo-Estudo | Tempo- Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Estudo | Tempo- Aldeia | Tempo-Estudo | Tempo-Aldeia | Tempo-Aldeia | Tempo- Estudo | |
| II | 1ª ETP | Tempo-Estudo | | Tempo-Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Estudo | Tempo-Aldeia | Tempo-Aldeia | Tempo-Estudo | Tempo- Aldeia | |
| | 2ª ETP | Tempo-Estudo | | Tempo-Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- estudo | Tempo-Aldeia | Tempo-Aldeia | Tempo-Estudo | Tempo- Aldeia | |
| III | 1ª ETP | Tempo-Estudo | | Tempo-Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Estudo | Tempo-Aldeia | Tempo-Aldeia | Tempo-Estudo | Tempo- aldeia | |
| | 2ª ETP | Tempo-Estudo | | Tempo-Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Aldeia | Tempo- Estudo | Tempo-Aldeia | Tempo-Aldeia | Tempo-Estudo | Tempo- aldeia | |

