

Hélio Passos Rezende

Resistência dos Indígenas Gavião Kyikatêjê:
Por uma educação sócio-espacial coletiva

Belo Horizonte
2018

Hélio Passos Rezende

Resistência dos Indígenas Gavião Kyikatêjê:

Por uma educação sócio-espacial coletiva

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Arquitetura e Urbanismo.

Area de concentração: Teoria, Produção e Experiência do Espaço

Orientador: Prof. Dr. José dos Santos Cabral Filho

Belo Horizonte
2018

FICHA CATALOGRÁFICA

R467r

Rezende, Hélio Passos.

Resistência dos indígenas Gavião Kyikatêjê [manuscrito] : por uma educação sócio-espacial coletiva / Hélio Passos Rezende. - 2019.
193f. : il.

Orientador: José dos Santos Cabral Filho.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Índios Kyikatejê-Gavião - Teses. 2. Índios – Educação – Teses. 3. Índios - Vida e costumes sociais. – Teses. 4. Índios - Educação intercultural – Teses. 5. Índios - Multiculturalismo - Teses. I. Cabral Filho, José dos Santos. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 305.898081

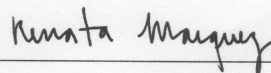
Ficha catalográfica: Biblioteca Raffaello Berti, Escola de Arquitetura/UFMG

Tese defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo/ NPGAU da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, e aprovada em 28 de setembro de 2018 pela Comissão Examinadora:

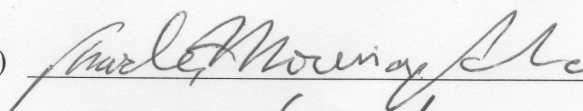
Prof. Dr. José dos Santos Cabral Filho (Orientador-EA/UFMG)



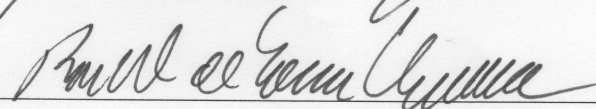
Profa. Dra. Renata Moreira Marquez (EA/UFMG)



Prof. Dr. Charles Moreira Cunha (FAE/UFMG)



Profa. Dra. Rachel de Sousa Vianna (UEMG)



Prof. Dr. Alexandre Silva dos Santos Filho (UNIFESSPA)

via videoconferência

AGRADECIMENTO

Agradeço a todos que de alguma forma incentivaram e contribuíram com o desenvolvimento deste trabalho. Em especial à minha esposa Ana Paula, à minha mãe Maria Luiza, aos professores José dos Santos Cabral Filho, Renata Marquez e Silke Kapp, à comunidade indígena Gavião Kyikatêjê, à CAPES e ao NPGAU.

À memória de Hélio Rezende, pai querido,

*19/04/1925 †19/10/1997

De 1879 a 1912, os barões da borracha escravizaram e exterminaram milhares de indígenas amazônicos. Uma plantação iniciada com 50.000 indígenas estava com apenas 8.000 vivos quando o extermínio veio a tona. Walter Hardenburg, *The Putumayo, The Devil's Paradise: Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein*, 1912.



Figura 1. Foto de Walter Hardenburg, 1908. Fonte: HARDENBURG, 1912.

RESUMO

Partindo de uma perspectiva sócio-espacial, o objetivo geral desta pesquisa é refletir sobre a educação crítica para o bem coletivo. Como objeto e exemplo de atividade de educação coletiva, estudamos a comunidade indígena da Aldeia Gavião Kyikatêjê. A Aldeia Gavião Kyikatêjê encontra-se localizada na Reserva Indígena Mãe Maria, no km 25 da BR 222, no município de Bom Jesus do Tocantins, no sudeste do estado do Pará. Analisamos o modo como as lideranças da aldeia se posicionam em relação à educação de seus membros mais jovens. Um dos objetivos específicos é o de reunir elementos que caracterizem as atitudes dos indígenas em relação à importância da educação informal para a coletividade e o bem da comunidade. A fim de obter os dados relevantes, optamos por utilizar metodologia de observação participativa acompanhando os indígenas em algumas de suas atividades culturais tanto do cotidiano quanto festivas. As atividades de coleta de dados se deram em observação silenciosa, em conversas informais e também por meio de entrevistas específicas. Todas as atividades de coleta foram seguidas por anotações memoriais. A presente tese orientou-se também por estudos de diferentes autores que de uma forma ou de outra contribuíram para a discussão dos temas centrais da pesquisa, principalmente Paulo Freire sobre a discussão da educação, Marcelo Lopes de Souza sobre a questão sócio-espacial e Curt Nimuendajú sobre a etnia Timbira.

Palavras-chave: Educação sócio-espacial. Educação informal. Povo Gavião Kyikatêjê. Resistência. Interculturalidade.

ABSTRACT

Starting from a socio-spatial perspective, the general objective is to reflect on critical education for the collective good. As an object and example of collective education activity, we study the indigenous community of Aldeia Gavião Kyikatêjê. The Gavião Kyikatêjê Village is located in the Mãe Maria Indigenous Reserve, at km 25 of BR 222, in the municipality of Bom Jesus do Tocantins, in the southeastern state of Pará. We analyze how the village leaders are positioned in relation to the education of the youngsters. One of the specific objectives is to gather elements that characterize indigenous attitudes regarding the importance of informal education for the community and the good of the community. In order to obtain the relevant data, we chose to use participative observational methodology accompanying the natives in some of their daily and festive cultural activities. Data collection activities happened by means of silent observation, informal conversations and specific interviews. All collection activities were followed by memoirs. The present thesis was also guided by studies of different authors who in one way or another contributed to the discussion of the central themes of the research, especially Paulo Freire on the discussion of education, Marcelo Lopes de Souza on the socio-spatial issue and Curt Nimuendajú on the Timbira ethnicity.

Keywords: Socio-spatial. Informal education. Hawk People Kyikatêjê. Resistance. Interculturality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Foto de Walter Hardenburg, 1908. Fonte: HARDENBURG, 1912.	2
Figuras 2 e 3. Grupo de alunos do 1º ano do ensino médio e técnico do CEFET-MG/ Nepomuceno deitados na sombra em aula prática de relaxamento e concentração. Com o chegar da luz direta do sol são empurrados rumo às paredes do prédio. Fotos do autor, 2014.	11
Figura 4. Vista aérea da Aldeia Gavião Kyikatêjê. Fonte: Google Earth, alt 840m, maio de 2017.	12
Figura 5. Mapa 01, Entre Paralelos e Meridianos, Marabá, 2013. Fonte: Arquivo Vitória Barros.	29
Figura 6. Mapa 03, Entre Paralelos e Meridianos, Marabá, 2013. Fonte: Arquivo Vitória Barros.	30
Figura 7. Mapa 04, Entre Paralelos e Meridianos, Marabá, 2013. Fonte: Arquivo Vitória Barros.	31
Figura 8. Mapa 05, Entre Paralelos e Meridianos, Marabá, 2013. Fonte: Arquivo Vitória Barros.	32
Figura 9. Mapa 06, Entre Paralelos e Meridianos, Marabá, 2013. Fonte: Arquivo Vitória Barros.	33
Figura 10. Imagem aérea da Região da RIMM, Pará, 2018. Fonte: Google Earth, 2018. 34	
Figura 11. Foto aérea das casas da aldeia Kyikatêjê, Pará, 2015. Fonte: Arquivo da Associação Kyikatêjê; foto: Magnum Barros, 2015.	35
Figura 12. Foto das casas de alvenaria da aldeia Kyikatêjê, Pará, 2016. Foto do autor, 2016.	36
Figuras 13 e 14. Castanheira e ouriço na RIMM. Fotos do autor, 2017.	40
Figuras 15 e 16. Peprwyire com fruto do jenipapo. Foto do autor, 2017.	40
Figuras 17 e 18. Peprwyire ralando o jenipapo. Foto do autor, 2017.	41
Figura 19. Peprwyire esquentando o jenipapo ralado para obter a tintura escura. Foto do autor, 2017.	41
Figura 20. jenipapo ralado cozido e pronto para ser usado na pintura do corpo. Foto do autor, 2017.	41
Figuras 21 e 22. Peprwyire pintando a geometria do gavião na Ana Paula e a da arraia em mim. Fotos do autor e de Ana Paula, 2016.	42
Figura 23. Meninas do Povo Gavião pintadas com a tinta preta do jenipapo e vermelha do urucum. Fonte: Arquivo da Associação Kyikatêjê; foto: Magnum Barros.	42
Figura 24. Flechas com penas encostadas na árvore. Foto do autor, 2016.	44
Figura 25. Indígena flechando. Fonte: Arquivo da Associação Kyikatêjê; foto: Magnum Barros.	44
Figura 26. Local da escola em amarelo, campo de futebol em verde e área da prática do arco e flecha em vermelho. Fonte Google Earth, 2017.	59
Figura 27. espaço do tapiri da escola usado por indígenas visitantes da festa da castanha de 2018. Foto do autor, 2018.	60
Figura 28. Formatura dos alunos do ensino médio na escola Kyikatêjê em Dez 2015. Fonte: Arquivo da Associação Kyikatêjê; foto: Magnum Barros.	66

Figura 29. Formatura dos alunos do ensino médio na escola Kyikatêjê em Dez 2017. Fonte: Arquivo da Associação Kyikatêjê; foto: Magnum Barros.	67
Figura 30. Pintura corporal na casa do professor bilingue Aianã. Foto do autor, 2017...69	69
Figura 31. Professor Aianã. Foto do autor, 2017.....69	69
Figura 32. Peixe poraquê. Fonte: http://conexaoplaneta.com.br/blog/poraque-o-peixe-eletrico-que-mata-com-choques-de-500-volts/	70
Figura 33. Ritual noturno de dança e canto anterior a pescaria. Foto do autor, 2017.....71	71
Figura 34. Ritual noturno de dança e canto anterior a pescaria. Foto do autor, 2017.....72	72
Figura 35. Preparando para a pescaria. Foto do autor, 2017.....74	74
Figura 36. Pescando em grupo. Foto do autor, 2017.75	75
Figura 37. Pescando em grupo. Foto do autor, 2017.75	75
Figura 38. Assando peixe para almoçar. Foto do autor, 2017.....75	75
Figura 39. Mestre da manufatura da Tora, Pempti Kokaproti, colhendo urucum. Foto do autor, 2017.....80	80
Figura 40. Mestre da manufatura da Tora, Pempti Kokaproti, fazendo o buraco na ponta da tora. Foto do autor, 2017.81	81
Figura 41. Menino indígena amassando as sementes de urucum para obter a tintura vermelha. Foto do autor, 2017.....81	81
Figura 42. Mestre da manufatura da Tora, Pempti Kokaproti, pintando a tora. Foto do autor, 2017.....82	82
Figura 43. Mestre da manufatura da Tora, Pempti Kokaproti, finalizando a tora. Foto do autor, 2017.....82	82
Figura 44. Tora deitada sobre folhas de palmeira. Foto do autor, 2017.83	83
Figura 45. As três Toras preparadas para a Corrida deitadas sobre folhas de palmeira. Foto do autor, 2017.83	83
Figura 46. Ritual noturno de dança e canto anterior à corrida de tora. Foto do autor, 2017. Veja video https://youtu.be/SHHdUWhfAuE (REZENDE, 2017).85	85
Figura 47. Ritual matutino de dança e canto anterior à corrida de tora. Foto do autor, 2017.....88	88
Figura 48. Ritual matutino de dança e canto anterior à corrida de tora; posição da menina indígena orienta o início da corrida. Foto do autor, 2017.88	88
Figura 49. Corredor Aru, da última equipe a passar pelo igarapé na volta à aldeia. Foto do autor, 2017.....89	89
Figura 50. Ritual matutino de dança e canto posterior à corrida de tora. Foto do autor, 2017.....90	90
Figura 51. Mapa de Nimuendajú.94	94
Figura 52. Jogo de flecha na RIMM em 1976. Foto: Miguel do Rio Branco/Magnum, 1976. 97	97
Figura 53. Jogo de flecha na aldeia Kyikatêjê. Fonte: Associação Gavião Kyikatêjê; foto Magnum Barros, 2014.99	99
Figura 54. Jogo de flecha na Aldeia Kyikatêjê. Foto do autor, 2018.....100	100
Figura 55. Jogo de flecha na Aldeia Kyikatêjê. Foto do autor, 2018.....100	100

Figura 56. Jogo de flecha na Aldeia Parkatêjê durante a VI Meia Maratona Indígena Krôhôkrehum; foto do autor 2017. Veja vídeos https://youtu.be/DqBj_GJrovU e https://youtu.be/Uszn11H_mg (REZENDE, 2017).	101
Figura 57. Jogo de flecha na RIMM. Fonte: Associação Comunitária Gavião Kyikatêjê; foto: Magnum Barros, 2014.	102
Figura 58. Jogo de flecha na RIMM. Foto do autor, 2018.	104
Figuras 59 e 60. Jogadores do time Gavião Kyikatêjê enfileirados para o início do jogo contra o Paysandu em 2014. O jogador Aru usa o cocar. Foto: Paulo Santos/ Reuters, 2014.	111
Figuras 61 e 62. Torcedores do Time Gavião Kyikatêjê no jogo contra o Paysandu em 2014. Foto: Paulo Santos/Reuters, 2014.	112
Figuras 63 e 64. Time Gavião Kyikatêjê enfileirado para o início da final do Campeonato municipal de Bom Jesus do Tocantins de 2017. Nº 9 Aru ao lado do nº10 Madson. Foto do autor, 2017.	114
Figura 65. Crianças e adolescentes Gavião Kyikatêjê cantam o hino nacional antes do jogo. Foto do autor, 2017.....	115
Figuras 66 e 67. Aru, escolhido o melhor em campo, confraterniza com a organização do campeonato, jogadores e com a comunidade Gavião Kyikatêjê. Fotos do autor, 2017.....	116
Figuras 68 e 69. Abertura da Festa da Castanha. Fotos do autor, 2018.....	119
Figura 70. Tenda para o velório do Aru montada no centro do campo da aldeia. Foto do autor, 2018.....	122
Figura 71. Indígenas cantam na despedida de Aru. Foto do autor, 2018.....	123
Figura 72. O Cacique Zeca Gavião convida a todos para a corrida da tora em homenagem ao Aru. Foto do autor, 2018.	124
Figura 73. Reunião da comunidade Gavião Kyikatêjê. Fonte: foto frame MD Filmes (2015).	128
Figura 74. Cacique Zeca Gavião em reunião da comunidade Gavião Kyikatêjê. Fonte: foto frame MD Filmes (2015).	128
Figura 75. Cacique Zeca na ocupação pacífica da ferrovia de escoamento Carajás / São Luiz da Vale. Fonte: foto frame MD Filmes (2015).	129
Figura 75. Indígenas Gaviões na ocupação pacífica da ferrovia de escoamento Carajás / São Luiz da Vale. Fonte: foto frame MD Filmes (2015).	129
Figura 76. Cacique Zeca Gavião candidato a vereador em Bom Jesus do Tocantins em 2016. Fonte Associação comunitária Gavião Kyikatêjê.....	130
Figura 77. Cacique Zeca Gavião durante este depoimento. Foto do Autor, 2017.....	132
Figura 78: O Cacique Zeca Gavião no Seminário Internacional Terra Comum, propriedade coletiva e outras espacialidades, em maio de 2018. Foto do autor, 2018. Veja vídeo da expectativa de Zeca Gavião sobre sua participação no seminário https://www.youtube.com/watch?v=SvauWzc23mE (Terra Comum, 2018), vídeo da palestra em https://www.youtube.com/watch?v=EI5xCdihL5E (Terra Comum, 2018), e vídeo da saudação indígena no seminário Terra Comum, com cântico e dança http://youtu.be/XpaQfCBISic (Terra Comum, 2018).....	162
Figuras 89 e 90. Meninas Kyikatêjê em campo. Fotos do autor, 2017.	186

SUMÁRIO

1	Introdução	9
2	Preâmbulo	20
2.1	Breve histórico: descobrimento ou invasão	20
2.2	O Povo Gavião	24
2.2.1	A etnia Timbira, o Povo Gavião e os Gavião Kyikatêjê	24
2.2.2	A Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM) e a aldeia Gavião Kyikatêjê	26
3	Episódios: Encontros com os Gaviões Kyikatêjê, contatos e convivências	37
3.1	Episódio 1 — A primeira visita: impressões; encontro com o cacique; a interculturalidade	37
3.2	Episódio 2 — A escola da aldeia Kyikatêjê	58
3.3	Episódio 3 — A brincadeira da pescaria	68
3.4	Episódio 4 — A brincadeira da corrida de tora	76
3.5	Episódio 5 — A brincadeira do arco e flecha	95
3.6	Episódio 6 — A brincadeira do futebol	106
3.7	Episódio 7 — A festa da castanha, a morte e o velório de um guerreiro	117
4	Desenlace: resistência sócio-espacial dos Gaviões Kyikatêjê	126
4.1	As relações com o estado e as grandes empresas	126
4.2	A liderança indígena e a comunidade: depoimento do cacique Pepkrakte Jakukreikapiti Ronore Konxarti — Zeca Gavião	131
4.3	Práticas artísticas de resistência intercultural e política: o caminho sócio-espacial da arte e sua leitura nos Kyikatêjê	163
4.4	Convivência coletiva	166
5	Epílogo: Futuros Possíveis	173
5.1	O papel da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará em apoio à resistência sócio-espacial do Povo Gavião Kyikatêjê e o papel da comunidade indígena do Povo Gavião Kyikatêjê em apoio ao desenvolvimento do conhecimento cultural e científico	173
5.2	Proposta de trabalho — Aprendendo a partir dos Kyikatêjê: estratégias de arte educação no contexto sócio-espacial cotidiano	175
6	Referências bibliográficas	187

1 INTRODUÇÃO

O processo deste trabalho atenta para práticas culturais coletivas entre os indígenas da Aldeia Gavião Kyikatêjê como motivação para uma educação sócio-espacial informal que trabalhe a valorização do que é comum e coletivo visando o bem estar social. Os indígenas da Aldeia Gavião Kyikatêjê estão trabalhando o resgate de suas tradições culturais num contexto contemporâneo de interculturalidade com a cultura do branco (*kupê*). Além do bem estar da comunidade, a interculturalidade visa uma perspectiva de resistência à histórica aniquilação cultural e populacional de seu povo e a atual discriminação política a que estão constantemente sujeitas as diferentes etnias indígenas no território do estado federal brasileiro.

É importante deixar claro que neste processo de pesquisa, refuta-se a influência semântica da palavra “descobrimento” na cultura e no ensino relacionado à história sócio-espacial brasileira. Para o entendimento dos pressupostos deste trabalho, a semântica sócio-espacial da palavra “invasão” substitui a da palavra “descobrimento”. De “descobrimento do Brasil”, para “invasão do Brasil”.

A motivação da pesquisa partiu de meu trabalho como arte educador que tem sido direcionado para uma prática artística de caráter coletivo e solidário como possível catalisadora de um processo de educação sócio-espacial politicamente consciente, no sentido efetivo do bem estar coletivo. Portanto, nesse sentido entende-se aqui a prática artística coletiva e solidária como diferente da prática artística mercadológica, individual ou não, que vise o lucro e a acumulação de capital.

Em um primeiro momento do processo da pesquisa, quando lecionando artes visuais em instituições de ensino cujos espaços das salas de aula se enquadravam nos moldes da tradição ocidental, pensei na necessidade de discutir criticamente o espaço para o ensino de artes. Nos espaços tradicionais, a sala de aula é em geral um cômodo retangular com as mesas dos alunos organizadas em fileiras paralelas tendo em sua frente a mesa do professor e o tradicional quadro negro. Vivenciando esses espaços na prática, ocorreu a ideia de pensar em um espaço físico próprio para o ensino das artes — assim como é o espaço dos ginásios poliesportivos para a educação física — que proporcionasse o enriquecimento da

experiência educativa englobando tanto a reflexão crítica quanto a prática experimental das diferentes áreas das artes obrigatórias no currículo nacional do ensino fundamental e médio; artes visuais, dança, música e teatro. Um espaço completamente diferente da dinâmica das salas de aulas do modelo tradicional. Um espaço de conhecimento mais dinâmico que considere uma maior interação e troca entre as pessoas envolvidas. Um amplo espaço onde se possa andar e correr à vontade, onde se possa dançar com liberdade, onde se possa deitar de forma a poder abrir os braços e as pernas, onde se possa rolar à vontade e até mesmo dormir, onde se possa falar alto ou ficar em silêncio absoluto, onde se possa ler textos, recitar poesias, ouvir músicas e cantar, onde se possa construir e experimentar instrumentos sonoros, onde se possa imaginar e construir objetos e espaços de diversas formas possíveis, onde se possa desenhar ou pintar o corpo, as paredes, o piso e o teto, onde se possa projetar imagens de variados tamanhos, onde se possa refletir sobre a organização e a desorganização coletiva, onde, enfim, se possa efetivamente experimentar e expressar com liberdade e claro com respeito à cidadania. Mas não menos importante enquanto espaço para as práticas lembradas acima, um espaço prazeroso e convidativo para ações de reflexão, discussão e criação.

Seria um espaço que proporcionasse a educação dialógica e crítica, como propõe Paulo Freire ao criticar a educação caracterizada pela reprodução da ideologia invasora e dominadora; crítica da educação bancária, em que os professores são os detentores do saber e os alunos meros receptores e reprodutores dos conhecimentos tidos como certos e indiscutíveis. A educação nesses termos

[...] se torna um ato de depositar onde os educandos são os depositários e o educador o depositante. Em lugar de comunicar-se o educador faz comunicados e depósitos que os educandos, meras incidências, recebem pacientemente, memorizam e repetem [...]. A única margem de ação que se oferece aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los. (FREIRE, 2018, pp. 80-82).

Num processo de educação dialógico e crítico, de educação progressista e problematizadora, os alunos não são vistos como seres a se domesticar. Educandos e educadores superam essa relação na prática. O educador não é mais visto como o detentor do saber, mero instrumento do autoritarismo

antidemocrático do dominador. “O professor educador respeita os educandos, não importa qual seja sua posição de classe e, por isso mesmo, leva em consideração, seriamente, o seu saber de experiência feito a partir do qual trabalha o conhecimento com rigor de aproximação aos objetos” (FREIRE, 1997, p.49).

Paulo Freire prevê e pratica um espaço como o aqui proposto para as artes quando exercita o ensino em uma interface espacial onde as pessoas formam um círculo – rodas de conversa, círculos de cultura – e onde todos, tanto educandos como educadores, podem refletir, experimentar e trocar vendo-se de frente e sentindo-se como iguais e solidários.

Nas imagens abaixo, realizadas durante aula de artes do 1º ano do ensino médio e técnico do CEFET-MG campus de Nepomuceno, cidade do centro sul de Minas Gerais, podemos ver a improvisação do espaço para uma aula prática de dinâmica de relaxamento e reflexão. Como a sala de aula nos moldes tradicionais era pequena para que os alunos pudessem deitar e realizar o exercício, fomos para o gramado ao lado do prédio. É sem dúvida um lugar agradável mas ao lado da rua estando sujeito a fortes interferências sonoras e à luz direta do sol como podemos ver.



Figuras 2 e 3. Grupo de alunos do 1º ano do ensino médio e técnico do CEFET-MG/Nepomuceno deitados na sombra em aula prática de relaxamento e concentração. Com o chegar da luz direta do sol são empurrados rumo às paredes do prédio. Fotos do autor, 2014.

Durante o processo de desenvolvimento da pesquisa, o encontro fortuito com o universo de aprendizado intercultural indígena pelo povo Gavião Kyikatêjê propiciou a possibilidade de se refletir sobre um espaço próprio de aprendizado

das diferentes áreas artísticas de forma ainda mais significativa. Se considerarmos um espaço para o desenvolvimento do conhecimento cultural e da prática artística que propicie uma educação sócio-espacial baseada na convivência cidadã coletiva e solidária e na importância do desenvolver crítico e criativo, um dos espaços de aprendizado dos Gavião Kyikatêjê em especial é muito interessante. Em sua cultura, os indígenas Kyikatêjê tem como um dos espaços de aprendizado o centro da aldeia, onde se reflete, se aprende e se praticam manifestações culturais. Nimuendajú, em texto sobre a habitação Timbira, aponta a importância da forma circular das aldeias Timbira:

Os próprios Timbiras consideram como um dos mais característicos elementos da sua cultura a forma circular das suas aldeias. Enquanto os Timbiras ainda possuem a sua consciência étnica não se deixarão persuadir a abandonar esta forma de habitar em conjunto, intimamente ligada à sua organização social e cerimonial. (NIMUENDAJÚ, 1944).

Na imagem aérea abaixo podemos ver o formato da Aldeia Gavião Kyikatêjê a mais ou menos 840 metros de altitude. Vemos o centro da aldeia rodeado por 38 moradias, além de outras construções fora do círculo que são além de outras moradias, escola, associação comunitária, igreja, dormitório, entre outros.



Figura 4. Vista aérea da Aldeia Gavião Kyikatêjê. Fonte: Google Earth, alt 840m, maio de 2017.

Porém, é importante salientar que essa aprendizagem vai além dos limites do centro da aldeia adentrando pelas casas, matas, rios e cidades em seu entorno e até mesmo mais longínquas. A ideia de aprendizado intercultural abrange tanto o resgate das suas tradições culturais indígenas quanto o aprendizado da cultura branca onde também são cidadãos de direito e que querem exercê-lo alcançando a formação necessária para poderem participar com o devido respeito dos outros cidadãos não indígenas.

Como o contexto da pesquisa é de reflexão sobre a educação sócio-espacial coletiva no estado brasileiro, não bastaria um estudo de tais possibilidades a partir das teorias eurocêntricas. Fez-se necessário um entendimento da periferia a partir da própria periferia, ou seja, mesmo que recorrendo a teorias de fora, é importante neste trabalho tê-las como balizas para a produção de uma teoria da periferia.

Tal teoria da periferia encontra autores brasileiros importantes como Paulo Freire sobre a discussão da educação, Jessé Souza sobre a desigualdade social, Marcelo Lopes de Souza sobre a questão sócio-espacial e Eduardo Viveiros de Castro sobre o perspectivismo ameríndio. Porém, por outro lado, vale-se também de autores estrangeiros que de certa forma questionam a própria hegemonia das teorias centrais e a predominância dos interesses dos capitais assim como Boaventura de Sousa Santos ao discutir a ideia de pensamento abissal e pós abissal em relação ao pensamento tradicional dos invasores. Segundo o autor, “A experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante. [...] Esta riqueza social está a ser desperdiçada.” (SANTOS, 2002, p.238).

Como a área de interesse desta pesquisa permeia a educação, as artes em geral, a arquitetura e o urbanismo, uma consideração importante para seu desenvolvimento seria a de se tratar do conhecimento cultural adquirido pelos povos que aqui viviam antes da invasão. Ignorar como elemento primeiro, fundamental e de elementar importância para nossa educação visual e sócio-espacial os conhecimentos e as práticas das manifestações culturais desses povos diminui em muito nossa capacidade de nos entendermos como um povo transcultural e de igual poder de reflexão quanto a dos invasores.

Nesse sentido, discute-se o porque não ser de costume iniciar os estudos nessas áreas com a experiência visual e sócio-espacial dos povos que aqui habitam esse território há milênios. Por que não ensinamos, em um perspectiva multidisciplinar, que o fruto da árvore de jenipapo, usado como matéria prima para a tinta da pintura corporal indígena, é comum às matas de galeria dos cerrados e de várias formações florestais desde a Amazônia até o sudeste do Brasil? E que a semântica da palavra *jenipapo* vem do Tupi Guarani e quer dizer “fruta que mancha ou de fazer tintura”? Ou que a forma e harmonia desses desenhos abstratos no corpo podem significar e funcionar como uma linguagem visual de comunicação tanto no mundo atual físico quanto no mundo virtual relacionado ao perspectivismo ameríndio do qual pouco refletimos ou ignoramos por completo? Ou como os indígenas se orientam nos diversos territórios geográficos que habitam? Ou como suas aldeias e casas são formadas e o porquê? Existem múltiplas manifestações sócio-espaciais desses povos que variam em muitas e diferentes línguas, em diferentes formas de habitar, socializar e imaginar o mundo, ou seja, em diferentes formas e contextos culturais.

Ao refletir sobre a possibilidade de existir uma arte das sociedades contra o estado, Lagrou (2011) escrevendo sobre a pintura corporal entre os Kaxinawa, nos proporciona uma interessante e propositiva análise relativa ao perspectivismo ameríndio:

A dinâmica gráfica transcende a mera função simbólica, denotativa, em que o grafismo e seu nome andariam tão grudados que o sentido do primeiro se esgotaria no do segundo, [...]. Além de ser um claro exemplo do caráter agentivo do grafismo ameríndio, o sentido do grafismo kaxinawa parece remeter muito mais para o exterior do que para o interior do socius. As linhas traçadas no rosto kaxinawa constituem e transformam a pele, superfície por excelência de mediação entre o interior e o exterior. A qualidade e a relação entre as linhas que tingem a pele compõem o corpo como lócus atravessado por fluxos energéticos: cantos rituais cantados sobre o corpo precisam nele penetrar, assim como a agência dos banhos medicinais. A malha grossa do desenho deixa a pele permeável à ação ritual que produz o corpo como lugar de incidência da negociação cosmopolítica. Todas as substâncias supõem agentes que os engendraram, seus donos (ibu), os yuxibu, seres invisíveis que se não devidamente invocados por seu nome e seu canto deixariam as substâncias sem efeito, sem eficácia.

Como estudo específico, este trabalho reflete sobre as práticas de resistência intercultural do povo Gavião Kyikatêjê. Quais seriam as contribuições de suas práticas culturais para uma educação sócio-espacial coletiva? Refletir sobre a possibilidade de uma vida comunitária em igualdade de direitos e deveres é o foco da investigação. O objetivo é aprofundar no estudo de caso dos Kyikatêjê (do ponto de vista do conhecimento praxiológico), apontando para uma teoria periférica para lidar com o espaço que habitamos em práticas de educação sócio-espacial coletiva.

Marcelo Lopes de Souza (2013) considera que para a pesquisa sócio-espacial não basta somente compreender as relações sociais, é necessário entendê-las espacialmente. Não basta também compreender o espaço como pano de fundo para as relações, é necessário o interesse em aprofundar o conhecimento sobre as relações político sociais que anteviram a formação do espaço e as consequentes relações político sociais que o dão vida. Souza (2013) nos convida a entender o espaço à luz das relações sociais e vice versa, em uma relação dialética dinâmica.

Como no meu trabalho as práticas se mostraram cruciais como instrumentos para o desenvolvimento de uma consciência criativa de política coletiva a partir do cotidiano, pretendo dar continuidade à busca por uma educação artística que discuta aspectos sociais, mas que também considere o espaço como elemento fundamental. Por isso a proposta de educação sócio-espacial coletiva vislumbra não só uma aplicação direta com jovens, mas uma transformação política a partir da consciência sócio-espacial coletiva mais profunda, seja no aprendizado cotidiano informal como no ensino tradicional médio ou de graduação, principalmente na área das artes.

Durante o processo de maturação e desenvolvimento deste trabalho fui aprovado, em agosto de 2015, em um concurso para professor assistente do curso de Licenciatura em Artes Visuais na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Unifesspa, cujo campus principal fica na cidade de Marabá, sudeste do estado do Pará, região Norte do Brasil e parte da região Amazônica. Marabá é uma cidade pólo desta região e sua importância na história sócio política do Brasil há ainda que ser conhecida e difundida pelo país. Foi na região de Marabá que aconteceu a Guerrilha do Araguaia, movimento político armado de resistência ao regime

ditatorial militar dos anos 1960, 70 e início dos 80. Muito do que aconteceu por lá, foi e é ignorado nos currículos e livros de história de nossas escolas. Ainda hoje a região continua conflituosa com a convivência de diferentes movimentos políticos e sociais que variam desde movimentos de resistência indígena de diferentes etnias, movimento dos sem terra, grileiros de terras estatais, grandes latifúndios e interesses do grande capital através de corporações ligadas à exploração mineral e à exploração agropecuária. Isso faz com que se agravem os problemas sócio-espaciais urbanos e rurais e, claro, os problemas sócio ambientais da região amazônica.

Neste contexto, ao iniciar minhas atividades como professor na Unifesspa no final de 2015, encontrei entre os alunos do curso de artes visuais a aluna indígena Peprwyire Turakire Japenpramti ou Pepkwyi, Pepkwyizinha para os amigos da aldeia Gavião Kyikatêjê. Ela veio cursar licenciatura em artes visuais na Unifesspa tanto por sua capacidade como indígena especializada em pintura corporal, quanto por incentivo das lideranças e parentes de sua aldeia.

O cacique dos Gavião Kyikatêjê, Pepkrakte Jakukreikapiti Ronore Konxarti, conhecido popularmente como Zeca Gavião, incentiva a política intercultural visando o empoderamento dos saberes locais a partir do diálogo com saberes institucionais. Segundo o cacique, a única forma de resistência das culturas tradicionais é entrar em diálogo intercultural e assimilar outras formas de registro para que suas manifestações não se percam e continuem sendo desenvolvidas no contexto atual. Então, como uma das indígenas especialistas e responsáveis pela pintura corporal da aldeia, Peprwyire foi incentivada a concorrer a uma das vagas destinadas aos indígenas na Unifesspa. É importante mencionar que ela passou também pelo ensino médio tradicional oferecido pela escola localizada na própria aldeia e que também incentiva os indígenas a darem continuidade em seus estudos.

Conhecer a Peprwyire e posteriormente sua aldeia e parentes, me fez perceber a possibilidade de realizar um estudo de caso na aldeia Gavião Kyikatêjê, partindo de um caso concreto de resistência (ainda que frágil) ao modo de produção capitalista e de resquícios de uma prática educacional que não reproduza a educação bancária (FREIRE, 1974). Tal estudo tem por intuito entender as manifestações culturais e sócio-espaciais da aldeia, principalmente no que dizem

respeito à educação sócio-espacial coletiva, suas possíveis contribuições para o desenvolvimento das nossas próprias manifestações em educação, e como os Kyikatêjê estão resistindo cultural e politicamente na região amazônica e no Brasil no contexto atual de subserviência ao sistema capitalista.

Antes de apresentar o caso dos Kyikatêjê, vale dizer que a pintura corporal dos diferentes povos indígenas sul americanos é um dos principais indícios de manifestação de educação sócio-espacial coletiva, pois promove um processo de pesquisa e conhecimento das plantas usadas, das técnicas de obtenção das tintas, das ferramentas e das técnicas de pintura, além de ter por objetivo o engajamento performático dos corpos pintados nas diversas manifestações culturais coletivas, festivas ou não. A consciência sócio-espacial articulada pelas pinturas corporais é algo extremamente presente para os povos que já habitavam essa região anteriormente à invasão europeia. Ainda que isso seja fato, não é devidamente estudado, pois nossa tradição acadêmica (teórica e prática) está muito mais atrelada às teorias e práticas eurocêntricas e norte americanas (chamadas centrais) do que a desenvolver teoria e prática próprias da dita periferia, tanto para estudar quanto para intervir na periferia (ROY, 2009). Isso faz com que tanto o contexto rururbano frágil das aldeias quanto iniciativas sócio-espaciais não ortodoxas tendam a ser achatadas por lentes teóricas sem foco para elementos relevantes para discussão (ou que não sejam nem sequer estudadas).

Numa tentativa de construção de uma teoria da periferia, a pintura corporal poderia ser tratada como um dos primeiros estudos reflexivos e experimentais (ou teóricos e práticos) de um curso de desenvolvimento do conhecimento plástico espacial e artístico em nossas escolas, seja em nível fundamental, médio ou superior. É importante ressaltar que nessas manifestações culturais indígenas, não só a pintura corporal, que poderíamos dizer ser representante das artes visuais, se manifesta. Outras áreas das artes como a dança, a música e o teatro também se fazem representadas.

No caso da valorização e uso dos pressupostos citados acima em um projeto de curso nos moldes convencionais, torna-se evidente a inconsistência de iniciar os alunos em práticas de percepção de aspectos visuais, plásticos e espaciais por meio de teorias e práticas da cultura invasora como é de costume. Mantendo o

projeto imperialista dificilmente se constrói uma argumentação e um conhecimento a partir do próprio exemplo de resistência político cultural tão próxima de nossas realidades e com a qual podemos aprender a refletir sobre o espaço de forma original e com a perspectiva de possibilidades diversas de desdobramento.

Essa constatação, que parece óbvia, foi motivadora de uma mudança radical no rumo inicial do processo desta pesquisa, que em um primeiro momento estava embasada nas teorias centrais heterônimas e visava entender as possibilidades da arte no processo de educação sócio-espacial, apenas questionando a limitação imposta pelos espaços reservados para que tal educação acontecesse.

Em toda a experiência com educação, seja ela fora ou dentro da escola, o espaço para a realização das atividades foi sempre um fator determinante para o desenvolvimento do processo e seus resultados. Independente do modelo pedagógico é necessário um espaço acolhedor onde o grupo de pessoas que vai trabalhar se sinta confortável no que se refere ao bem estar mental e físico. Isso em nada se aproxima da noção de espaço arquitetônico extraordinário ou monumental (KAPP; BALTAZAR; MORADO, 2008), muito pelo contrário, diz respeito a espaços cotidianos entendidos como potenciais para abrigar as diversas demandas de seus usuários. No caso dos Kyikatêjê, os espaços onde acontecem a educação tradicional indígena na aldeia, embora não sejam formalmente desenhados, se aproximam dos ideais abstratos e concretos postulados acima.

No projeto pedagógico atual da escola da aldeia é prevista a existência de professores bilíngues, que atualmente são por volta de sete indígenas anciãos da própria aldeia Kyikatêjê. Esses professores são responsáveis pelo ensino da língua do povo Gavião e pelo empoderamento dos saberes locais, informando, praticando e revivendo com os alunos as diversas manifestações culturais que historicamente fizeram e fazem parte de seu cotidiano sócio-espacial.

Em 2016, depois de anos sem acontecer, eles reviveram a manifestação cultural conhecida como a Festa do *Pemp*, que é o período em que os meninos participam do ritual de passagem para a vida adulta. Neste ritual, os meninos ficam isolados por um longo período, sem acesso à vida cotidiana da aldeia,

realizando exercícios de iniciação das práticas sócio-espaciais de seu povo, como por exemplo o aprendizado de técnicas de sobrevivência e orientação nas matas, de caça e de pesca. A responsabilidade pelo acompanhamento dos meninos nos rituais é dos professores bilíngues que usam toda a sua experiência e conhecimento durante o processo, praticando a educação a partir da participação no espaço cotidiano cultural da aldeia. Esse ritual acontece num espaço muito especial, que inclui uma cabana para reclusão, concentração e disciplinamento dos meninos para ouvir os ensinamentos dos anciãos, e ao mesmo tempo tal cabana se situa na mata, perto de um igarapé e dos locais de caça. Ainda que o cotidiano atual da aldeia não conte mais com a produção e manutenção das casas de sapé, os meninos aprendem a produzir seu espaço simultaneamente ao aprendizado da sobrevivência sociocultural.

Para apresentar o processo de desenvolvimento desta pesquisa propomos dialogar com o leitor a partir de uma estrutura baseada da seguinte forma: Além dessa introdução, Preâmbulo, Episódios, Desenlace e Epílogo. No Preâmbulo trato rapidamente de uma reflexão sobre a história da invasão e conquista do território sul americano: Repensando a História. Nos Episódios, relato minhas principais experiências e observações etnográficas relativas ao tema da tese junto à comunidade dos Gavião Kyikatêjê: Encontros com os Gaviões Kyikatêjê; contatos e convivências. No Desenlace trato dos atuais movimentos de resistência dos indígenas Kyikatêjê em relação às políticas estatais e interesses corporativos: Resistência sócio-espacial dos Gaviões Kyikatêjê e no Epílogo da parceria entre os indígenas Gavião e a Unifesspa: O papel da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará em apoio à resistência sócio-espacial do Povo Gavião Kyikatêjê, e dos desdobramentos futuros da parceria com os Gavião Kyikatêjê: Aprendendo com os Kyikatêjê; Estratégias de arte educação no contexto sócio-espacial cotidiano. Importante mencionar que a pintura corporal, crucial para o processo de reflexão desta pesquisa perpassa por diferentes partes do texto, assim como tratada acima nesta introdução. Também ocorrerá de algumas falas se repetirem para dar sentido aos argumentos de diferentes temas.

Os episódios, assim como os outros itens da estrutura desta tese, serão apresentados por meio de textos, imagens fotográficas e vídeos, podendo conter uma, duas ou mesmo as três mídias simultaneamente.

2 PREÂMBULO

2.1 Breve histórico: descobrimento ou invasão

Segundo Antônio Risério em *A cidade no Brasil* (RISÉRIO, 2012) e Carlos Fausto em *Os índios antes do Brasil* (FAUSTO, 2000), a região da bacia do Rio Amazonas e de seus afluentes era intensamente habitada por diferentes etnias no século XVI quando da invasão sócio-espacial política, mercantilista, bélica e genocida europeia. Suas ocupações eram urbanisticamente complexas e por vezes bastante populosas. Havia intensa troca cultural entre as diferentes sociedades indígenas que habitavam as margens dos rios e o interior da floresta. Uma imensa rede de relacionamento sócio-espacial entre os povos que habitavam a região foi a princípio relatada pelos invasores e depois estrategicamente ignorada.

Antes de se tornar o Novo Mundo, o Hemisfério Ocidental era muito mais populoso e sofisticado do que se pensava - um lugar totalmente mais salubre para se viver na época do que, digamos, a Europa. Novas evidências tanto da extensão da população quanto de seu avanço agrícola levam a uma conjectura notável: a floresta amazônica pode ser um artefato humano em grande parte. (MANN, 2002).

Entre trabalhos que corroboram a ideia de que o que ocorreu foi uma invasão e consequente genocídio, podemos ver em Manuela Carneiro da Cunha:

Ora, para a várzea amazônica e para a costa brasileira, os cronistas são com efeito unânimes em falar de densas populações e de indescritíveis mortandades (vide Porro e Fausto). Se a população aborígine tinha, realmente, a densidade que hoje se lhe atribui, esvai-se a imagem tradicional (aparentemente consolidada no século XIX), de um continente pouco habitado a ser ocupado pelos europeus. Como foi dito com força por Jennings (1975), a América não foi descoberta, foi invadida. (CUNHA, 1992).

É fato que doenças e epidemias que acompanhavam os invasores e que desconhecidas pelos habitantes da América do Sul foram causadoras de um morticínio de tamanhos colossais como podemos ver em recentes pesquisas antropológicas e arqueológicas sobre os povos que habitavam as Américas pré-colombianas. Porém as decisões políticas e os interesses mercantilistas das

sociedades europeias invasoras foram cruciais para o gradual extermínio cultural e populacional das sociedades que aqui habitavam.

Tanto Risério (2012) quanto Fausto (2000) corroboram a autoria do primeiro relato conhecido sobre a região Amazônica como sendo do Frei Gaspar de Carvajal, de 1542, quando tomou parte e relatou a expedição do capitão Francisco de Orellana que desceu o Rio Amazonas desde os Andes Equatorianos até sua foz na região da ilha de Marajó. O relato de Carvajal é bastante interessante e inclusive responsável pela denominação Amazonas dada ao rio. Há passagens que são profundamente esclarecedoras do fato de que a região era intensamente habitada e que as comunidades contatadas seja por invasão ou encontro pacífico eram bastante desenvolvidas culturalmente.¹

Na hora das vésperas chegamos a uma cidade que estava em um barranco, e por parecer tão pequena, o capitão ordenou que a tomássemos. Tinha também uma aparência tão agradável que parecia ser um lugar de recreação de algum senhor de terra do interior. E então nos preparamos para toma-la e os índios se defenderam por mais de uma hora, porém no final eles foram derrotados e nós passamos a comandar as pessoas. Achamos grande quantidade de comida da qual nos provemos. Nesta cidade havia uma casa de prazer onde havia um monte de cerâmicas de várias formas, como jarras e vasos muito grandes com mais de vinte e cinco arrobas, e outros pequenos recipientes como pratos, tigelas e castiçais feitos deste barro. É o melhor que se viu no mundo, porque o de Málaga não se compara com ele, pois este é todo esmaltado e vitrificado, de todas as cores e tão vivas que assustam. E demais, tem os desenhos e pinturas que eles fazem que são tão ritmados que parecem trabalho e desenho como o romano. (CARVAJAL, 1542)

A história das diferentes etnias que viviam na América do Sul durante e depois da invasão está cada vez mais sendo revista e recontada. Uma história cheia de

¹ A horas de vísperas allegamos a un pueblo que estaba sobre una barranca, y por nos parecer pequeño mandó el Capitán que lo tomássemos, y porque también porque tenía en sí tan buena vista que parecía ser recreación de algún señor de la tierra de adentro; y así enderezamos a lo tomar y los indios se defendieron más de una hora, pero, al cabo fueron vencidos e nosotros señoreados del pueblo, donde fallamos muy gran cantidad de comida, de la cual nos proveímos. En este pueblo estaba una casa de placer dentro de la cual había mucha loza de diversas hechuras, así de tinajas como de cántaros muy grandes de más de veinte y cinco arrobas, y otras vasijas pequeñas como platos y escudillas y candeleros desta loza de la mejor que se ha visto en el mundo, porque la de Málaga no se iguala con ella, porque es toda vidriada y esmaltada, de todas colores y tan vivas que espantan, y demás desto los dibujos y pinturas que en ellas hacen son tan compasados que naturalmente labran y dibujan todo como lo romano. (CARVAJAL, 1542)

sofrimentos, extermínios e resistências que vem acontecendo até os dias de hoje. Recentes conquistas frente à sociedade e ao Estado brasileiro principalmente depois da constituição de 1988, reconhecem aos povos indígenas “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarca-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (artigo 231 da Constituição de 1988). Hoje em dia já podemos ver crianças ditas brancas duvidando do termo descobrimento e trocando-o pelo termo invasão ao se pronunciarem em relação à história do Brasil. Porém recentes avanços políticos da aristocracia dominante desde os tempos do início da invasão, vem ameaçando estas conquistas e prenunciando um retorno das políticas estatais assimilacionistas que consideram os indígenas como socialmente transitórios e destinados ao desaparecimento. Mas como dito acima, a história real, de destruição, extermínio e resistência já começou a ser assimilada e recontada.

O que ainda é nebuloso, e um imenso campo de pesquisa, é a história dos povos que aqui viviam anteriormente ao violento processo de invasão e conquista destas terras pelos povos brancos europeus. Como vimos nos relatos de Carvajal (1542) e nas pesquisas de Cunha (1992) e Mann (2002), sociedades culturalmente ricas habitavam todo o território das Américas. Ao refletir sobre a indigeneidade das paisagens, Balée (2008) nos mostra a estratégia política de conquista dos invasores que considerou toda a terra das Américas como terra *Nullis* (BALÉE, 2008), ou seja, territórios nominalmente inabitados da terra (DANNENMAIER, 2008). Um argumento era que esses povos, estimados em mais de 50.000.000 de habitantes em toda as Américas (DENEVAN, 1992) não tinham, na verdade, posse privada das terras, nos termos legais e soberanos dos europeus invasores à época. Dai em diante, assegurados legalmente por si próprios, ou seja, por suas formas jurídicas e políticas de organização sócio-espacial procederam com uma invasão de violência e extermínio sem precedentes neste território. Porém aqui estava uma coletividade de povos, cujas formas de organização sócio-espacial vem resistindo há séculos.

Entre as diferentes formas políticas de organização social destacava-se a do cacicado, forma de organização social cujo termo deriva, segundo Fausto (2000), da língua Arawak do povo Taino que ocupava as Antilhas e que denominavam

seus chefes de *kasik*. Essa forma de organização político social comunitária liderada por um dos membros da comunidade denominado cacique, cuja estabilidade e continuidade está relacionada com o cuidar bem dos interesses coletivos e individuais, continua sendo a principal forma de organização das comunidades indígenas em nosso país. Damos ênfase sobre essa forma de organização sócio-espacial nos itens 4.1 e 4.2.

2.2 O Povo Gavião

2.2.1 A etnia Timbira, o Povo Gavião e os Gavião Kyikatêjê

De forma geral a mais consultada referência sobre os Timbiras é de Curt Nimuendajú, “The Eastern Timbira” (1946). Já para uma maior compreensão do Povo Gavião, o trabalho de Iara Ferraz “Os Parkatêjê das Matas do Tocantins: A Epopéia de um Líder Timbira” (1984) junto a “Índios e Castanheiros: A Empresa Estrativa e os Índios do Médio Tocantins” (1967), de Roberto A. Damatta e Roque de B. Laraia, são fundamentais. Para compreender melhor os Gavião Kyikatêjê os trabalhos de Rosani de Fátima Fernandes “Educação Escolar Kyikatêjê: Novos Caminhos para aprender e ensinar” (2010) e “Perdas, Atitudes e Significados de Vitalização entre os Kyikatêjê”, Áustria Rodrigues Brito (2015) são bibliografias valiosas. Outros autores como Júlio C. Melatti que trabalha com os Kraós e Maria Eliza Ladeira e Gilberto Azanha sobre a atualidade Timbira são indispensáveis referências para uma maior compreensão do povo Timbira.

Atualmente, novas pesquisas vem sendo trabalhadas em parceria com o Povo Gavião, como a de Adenilson Barcelos de Miranda “Os Gaviões da Mata: Uma História de Resistência Timbira ao Estado” (2015). Há de se referir também a antigos relatos de viagem como a do Capitão Francisco de Paula Ribeiro “Roteiro de viagem às fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goyaz” (1815). Porém a bibliografia sobre os Povos Timbira e suas diferentes etnias é ampla e parte desta pode ser consultada online principalmente nos sites da Biblioteca Digital Curt Nimuendajú (<http://www.etnolinguistica.org>) e do Instituto Socioambiental (<https://acervo.socioambiental.org> e https://pib.socioambiental.org/pt/Página_principal).

Segundo Nimuendajú (1946), o habitat dos Timbiras se estende de 3° a 9° de latitude sul e de 42° a 49° de longitude oeste, pegando a parte nordeste da área de estepe do Brasil central e a ponta sudeste da floresta amazônica. Geopoliticamente esse habitat abrange o interior noroeste do estado do Maranhão e partes limítrofes do sudeste do estado do Pará, norte e nordeste do estado de Tocantins e sudoeste do Piauí. O povo timbira faz parte da família linguística Jê e tronco linguístico macro-Jê. Atualmente é composto pelas seguintes etnias: Timbiras ocidentais: Apinayé; Timbiras orientais do norte: Timbira de Arapatytua,

Krenyê de Bacabal e Kukóekamekra de Bacabal; Timbira orientais do sul: Canelas (Apanyekrá, Kenkateyê, Rankokamekra), Gaviões (Akrãtikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê), Krahô, Krenyê de Cajuapára, Krepumkateyê, Kríkati, Põrekamekra e Tchakamekra.

A história dos confrontos de resistência deste povo é retratada em Nimuendajú (1946) de forma a nos fazer entender como o violento processo de colonização e o avanço das fronteiras de ocupação continuam a acontecer em tempos recentes e em nossos dias.

Ferraz (1984) cita Laraia e Da Matta (1967) ao comentar sobre as dificuldades que os índios castanheiros passavam.

No caso dos “índios castanheiros”, uma ambivalência de alternativas lhes era apontada: a sua marginalização – neutralização ou simplesmente sua extinção, diante da inexistência de uma orientação adequada para sua integração harmoniosa”, tal como afirmava R. Laraia em relação aos “Surui” (op.cit:63). De acordo com essa ótica, “tratava-se de acompanhar o final de sociedades que tiveram no contato a sua entrada na história nacional, ao mesmo tempo que sua extinção” (idem:22). Ao final do trabalho, Da Matta referia-se tragicamente aos “Gaviões”, face à desestruturação social verificada poucos anos após o contato inicial: “Hoje (1961) com uma população conhecida de 41 indivíduos (...) estes índios aguardam o desfecho de sua vida enquanto grupo tribal”. (FERRAZ, 1984)

Com a intenção de explorar os castanhais da Reserva Indígena Mãe Maria, a Funai efetiva a ocupação da reserva transferindo os grupos Gaviões que viviam na região do médio Tocantins para dentro dos limites da reserva. A partir de 1966 e por um período de aproximadamente dez anos os indígenas foram explorados pela Funai que funcionava como atravessadora da castanha colhida. Positivamente houve neste período, uma reação populacional entre os Gaviões fadados ao desaparecimento como colocou Da Mata (1967). Por volta de 1971 a Funai, gerenciando a produção, transforma a reserva na maior produtora de castanha da região, gerando lucro ao Estado. Porém aos indígenas apenas a mão de obra era paga através de comissão aos líderes e alguma assistência prestada. A partir de 1976 com a ajuda de Lara Ferraz, que inicia pesquisa entre os Gaviões da reserva é que a nova liderança dos Gaviões, o cacique dos Gavião Parkatêjê,

Krôhokrenhum, resolve romper com o serviço atravessador da Funai e inicia a venda direta da produção da castanha da reserva aos exportadores em Belém. Inicia-se aí um processo de autonomia dos Gaviões em relação à tutela do estado e sua exploração. Ao mesmo tempo é fortalecida a intenção de resgatar a cultura e a língua ancestral. O histórico processo de resistência dos povos Gavião frente ao contato exploratório de seu território pelos brancos ganha força e os Gaviões passam a reivindicar junto às autoridades estatais seus direitos pelo uso de suas terras agora confinadas ao espaço da Reserva. A ideia de educação intercultural que visa ao mesmo tempo o resgate da cultura anciã e a inserção consciente do indígena no mundo do branco passa a ser uma das mais importantes ferramentas políticas de resistência dos indígenas Gaviões.

Do povo Gavião, em especial do povo Gavião Kyikatêjê, vamos tratando durante todo o texto.

2.2.2 A Reserva Indígena Mãe Maria (RIMM) e a aldeia Gavião Kyikatêjê

Através da instalação da artista plástica paraense Vitória Barros, “Entre Paralelos e Meridianos”, produzido em 2013, introduziu a região onde se situa a reserva indígena Mãe Maria. A região caracteriza-se pela confluência entre o sudeste do Estado do Pará, centro oeste do Estado do Maranhão e norte do Estado do Tocantins conhecida como a região do Bico do Papagaio, desenhado geopoliticamente pelo encontro dos rios Araguaia e Tocantins que fazem parte do lado sudeste da bacia Amazônica. As diferentes nações que ocupavam a parte leste do rio Tocantins desde o centro oeste do Estado do Maranhão, de onde foram retiradas as últimas tribos e recolocadas na reserva Mãe Maria, eram conhecidas como Povo Gavião.

A instalação “Entre Paralelos e Meridianos” de Vitória Barros consiste basicamente de mapas cartográficos de papel vegetal, elaborados pela própria artista no ano de 1992 quando era geógrafa e cartógrafa de órgão do Governo Federal. A intenção da artista com seu trabalho pode ser resumida em num trecho que acompanha a exposição.

Transposto para a perspectiva da arte, o uso dos mapas prescinde do corpo do trabalho de pesquisa que os originou, diferindo da função inicial que era de espelhar uma realidade própria da área técnica científica sobre o sudeste do Pará. Porém, é desse pano de fundo que se pretende extrair dados no sentido poético, e em outra ordem, sem contudo, suprimir o seu valor técnico, mas evocando uma nova contextualização que revele que as transformações geográficas aconteceram em razão das dramáticas relações sócio/culturais, conquanto seja possível apreciar na sequência dos mapas, a multiplicidade das formas criadas e, imaginar a presença histórica dos seres humanos envolvidos nesse contexto, através da dialética territorial da ocupação anterior do espaço pelos povos indígenas e o complexo sistema de povoamento da região, palco de violência e restrições de liberdade, no decorrer dos ciclos econômicos. (BARROS, 2013).

Como os mapas do trabalho de Barros mostram como se deu a ocupação dessa região e seu suposto desenvolvimento, utilizarei alguns deles para evidenciar a transformação que os povos indígenas que habitam a região estão sujeitos. A intenção de Barros de documentar e mostrar essa transformação, assim como apontar o uso de violência sócio-espacial em que foram envolvidos os povos nativos da região, são de grande importância para esta pesquisa. Sendo assim, em sequência cronológica referida nos mapas, apresento cinco dos mapas do trabalho de Barros para entendimento da ocupação da região; mapas 01, 03, 04, 05 e 06 (optou-se por mostrar os mapas referidos em página inteira para facilitar sua leitura).

O Mapa 01, retrata a região da reserva indígena Mãe Maria anteriormente ao ano de 1913. Nele é mapeada a área então ocupada por diferentes povos indígenas no sudeste e sul do Estado do Pará. Pode-se perceber a imensa área a que esses povos tinham acesso para desenvolver suas formas tradicionais de subsistência e cultura. Berta Ribeiro (2013) fala de maneira geral da cultura de subsistência de diferentes povos indígenas que ocupam a floresta amazônica:

Esses métodos indígenas de recuperação de florestas, transformados em pomares, e melhoramento dos solos, transformados em ubérrimas terras pretas, que só agora vêm sendo cientificamente descritos, são um libelo contra o etnocentrismo dos que formulam nossa política fundiária e agrária. Há quase 500 anos, a classe dominante brasileira – e latino-americana em geral teima em desconhecer a experiência de adaptação aos trópicos de população tidas como primitivas, incultas e selvagens.

Essa foi e continua sendo uma justificativa moral suficiente para condená-las ao extermínio. (RIBEIRO, 2013).

No mapa 03 pode-se perceber como se deram as primeiras rotas de imigrantes a procura de ocupar e explorar a região já nos anos posteriores a 1913. Neste período a monocultura do Caucho, árvore da qual se extraía um tipo de látex de qualidade inferior ao látex extraído da Seringueira, era o principal produto econômico. O Caucho era exportado e muito usado na época. Já havia na região muita incidência da Castanheira.

No mapa 04 já pode-se ver a exploração da Castanheira e o início da exploração mineral na região. Pode-se notar que com a monocultura da castanha e o início da exploração mineral, os territórios indígenas que antes ocupavam praticamente toda a região vão sendo substituídos pelas fazendas e pelas minas.

Já nos mapas 05 e 06 vê-se como as políticas de colonização e desenvolvimento patrocinadas pelo estado vão ocupando a maior parte da região e deixando para os povos indígenas apenas áreas ilhadas e demarcadas como reservas indígenas. Algumas dessas áreas acumulam diferentes etnias e podem até parecer suficientes para olhos que ignoram as necessidades sócio-espaciais dos vários povos indígenas da região. Porém, a sobrevivência da rica experiência cultural da vida comunitária desses povos depende de um espaço muito maior e mais diversificado em termos geográficos. Em ambos os mapas podemos ver a área que sobrou para o povo Gavião em relação à área original, que pode ser vista no mapa 01. Pode-se ver a RIMM à nordeste, logo acima da cidade de Marabá.

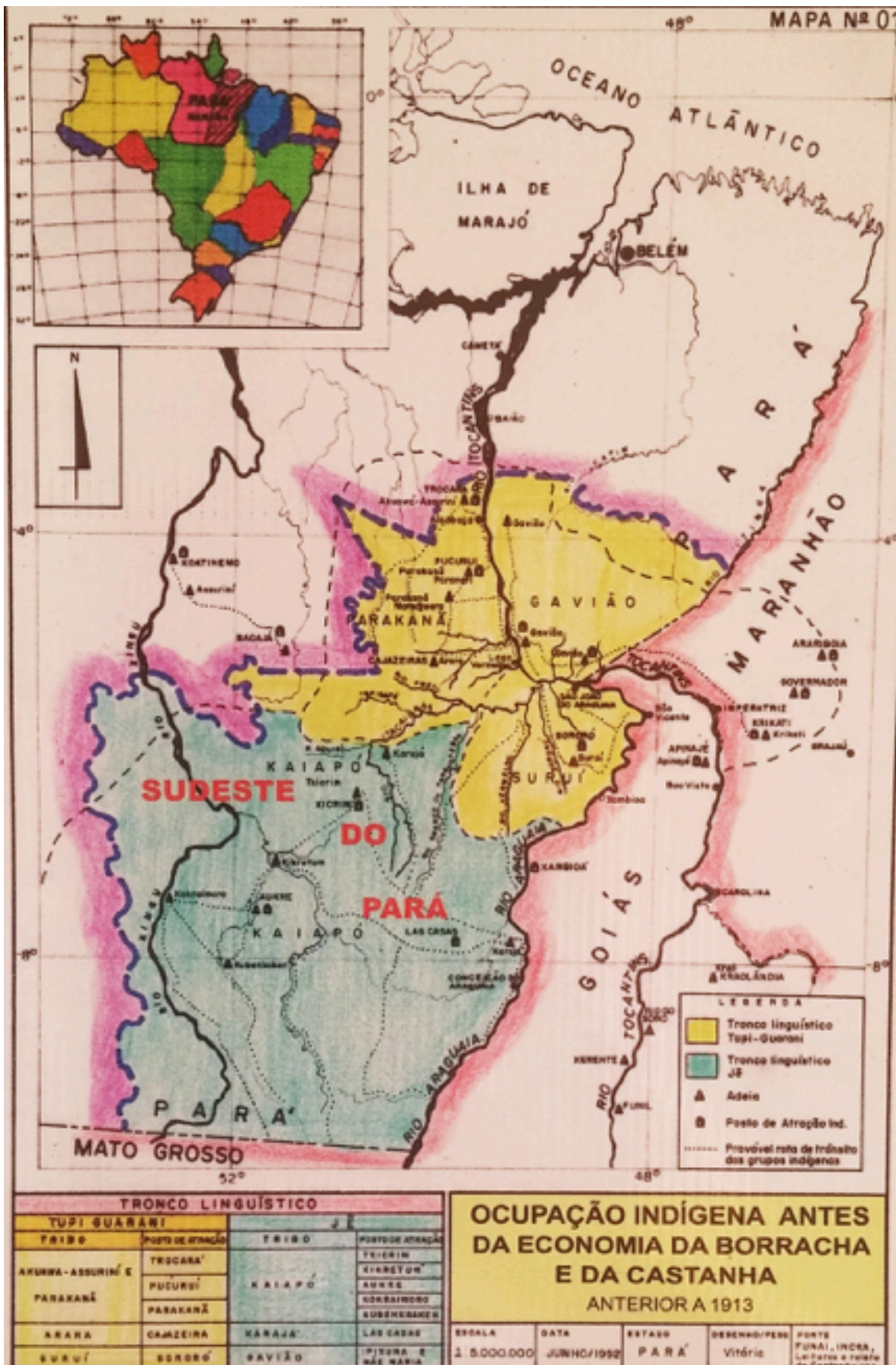


Figura 5. Mapa 01, Entre Paralelos e Meridianos, Marabá, 2013. Fonte: Arquivo Vitória Barros.

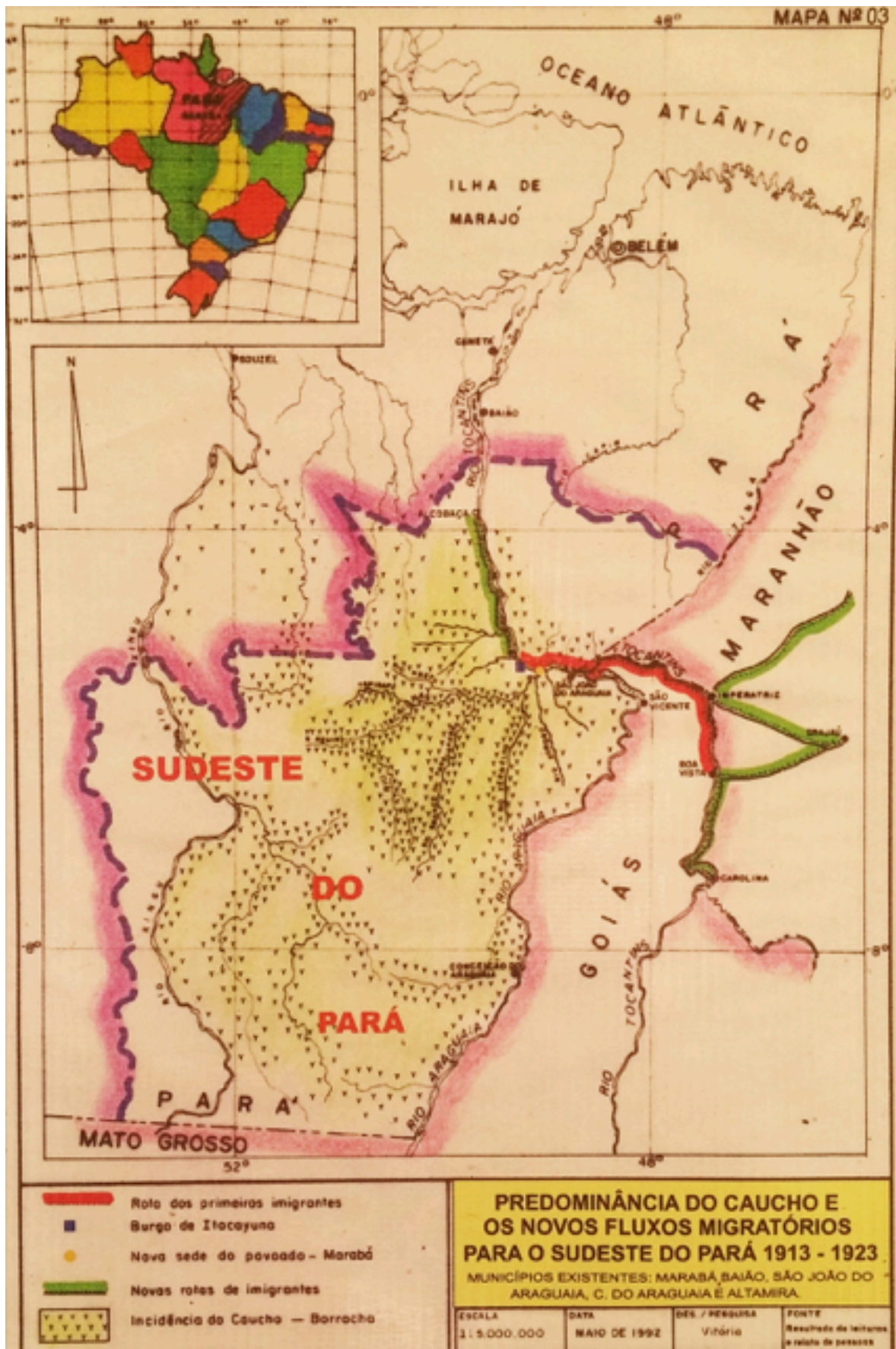


Figura 6. Mapa 03, Entre Paralelos e Meridianos, Marabá, 2013. Fonte: Arquivo Vitória Barros.

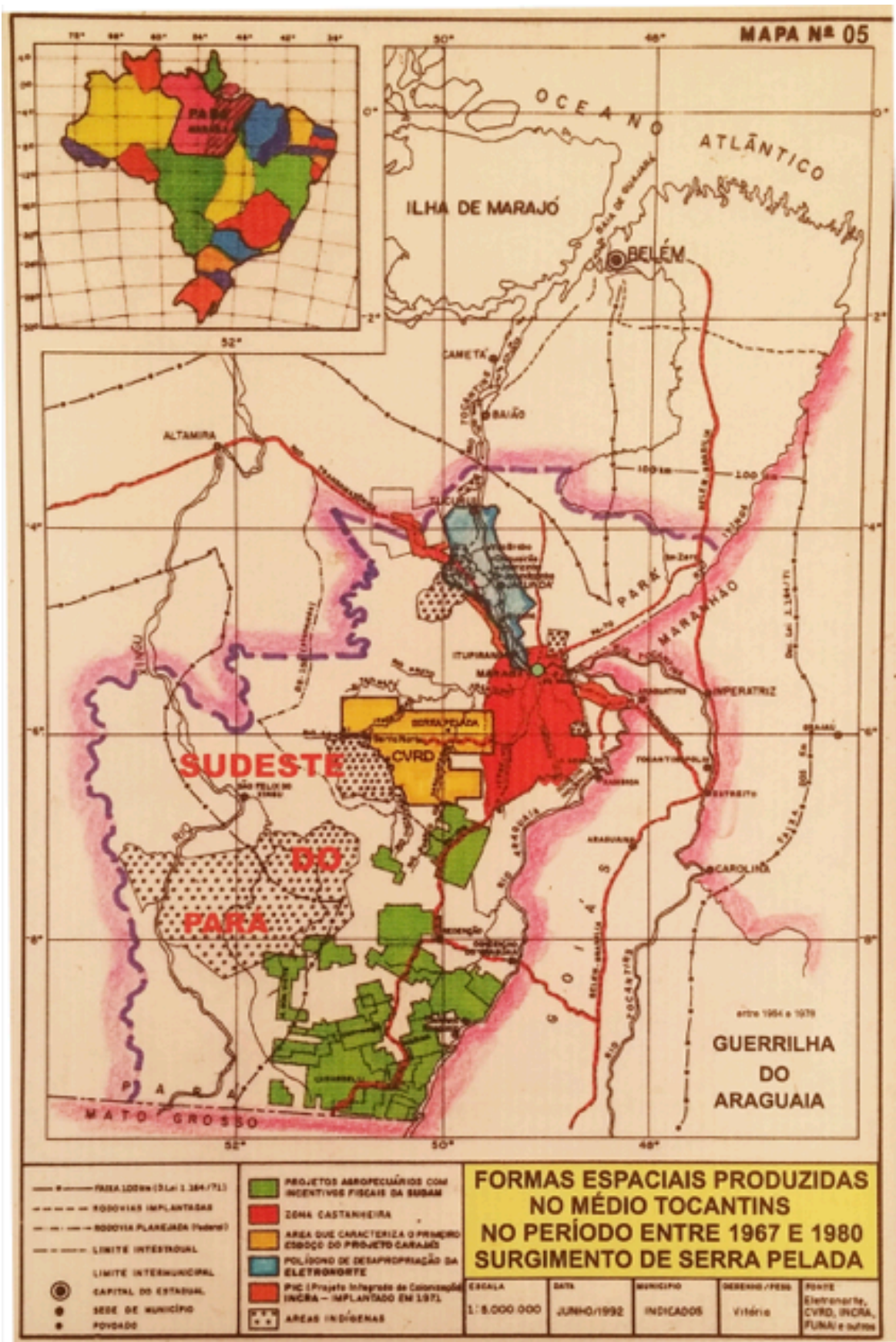


Figura 8. Mapa 05, Entre Paralelos e Meridianos, Marabá, 2013. Fonte: Arquivo Vitória Barros

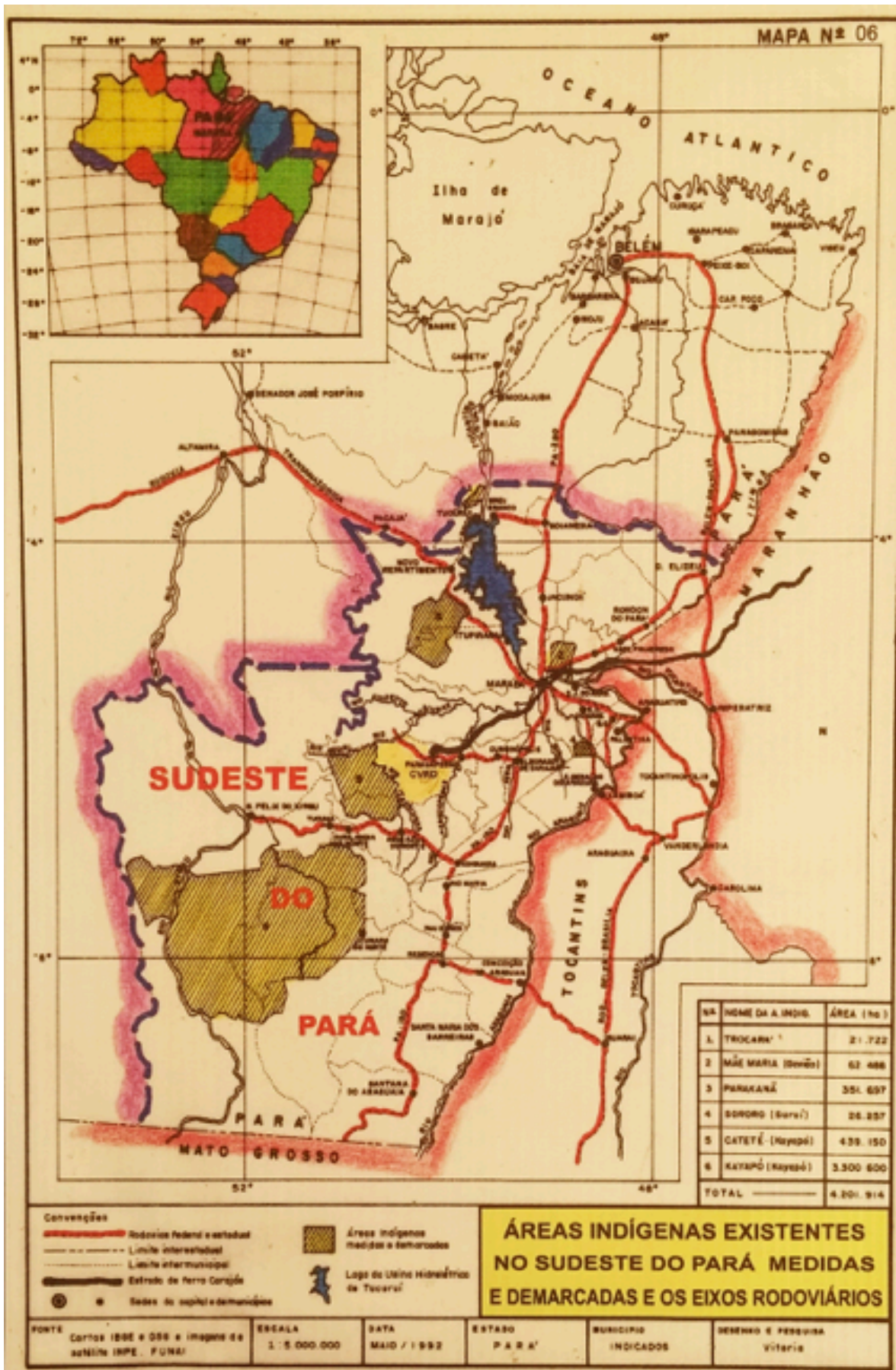


Figura 9. Mapa 06, Entre Paralelos e Meridianos, Marabá, 2013. Fonte: Arquivo Vitória Barros

Na imagem de satélite abaixo proveniente do Google Earth, pode-se ver a região da reserva e da cidade de Marabá atualmente. A posição da Aldeia Gavião Kyikatêjê esta identificada por um círculo amarelo dentro da RIMM.

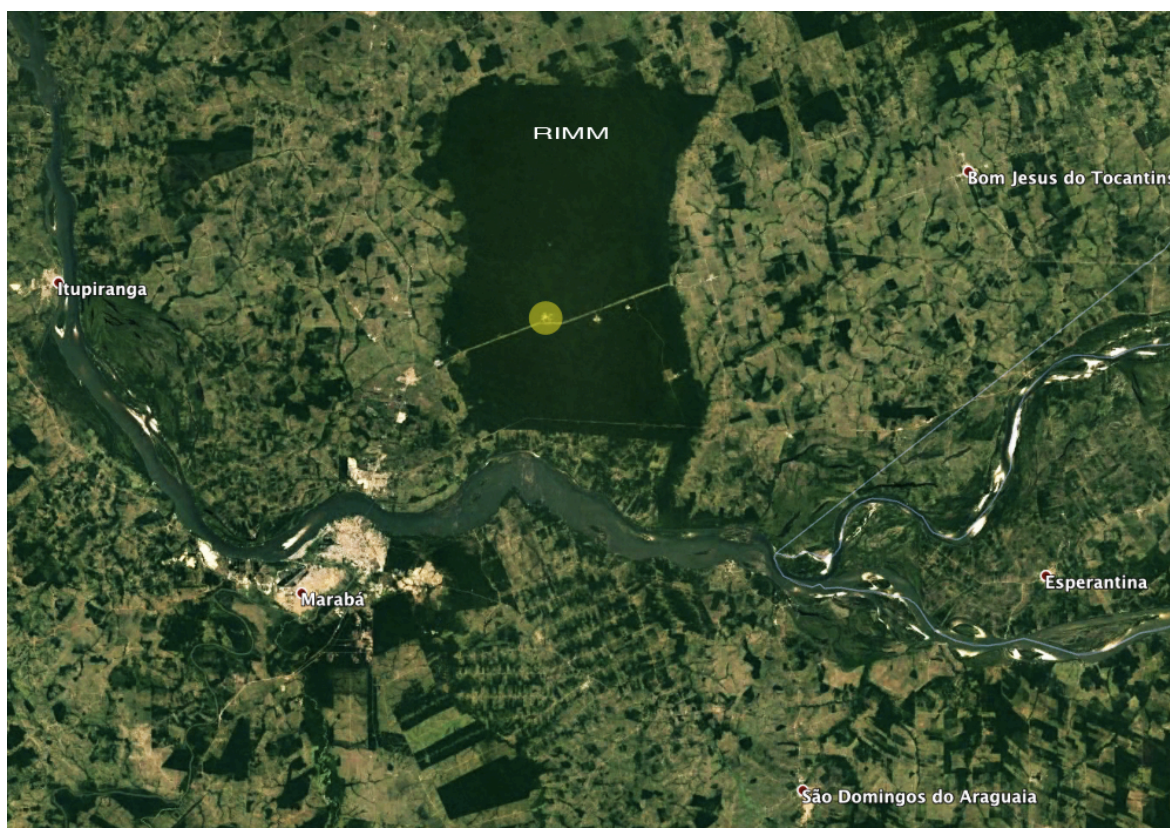


Figura 10. Imagem aérea da Região da RIMM, Pará, 2018. Fonte: Google Earth, 2018.

Apresento aqui os pressupostos para discutir o conceito de educação sócio-espacial como potencial articulador da vida cotidiana dos Kyikatêjê, levando em conta a preservação da cultura indígena e a incorporação de elementos da cultura branca, mistura que os próprios índios chamam de interculturalidade.

A aldeia Kyikatêjê, composta em 2018 por 39 famílias, é uma dissidência de um agrupamento de três etnias do povo Gavião na reserva Mãe Maria (Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrâtikatêjê), que em 2001 decidiu por manter seus costumes, principalmente pela preservação de um modo de produção não capitalista do espaço urbano (mantendo a propriedade e o modo de vida coletivos). Prevalece no espaço da aldeia a configuração típica das aldeias da etnia Timbira, cuja organização espacial das casas se dá em círculo em volta de uma área onde a vida cotidiana coletiva acontece.

Os Kyikatêjê mantêm essa configuração tradicional das aldeias Timbira, mas constroem as casas em alvenaria com telha cerâmica. Esse é um primeiro indício visual da interculturalidade, que pode ser visto na foto aérea da aldeia. Tal interculturalidade revela o empobrecimento da apropriação construtiva de referências vindas “do centro” quando observamos o projeto e a construção das casas, mas indica uma necessidade de resistir ao modelo de urbanização adotado na vizinha Marabá, quando do projeto da Nova Marabá na década de 1970 seguindo o modelo funcionalista pós-Brasília. Contudo, numa análise mais cuidadosa da aldeia e do modo de vida dos índios que lá vivem, percebe-se que a produção do espaço, que pode ser vista como um primeiro indício de interculturalidade, tem por pressuposto um processo que oscila entre autonomia e heteronomia dos índios ao longo dos últimos anos, e a partir do qual podemos pensar a educação sócio-espacial.



Figura 11. Foto aérea das casas da aldeia Kyikatêjê, Pará, 2015. Fonte: Arquivo da Associação Kyikatêjê; foto: Magnum Barros, 2015.



Figura 12. Foto das casas de alvenaria da aldeia Kyikatêjê, Pará, 2016. Foto do autor, 2016.

Tal processo de educação sócio-espacial se baseia em uma série de conflitos e enfrentamentos, principalmente resistindo ao modo de produção capitalista do espaço e à reprodução das relações sociais de produção de que fala Lefebvre (1976). Tal resistência tem várias fontes e implicações, começando por uma conscientização histórica do grupo sobre seu modo de vida coletivo e solidário e a necessidade de tirar proveito dos benefícios da cultura dos brancos, baseada no modo de vida individual e capitalista. A partir daí outro importante ponto de partida é o reconhecimento da relevância da educação formal, que passa a ocupar um tempo que os índios não dispunham no cotidiano de subsistência coletiva e de lazer. Essas transformações interculturais trazem também apontamentos na direção contrária (da aldeia para a cidade) mostrando que tais implicações do movimento de resistência sócio-espacial dos Kyikatêjê podem ser pensadas para a cidade, desde o modelo de ocupação rururbano baseado na preservação ambiental, na coletividade e não na exploração capitalista da terra (localização) e do trabalho, até o modo de vida coletivo e solidário que possibilita a abundância de espaços públicos (coletivos).

3 EPISÓDIOS: ENCONTROS COM OS GAVIÕES KYIKATÊJÊ, CONTATOS E CONVIVÊNCIAS

Desde a primeira vez que fui à Aldeia Gavião Kyikatêjê, em março de 2016, me preocupei em observar e experienciar a vida cotidiana de forma que pudesse escrever narrativas etnográficas desta convivência posteriormente. Assim, iniciei um processo de anotar as impressões visuais, os encontros e as conversas que aconteciam nos dias em que lá estive. De início fiquei meio que receoso de tomar notas em frente dos moradores e isso ser tomado como inconveniente ou como falta de respeito. Com o tempo passei a tomar notas no momento em que experienciava a convivência como por exemplo, quando marcava um encontro com determinado morador para uma conversa sobre o cotidiano sócio-espacial da aldeia. Quando fiquei mais próximo dos membros da comunidade passei também a fotografar e a gravar vídeos. Com as oportunidades de participar de algumas atividades do dia a dia como peladas de futebol e pescaria, e de algumas atividades festivas como a festa da castanha, fui organizando estes acontecimentos em episódios de contatos e convivências.

3.1 Episódio 1 – A primeira visita: impressões; encontro com o cacique; a interculturalidade

Na primeira visita à aldeia em março de 2016 e no primeiro encontro e conversa com o cacique Zeca Gavião, ele disse que naquele momento haviam 12 aldeias do povo Gavião na RIMM. Segundo ele, há dez anos atrás, as três etnias que hoje formam o povo Gavião viviam juntas na aldeia dos Gavião Parkatêjê, que foi a primeira a ser formada e onde morava a maior liderança do povo Gavião na época, o cacique Krôhokrenhum, conhecido popularmente como Capitão, responsável pela resistência política em relação ao avanço das fronteiras econômicas coloniais e pela retomada dos ciclos cerimoniais tradicionais. O cacique Krôhokrenhum faleceu em 2016 e após um ano de luto o povo Gavião Parkatêjê promoveu uma grande festividade com apresentações culturais e olimpíada esportiva. Os outros dois povos, Kyikatêjê e Akrâtikatêjê vieram a ser transferidos para a reserva posteriormente através de políticas da Funai e interesses corporativos das empresas Vale e Eletronorte.

Porém, com o passar do tempo, os indígenas foram percebendo que não fazia sentido misturar os costumes das três etnias por causa de demandas burocráticas vindas dessas negociações com o estado e empresas. Assim as três etnias se separaram em três aldeias. Os Gaviões Parkatêjê ficaram na primeira aldeia por terem sido a primeira etnia ali presente, os Kyikatêjê formaram a aldeia Gavião Kyikatêjê e os Akrâtikatêjê formaram a aldeia Gavião Akrâtikatêjê. Após essa separação, outras separações ocorreram dentro das aldeias formando as 12 aldeias atuais.

Um dos indígenas de uma nova aldeia formada por uma divisão entre os Kyikatêjê, disse em uma rápida conversa que “índio gosta de mudar”. Sua nova aldeia que iniciou com dez famílias tinha naquele momento pelo menos quinze. Ele é estudante de Geografia na Unifesspa e estava passando de casa em casa da aldeia Kyikatêjê para que os indígenas assinassem um manifesto/documento tirado de uma reunião, visando garantir vagas de cota para os indígenas nas universidades estatais do estado do Pará. As vagas são relativas ao direito de duas vagas a cada início de curso nas universidades, e o manifesto procura garantir que as vagas não sejam usadas por não indígenas mesmo se estes forem pessoas casadas com índios.

Em conversa com a indígena Peprwyire, que foi quem viabilizou essa primeira visita à aldeia e é estudante de artes visuais, ela mencionou que é bastante difícil para ela e para outros estudantes indígenas da reserva irem todos os dias para a escola ou universidade. Ela disse que por falta de dinheiro ficou uma semana sem ir às aulas. Segundo ela o dinheiro que as aldeias recebem é coletivo.

Tanto Peprwyire quanto um senhor indígena de outra aldeia a quem demos carona quando a caminho da aldeia Kyikatêjê, falaram sobre o trabalho coletivo indígena. Esse senhor disse que todos trabalham juntos na lavoura e que tudo que todos fazem é coletivo, “em comunidade”. Ele disse que “os maiores” fazem um trabalho de administração dos bens comuns, mas são poucos, e os outros todos trabalham juntos no trabalho braçal.

Peprwyire conta que as mulheres “não trabalham”, elas fazem o trabalho de reprodução-apoio, levam “rango para os homens na roça e cuidam da casa e das crianças. Diz ela que eles só caçam, pescam e plantam para sobrevivência e que

quando a produção de subsistência não é suficiente, eles recebem mantimentos da associação que divide tudo com todos e administra a verba que vem como royalties vindos das empresas que usam o território da reserva. Segundo o cacique Zeca Gavião, as famílias além de receberem mantimentos — o “rancho” — recebem também um valor mensal, de aproximadamente R\$2.000,00.

As atividades coletivas são combinadas no centro da aldeia. As aldeias dos povos Gavião seguem o formato circular característico dos Timbiras com as frentes das casas dando para o centro do círculo. Segundo Peprwyire eles usam um auto falante para comunicar os encontros e para divulgar campanhas como por exemplo divulgar ações preventivas contra a dengue.

A caça e a coleta são atividades fundamentais no cotidiano alimentar dos indígenas da aldeia mesmo que eles recebam mantimentos da associação regularmente. Peprwyire convidou e serviu para o almoço carne de jabuti cozida no leite de castanha. A castanha assim como a mandioca são os alimentos que dão substância de carboidrato à alimentação. A castanha coletada pelos Kyikatêjê é nativa da RIMM. Os castanhais da RIMM são uns dos poucos castanhais nativos remanescentes na região. Ela é geralmente coletada quando todos os ouriços caem no chão pois as arvores são bem altas e se um ouriço cai sobre a cabeça de alguém, pode ser fatal.



Figuras 13 e 14. Castanheira e ouriço na RIMM. Fotos do autor, 2017.

Segundo Peprwyire, só as mulheres fazem a pintura corporal (porém já vi em vídeo documentário sobre os gaviões um homem pintando). Ela aprendeu a fazer vendo as mulheres mais velhas fazendo mas não era uma atividade comum na casa dela pois sua mãe não fazia. Atualmente seus pais moram em uma outra aldeia e criam o seu filho mais velho que tem 14 anos.

Peprwyire mora em uma casa fora do círculo central da aldeia Kyikatêjê. Ela e seu marido cederam a sua casa para uma família anciã que resolveu mudar para a aldeia. Sua nova casa fica do outro lado da rua que circunda a parte de trás das casas do círculo. Porém ela gosta porque tem uma área maior para sua criação de galinhas. Em seu quintal tem uma árvore de Jenipapo, de onde vem a tinta preta que é usada na pintura corporal. O urucum provê a tinta vermelha. O preto e o vermelho são as cores mais comuns na pintura corporal indígena. Geralmente a pintura presentifica um animal. Entre os Kyikatêjê é comum criar desenhos geométricos para presentificar o gavião, a arara, a arraia e o jabuti. Ela pintou no braço da Ana Paula, minha esposa, o gavião e em mim a arraia.



Figuras 15 e 16. Peprwyire com fruto do jenipapo. Foto do autor, 2017.



Figuras 17 e 18. Peprwyire ralando o jenipapo. Foto do autor, 2017.



Figura 19. Peprwyire esquentando o jenipapo ralado para obter a tintura escura. Foto do autor, 2017.



Figura 20. jenipapo ralado cozido e pronto para ser usado na pintura do corpo. Foto do autor, 2017.



Figuras 21 e 22. Peprwyire pintando a geometria do gavião na Ana Paula e a da arraia em mim. Fotos do autor e de Ana Paula, 2016.



Figura 23. Meninas do Povo Gavião pintadas com a tinta preta do jenipapo e vermelha do urucum. Fonte: Arquivo da Associação Kyikatêjê; foto: Magnum Barros.

Os Kyikatêjê denominam a maioria de seus rituais como “brincadeiras”. Na brincadeira da corrida de tora a aldeia é separada entre dois grupos, gavião e arara. É interessante o fato de que os indígenas Kyikatêjê têm definido desde o início de suas vidas o grupo em que vai participar pois a escolha tem a ver com o grupo a que seu padrinho pertence. Parece que pode haver trocas mas a princípio o indígena criança participa do grupo de seu padrinho e geralmente segue assim pela vida.

A relação sócio-espacial dos indígenas gaviões com a pintura corporal é muito forte. Segundo Peprwyire, além de se pintarem para as diversas brincadeiras, eles se pintam por exemplo para protestar, guerrear e até para jogar futebol. Os Gaviões Kyikatêjê tem um time de futebol profissional, o Gavião Kyikatêjê Futebol Clube, que disputa o campeonato paraense. Ela conta que pinta por pedidos alguns jogadores e alguns torcedores para os jogos do time no paraense. Peprwyire disse enfaticamente que “eles querem mostrar a cultura”.

Caminhando pela aldeia, encontramos o cacique de uma aldeia vizinha que foi criada a partir das separações entre os Kyikatêjê. Era o pai do indígena que estuda geografia na Unifesspa e ele estava com o rosto todo pintado de vermelho com a tinta extraída do urucum. Ele estava participando da brincadeira do arco e flecha. Essa brincadeira parece ser longa e durar vários meses. Acontece geralmente aos domingos e alternadamente nas diferentes aldeias. Tanto os homens quanto as mulheres competem. Para os homens, a distância entre o arco e o alvo é de aproximadamente 50 metros e para as mulheres de 25. Acompanhamos tanto os homens quanto as mulheres brincando e eles além de brincarem alegremente acertam o alvo, feito do caule da bananeira, na maioria das vezes que flecham. Os arcos são feitos em ipê e as flechas de bambu com as pontas ou afinadas no próprio bambu ou feitas com osso quando usada para caça.

Em uma outra visita à aldeia, fiquei sabendo de maiores detalhes sobre a manufatura do arco e da flecha. Em relatos históricos (NIMUENDAJÚ, 1946) as flechas manufaturada pelo povo Gavião são geralmente feitas de penas de gavião, e seria esse fato um dos que influenciaram a denominação Gavião dada pelos *kupê* durante o tempo de contato.



Figura 24. Flechas com penas encostadas na árvore. Foto do autor, 2016.

Figura 25. Indígena flechando. Fonte: Arquivo da Associação Kyikatêjê; foto: Magnum Barros.

Durante a conversa com o cacique, quando falando sobre a pintura no rosto, ele diz que isso é como um “uniforme” de guerreiro. Ele fala sobre os jogadores de futebol que se pintam: “Como vocês usam meia, short, camisa, os índios usam também a pintura.” Interessante ele apontar que a roupa/uniforme não é só funcional, mas tem uma função estética e simbólica.

Zeca Gavião, que no momento do encontro estava envolvido com a “brincadeira” do arco e flecha, além de cacique é vereador de Bom Jesus do Tocantins, município de qual a reserva faz parte. Segundo a Peprwyire, ele foi escolhido quando houve a separação das três etnias do Povo Gavião. Parece que a escolha é mesmo coletiva e vai de encontro ao que Pierre Clastres (2003) fala: se o cacique não cuidar dos interesses comuns do grupo, vai cair.

Segundo o cacique, a Kyikatêjê tem aproximadamente 40 famílias e quando ocuparam a área onde estão hoje, mantiveram a ocupação espacial das casas e da aldeia em círculo, procurando manter a tradição. No início, as casas eram todas de palha e depois as paredes passaram a ser de madeira com o telhado continuando de palha. Com o tempo e as negociações com a Vale, levaram à construção de casas de alvenaria. O projeto e construção parecem ter sido de responsabilidade da empresa. Não parece que o projeto das casas em si tenha passado por um processo de discussão da cultura dos Kyikatêjê relativo à habitação tradicional dos indígenas e possíveis possibilidades de intervenção. As

casas de alvenaria são casas comuns às casas urbanas, divididas entre quartos, sala, cozinha.

Esse tipo de casa de alvenaria virou o horizonte para outras aldeias. Na conversa com o senhor indígena mencionado parágrafos acima, ele disse que em sua aldeia, as casas “ainda” são de palha, mas que elas tem que ser refeitas a cada dois ou três anos. Eles almejam as casas de alvenaria. Depois da pergunta sobre a possibilidade das casas de alvenaria serem mais quentes, ele disse que elas são bem mais quentes realmente. Mas parece que representam o progresso da Kyikatêjê, o que é visto com muito respeito.

O cacique Zeca Gavião é bastante ativo e tem como lema o que nos disse: “vou tentar fazer, se não der certo eu aceito que não deu, mas sem tentar não pode aceitar a impossibilidade”. Pensando assim o cacique conseguiu entre outras coisas as casas de alvenaria para a aldeia e montar um time indígena profissional de futebol para participar do campeonato paraense e até disputar divisões inferiores do brasileiro. O cacique tem por princípio o resgate da cultura Gavião. Para isso ele estimula a formação de sua comunidade para que eles mesmos possam promover e registrar sua cultura em seus diversos aspectos. Peprwyire, por exemplo, é orgulho do cacique por estar cursando artes visuais com a incumbência de desenvolver o registro da pintura corporal da comunidade.

A esposa do cacique, Concita Gavião, terminou um curso de formação intercultural na UEPA junto com outros indígenas da aldeia e atualmente é aluna de mestrado na Unifesspa. Eles tem grandes expectativas. A ideia do cacique é que todo estudante universitário da aldeia tenha seu “livro”. Ele lembra que esteve no Museu Goeldi em Belém do Pará e viu artefatos de caça do povo Gavião que eles já não tem mais - “tem no museu mas aqui não tem” - e que ele quer trazer de volta. Para ele, o ideal não é a precarização das atividades, mas o resgate cultural, a consciência histórica e tirar proveito da interculturalidade. Ele acha que não dá para ignorar a cultura *kupê*, afinal estamos no meio dela, e só aprendendo a conviver com ela – tirando partido, sem perder a cultura indígena – é que vão conseguir sobreviver.

Ele fala de forma crítica sobre os jogos indígenas nacionais. Para ele, é só imagem dos corpos nus que fica, e que não se valoriza a cultura. Ele gostaria que

as brincadeiras (corrida de tora, arco e flecha e etc.) fossem registradas de um jeito particular dando ênfase à cultura. Segundo o cacique Zeca, a aldeia Kyikatêjê vai promover nos próximos meses, e pela primeira vez, o ritual do *Pemp*, que é um ritual de passagem para adolescentes indígenas que ficam isolados da comunidade por aproximadamente seis meses, tendo contato apenas com o instrutor (guia). No isolamento os meninos fazem atividades relacionadas com o aprendizado da cultura indígena como a pintura corporal, caça e pesca, a ficar à toa e a dar conta de si mesmos sem acesso às tecnologias contemporâneas como celulares e TVs. Eles são alimentados pelas mulheres da aldeia que deixam comida para eles mas não os vêem, e tomam banho no igarapé (riacho) próximo da cabana onde dormem e ficam a maioria do tempo.

O cacique relata também que há uma produção de artefatos que está se perdendo e que este ritual de passagem de isolamento e imersão cultural dos adolescentes pode contribuir para o resgate dessa produção. Ele acha que é necessário registrar a cultura de uma forma perene e para isso o investimento em educação é crucial. Zeca Gavião conseguiu reconhecer a escola da aldeia (que iniciou financiada pela Vale, tinha professores bem pagos mas cujo diploma não era reconhecido e quando os indígenas terminavam a 6ª série não tinham como fazer o ensino médio) como uma escola pública estadual indígena. Atualmente a escola forma até o ensino médio e o cacique conseguiu negociar junto a outras lideranças indígenas da região vagas de cota para indígenas nas universidades públicas da região. Ele tem boa interlocução em Belém e Marabá com professores das universidades Unifesspa, UFPA e UEPA.

Ele fala também de projetos como o projeto de aldeia tradicional, lugar onde os visitantes poderão conhecer a cultura, a vivenciando por partes: caça, pesca, lavoura, rituais, brincadeiras e etc. De acordo com ele, no ano passado tiveram um problema na barragem e o cultivo de peixes foi interrompido o que pretendem resolver esse ano depois das chuvas. Segundo Peprwyire, eles criavam Tambaqui e a ideia era produzir excedente e não só para subsistência.

O potencial dessa aldeia, devido ao direcionamento do cacique, parece enorme para um projeto intercultural de educação sócio-espacial. Fica claro na fala dele que é precisamente isso que ele identifica como crucial para a sobrevivência da aldeia e para dar continuidade à resistência desse grupo. O cacique reconhece a

importância de uma inserção cultural. Ele menciona mais uma vez que a resistência só é possível de forma intercultural. Se eles ficarem isolados, vão sucumbir. É preciso integrar mas fazer isso com consciência política e preservando e reproduzindo sua cultura, tanto sua história quanto sua prática cotidiana de maneira intercultural.

É importante notar também que esse agrupamento de aldeias dos Gaviões acaba sendo responsável por preservar uma reserva nativa enorme, uma das maiores da região. No muro do portão de entrada da aldeia Kyikatêjê que dá para a estrada asfaltada, BR222, está pintado na parte de dentro uma imagem de mata e uma frase fazendo menção à necessidade da preservação da natureza (o que parece um expediente de legitimação como o que ocorre nas ocupações urbanas, mais para propaganda externa do que para a própria vivência sócio-espacial da comunidade).

Foi interessante termos visitado o local do campo de futebol e das “brincadeiras” de arco e flecha, pois havia algumas cabanas onde as pessoas vendiam comidas. Havia muitas sacolas plásticas e descartáveis espalhados. Só havia uma lixeira que estava revirada e um senhor *kupê* que estava reorganizando e catando o que estava no entorno imediato, porém não todo o lixo espalhado pelo entorno. Onde vem a discussão de uma efetiva e reflexiva educação intercultural sócio-espacial que por um lado resultaria em uma eficiente informação educativa em relação à preservação do meio ambiente e o devido descarte e reciclagem dos resíduos que produzimos diariamente.

O espaço da brincadeira do arco e flecha parece ser uma das entradas para a mata e das atividades de caça, pesca e lavoura de subsistência. Segundo o cacique foi feito um levantamento com apoio de uma instituição da qual ele esqueceu o nome, sobre os animais para caça, seus habitats, épocas de reprodução etc. A caça por hora é apenas para subsistência mas há projetos de produção de excedente para comercialização.

Um outro ponto a lembrar com possibilidade de maior atenção, é a preocupação do cacique com o conhecimento aplicado na comunidade *kupê* urbana (conhecimento de branco). A Matemática, por exemplo, é importante para que as senhoras indígenas consigam fazer uma compra e entender o preço, o valor em

dinheiro que elas possuem e o troco que devem receber. A biologia por outro lado é importante para programar o manejo da região. Parece que em breve vai haver uma capacitação de finanças na aldeia. O cacique justifica essa atividade pela necessidade da comunidade pensar a gestão e o planejamento e sua inserção no mundo capitalista.

Quase todas as casas da aldeia tem TV. Era domingo na hora do almoço na casa da Peprwyire e o filho dela estava assistindo TV, olhando o celular e usando fone de ouvido ao mesmo tempo. Ele estava animado com o ritual de passagem do *Pemp*. Curiosamente parece haver uma naturalização da relação intercultural.

É importante refletir como essa aldeia pode manter sua resistência e tirar proveito da lógica do capital (o que eles chamam de interculturalidade). Parece que eles têm conseguido resistir e melhorar as condições de vida, mantendo no horizonte a tradição e a necessidade de reforçar a consciência histórica sócio-espacial (eles falam cultural mas acredito que seja sócio-espacial). O foco deles parece estar direcionado para 'educação' - por isso a proposta de pensar esse trabalho a partir de um ponto de vista da educação sócio-espacial, tanto para desenvolver uma análise do que está acontecendo (a teoria da educação sócio-espacial intercultural indígena), quanto para propor, trabalhando em conjunto com a comunidade, alternativas já com elaboração conscientemente histórica.

Um ponto fundamental é entender a interculturalidade da forma em que eles entendem. Há questões a entender como por exemplo como a comunidade consegue manter a vida coletiva sem os interesses capitalistas individuais, e ao mesmo tempo se entender como parte do mundo capitalista; qual o modo de produção e reprodução que realmente vigora; até que ponto eles são reféns do assistencialismo da Vale e de outros. Como o poder do coletivo é entendido no contexto individualista do sistema capitalista? Quais as características de comunidade real e quais prevalecem como comunidade ilusória? Até que ponto tem tutela estatal, de ONGs, das empresas, da igreja ou do próprio cacique? O coletivo só funciona tutelado ou tem autonomia? Como o cacique Zeca Gavião vê a relação interculturalidade e comunidade?

Outro assunto que surgiu durante a conversa com o cacique foi sobre os corpos nus. Parece que o cacique solicitou que os indígenas parassem de se expor na

aldeia. O cacique parece ter levantado a questão da interculturalidade e o fato de ter muito *kupê* visitando a aldeia, além dos índios estarem cada vez mais inseridos na cidade. Para ele, o olhar do branco para os corpos nus não é o mesmo que o dos indígenas e isso passa a ser uma representação, uma imagem que não é o que eles querem passar. Segundo Peprwyire, em outra aldeia as mulheres ainda ficam com a parte de cima exposta, não é sempre mas o costume continua, e se vestem na parte de baixo com shorts ou saias.

O cacique é evangélico. Tem uma igreja evangélica na aldeia cujo pastor vive lá. Anteriormente a igreja era ao lado da casa da Peprwyire. Segundo ela o grupo que frequentava esta igreja saiu da aldeia. Hoje o espaço é aberto dos lados, com piso de cimento e coberto com telhas de cerâmica. Peprwyire não se lembra de quando a igreja evangélica entrou na aldeia mas disse que o cacique ficou mais adepto quando perdeu um filho em um acidente de carro. Morreram seu filho e um outro indígena de outra aldeia. Hoje em dia não há consumo de bebida alcoólica na comunidade, nem mesmo nas festas. A comunidade tenta manter isso fora da aldeia e se algum indígena ou *kupê* quiser beber que beba do lado de fora.

Fomos convidados pela Peprwyire para o almoço com a família dela. No almoço nos serviram arroz com alguns grãos de feijão com um tempero que parecia caseiro (não era só sal), farinha de mandioca e jabuti no leite de castanha. Nos deram pratos comuns para nos servirmos da comida que foi posta na mesa. Para eles a comida já veio de dentro de casa em cumbucas de plástico que parecem substituir as cumbucas tradicionais feitas de coco ou cerâmica. A cumbuca da Peprwyire era menor que a do marido e eles não as encheram completamente. Como o jabuti fica bem macio e saboroso no leite de castanha, todos comemos com colher e sem facas. Os filhos não comeram conosco. A filha disse que não queria almoçar e pediu para avisar ao pai, que não estava por ali no momento, que ela estava indo ao campo ver o jogo de futebol feminino que estava acontecendo. O filho se serviu quando terminamos de almoçar e entrou para a casa.

Ficamos o tempo todo na área coberta que fica na frente da casa e que serve de garagem. Essa área é cimentada e fica na altura da rua. Há ainda uma varanda mais elevada que o nível da rua e que se estende no comprimento da fachada da

casa. Eles costumam deixar os chinelos do lado de fora antes de pisar na varanda e os calçam quando saem da varanda. A filha tem 13 anos e em seu aniversário dos 13 anos o pai solicitou que ela se pintasse e usasse adornos culturais. Peprwyire disse que achava que ela não ia ficar feliz de obedecer o pai, mas ela se surpreendeu pois a menina adorou. Ela foi buscar uma fotografia da filha toda pintada feita por um fotógrafo profissional que costuma fotografar os rituais e as brincadeiras na aldeia. Além de pintada com Urucum e Jenipapo, ela estava adornada com brincos longos de penas coloridas e com braceletes e pulseiras feitas de miçanga. Ela usava top e short preto. A foto foi feita com uma mata densa ao fundo e ficou muito boa. O filho tem 10 anos e parece estar ansioso pelo ritual do *Pemp* que se iniciaria em breve. Os indígenas mais velhos tem um desejo grande de preservar a cultura e ensiná-la aos mais novos. Eles estão retomando alguns rituais que há muito não faziam e os jovens parecem se orgulhar de fazer parte disso. Isso talvez seja resultado das atividades dos professores bilingues.

Os mais velhos conversam entre si usando a língua gavião do tronco linguístico Jê. Os jovens parecem entender mas não sabem falar bem. Segundo Peprwyire eles não conversam com os filhos na língua gavião em casa e que eles aprendem alguma coisa na escola.

Falando em escola, o cacique tinha comentado que tem o desejo de ter uma universidade indígena “reconhecida” dentro da aldeia. Ele mencionou a universidade da presidenta Dilma, mas que vai ser uma só e que ele acha que deve ser em Manaus no estado do Amazonas onde segundo ele os indígenas estão mais organizados. Na conversa comentamos sobre o curso de formação de professores indígenas da UFMG. Na região de Marabá, a UEPA oferece um curso de formação de professores indígenas parecido. Talvez o foco na educação sócio-espacial intercultural seja importante neste caso. O cacique mencionou a diferença entre ensinar e aprender, reforçando a necessidade de direcionar o aprendizado pela prática e não só transmissão de conhecimento teórico.

O cacique menciona que há conflitos entre os povos gavião e isso fica explícito na ocupação das terras da reserva pelas três etnias gavião; Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrâtikatêjê. Antes era uma aldeia com as três etnias vivendo juntas, depois 3 aldeias, uma para cada etnia e que agora são 12 aldeias, sendo 9 fruto de

divisões dentro das três primeiras. Segundo ele o povo Gavião não deve perder de vista a preservação de sua cultura mãe e precisam superar as diferenças individuais pelo bem comum (significando acabar com as diferenças). É preciso tentar explorar mais a opinião do cacique quanto a isso, para se entender melhor quais são e os motivos dessas diferenças de que ele fala - as rixas - quanto para entender o que vai se perdendo com essas separações e brigas. Peprwyire fala bem do cacique e acha que ele cuida bem dos interesses da comunidade. Porém nos perguntou se tivemos essa impressão também.

Começar a prestar atenção nas relações interculturais no cotidiano da aldeia seria bastante interessante também. Coisas como por exemplo o uso de cumbucas de plástico em vez das tradicionais de coco ou cerâmica. A facilidade vinda do mundo dos *kupê* nesse caso um produto barato, fácil de ser obtido sem muito trabalho, fácil de lavar, mais resistente ao tempo e etc. Porém, isso não representaria ao mesmo tempo uma perda para a manutenção da cultura manufatureira dos indígenas gavião?

Depois desta primeira visita à aldeia Kyikatêjê em março de 2016, tive a oportunidade de retornar quatro meses depois no mês de agosto. Fui à aldeia no sábado dia 13/08/2016 para tentar encontrar a Peprwyire e voltei à aldeia no domingo dia 14/08/2016 para conversar com o cacique Zeca Gavião sobre a possibilidade realizar uma pesquisa de campo na aldeia.

No sábado consegui encontrar Peprwyire na aldeia com ajuda do indígena Rikparti, diretor da escola da aldeia, conhecido também por Barbosa ou Ligdo. Ele faz graduação em Letras na Unifesspa e atualmente é o diretor da escola da aldeia. Entramos em contato via WhatsApp e ele fez chegar à Peprwyire minha intenção de encontrá-la para ver se seria possível me colocar em contato com o Zeca Gavião novamente.

Além dela ser aluna indígena do curso de artes visuais da Unifesspa, Peprwyire é uma das mulheres especialistas na cultura da pintura corporal na aldeia como dito anteriormente. Esse trabalho, geralmente é feito por mulheres. Esse fato já me interessa bastante pois é uma das mais ricas expressões artísticas e culturais dos povos indígenas da América do Sul.

A dificuldade de encontrar a Peprwyire anteriormente, tanto por telefone ou mensagem de e-mail, se deu pelos fatos de que o sinal de celular e internet na região da aldeia ser bem fraco e por ela estar em período de luto pela morte de uma tia. O luto por um parente próximo faz com que eles naturalmente se afastem de compromissos e atividades de seus cotidianos, tanto na aldeia quanto na sociedade *kupê*. O problema é que na cultura do povo gavião isso é considerado normal, mas em nossa sociedade branca toleramos até o sétimo dia, mas mesmo assim quando temos consciência do fato acontecido. O tempo de luto que antes poderia chegar a um ano no caso de parentes próximos, hoje é de aproximadamente de 2 a 3 meses entre os mais velhos e de 20 a 30 dias entre os mais novos. O luto que antes era de todos os membros da aldeia, hoje é para os parentes mais próximos.

Como o cacique não se encontrava na aldeia no sábado, resolvemos tentar visitá-lo no domingo. Ao chegar na aldeia por volta das 8:40 da manhã do domingo dia 14/08, dia dos pais, fui direto para a casa da Peprwyire. Ela e seu marido estavam preparando o almoço pois iam receber e oferecer a seus pais, irmãos e familiares um almoço especial de união familiar. Os pais da Peprwyire já haviam chegado e estavam tomando um café da manhã no quintal da casa. Estavam sentados na sombra proporcionada pelo galinheiro e por uma árvore, um pé de Ingá que tem uma copa frondosa e baixa. Ela me apresentou a todos que lá estavam e me convidou para sentar.

Logo comecei a conversar com seu pai, Japenpramti na língua Gavião e Pedro em português. Ele é uma pessoa bastante simpática e estava sentado ao lado de sua esposa com quem teve cinco filhos. Peprwyire é sua filha mais velha. Um tempo depois chegaram os pais do Kracó, marido dela. Eles ficaram um pouco afastados de onde eu estava mas ao lado da mãe da Peprwyire. A mãe da Peprwyire, assim como toda a família, estava de luto pelo falecimento de uma irmã.

Assim como mencionei acima, é costume e tradição entre os gaviões durante o período do luto, os membros da família ficarem mais quietos, sem falar muito e sem participar efetivamente das brincadeiras da tribo. A própria Peprwyire estava sem ir às aulas da universidade pois estava passando pelo período. Como disse antes o período é longo e dependendo da relação de parentesco podia durar até

um ano. Ultimamente com as relações de sociabilidade com a sociedade dos *kupê*, como por exemplo responsabilidades com emprego ou estudo, esse período anda sendo discutido entre os membros da tribo para que sejam encurtados evitando criar conflitos com as instituições com que mantêm contato. Na Unifesspa estamos conversando para procurarmos entender e sermos mais tolerantes com as diferenças sócio-culturais de espaço e tempo dos alunos de descendência indígena.

Continuando a narrativa anterior, estava conversando com o sr. Pedro, pai da Peprwyire, sobre onde eles moravam. Ele disse que viviam dentro da reserva, mas em um local que fora anteriormente escolhido pelos indígenas como um local para um projeto de desenvolvimento de agricultura. Ele mora no local com outras famílias inclusive com a família do falecido cacique Krôhôkrenhum dos Parkatêjê. O Sr. Pedro também considera os três povos gaviões mencionados anteriormente como formadores do Povo Gavião que habita a reserva: os Parketêjê, os Kyikatêjê e os Akrâtikatêjê.

Segundo o Sr. Pedro, para os mais velhos há apenas uma aldeia mãe que é a Parketêjê. Durante a conversa perguntei o que ele achava da constante criação de novas aldeias dentro da reserva. Ele disse que era por causa da divisão do dinheiro vindo da Vale, por causa da linha de trem que passa dentro da reserva e da linha de transmissão da Eletronorte. Nesse momento ele fez menção da saída dos pais do Kracó, marido da Peprwyire, e de sua saga de mudanças de aldeia em aldeia. Parece que por uma questão relativa à divisão e emprego da verba vinda da Vale e da Eletronorte, eles e algumas outras famílias indígenas resolveram criar uma nova aldeia. Há muito eles não vinham até a aldeia Kyikatêjê porque depois da separação houve uma questão de não serem mais bem vindos. Porém como era uma confraternização de família em que o filho lhes oferecia um almoço de confraternização dos dias dos pais eles resolveram vir. Eles entraram na conversa e disseram que vieram visitar os filhos e não a aldeia. Ficou claro nessa conversa que existe um conflito sócio-espacial dentro da reserva Mãe Maria relativo à influencia que o dinheiro de indenização da Vale e da Eletronorte trazem aos indígenas. O Sr. Pedro disse que lhe haviam convidado para ser um dos professores bilíngues da escola da aldeia, porém para isso ele deve passar por um exame do qual ele está inseguro de fazer. Fiquei com a

impressão de que ele tinha essa intenção também pelo fato de que poderia receber um salário com a função.

Logo a Peprwyire me chamou para irmos até a casa do cacique para que eu pudesse conversar com ele. A intenção era de solicitar licença para iniciar minhas visitas de campo na aldeia e ter a liberdade de poder conversar com os indígenas sem despertar uma curiosidade além da de estar ali como professor da Unifesspa fazendo pesquisa. Chegamos à casa do cacique que não fica no círculo principal da aldeia mas um pouco separado em uma das ruas perpendiculares. Ao lado de sua casa tem um *tapiri*, onde ele recebe as pessoas que querem conversar com ele. Parece que todos os dias ele recebe no café da manhã varias pessoas, indígenas e *kupês* para tratar de assuntos relativos à aldeia e à comunidade. Quando chegamos ele estava conversando com outras pessoas. Ele nos convidou para sentar e pediu para esperar um pouco enquanto resolvia outros assuntos. Interessante é que, pelo menos ali, os assuntos são tratados de forma aberta de forma que todos que estão presentes possam ouvir e ter suas impressões do que está sendo tratado. Mesmo com a nossa presença e de outros que não estavam ligados diretamente ao assunto tratado, a conversa continuou e as orientações foram dadas.

Na hora de nossa conversa, ele chamou sua esposa Concita para participar já que ela é a responsável pela associação da aldeia que por sua vez é responsável pela dinâmica cotidiana da aldeia e da escola. Ele me reconheceu da primeira visita e disse confiar nas pessoas que são apresentadas à comunidade da aldeia por um de seus membros, até que se prove o contrário, e que a parceria com a universidade é muito importante para eles. Conteí um pouco da minha intenção de pesquisa e que estaria ali para estudar um pouco de seus costumes e que estava aberto para qualquer participação e parceria. Ele pediu que todo trabalho que viesse dessa relação com a aldeia e que fosse publicado, fosse deixado também na associação como material para o próprio conhecimento e desenvolvimento dos indígenas da aldeia e mencionou que em alguns casos pessoas de fora que pesquisaram na aldeia não deixaram o resultado publicado de suas pesquisas para a comunidade. Para ele, nesse caso, não havia a troca necessária para que eles pudessem desfrutar também dos resultados dos trabalhos.

Perguntei se seria possível dormir alguns dias no alojamento da escola que possui alguns quartos, banheiro e sala de convivência para os professores que não podem fazer o trajeto de ida e volta todos os dias, possam dormir na aldeia. Eles disseram que não tinha problema e que eu deveria conversar também com os responsáveis na escola. Alguns professores dormem praticamente todos os dias da semana na aldeia e só vão para casa nos fins de semana.

Como alguns indígenas da aldeia fizeram um curso de audiovisual, o cacique disse que seria interessante para eles se de alguma forma eu pudesse contribuir com a continuidade da formação desses indígenas. Prontamente me coloquei disponível para ajudar no fosse necessário. Acabei conhecendo o *Kokiniré Haraxare*, conhecido por Madson, um dos indígenas presentes na roda de conversas do *tapiri* e que teve uma experiência de prática com o diretor Vincent Carelli, criador e diretor do projeto Vídeos nas Aldeias. Conversamos um pouco e nos propusemos de mais à frente combinarmos um encontro para conversarmos sobre isso. Com o tempo Madson se tornou um amigo. Hoje ele é aluno do curso de Educação no Campo da Unifesspa. Ele é muito bem articulado e bastante consciente da complicada situação política e social dos indígenas no território brasileiro.

Depois da conversa com o cacique e sua esposa voltei com a Peprwyire para sua casa e ela me convidou para ficar e almoçar com eles. Antes do almoço, todos os membros das duas famílias que estavam presentes foram convidados a falar para os pais. Na maioria dos discursos, foi recorrente o agradecimento aos pais pela vida e pela educação que proporcionaram. Depois os pais falaram e agradeceram à Peprwyire e seu marido pela oportunidade de reunir toda a família para confraternizar. Em seus discursos não faltaram referências ao problema dos jovens, que de maneira geral não andam dando muita atenção aos ensinamentos dos pais sobre a cultura indígena. Após as falas, eles fizeram uma breve reza. Boa parte deles são evangélicos.

Depois, serviram o almoço que foi bem gostoso, tinha mandioca cozida, arroz, carne de caça (Porcão; Porco do mato), macarrão e feijão tipo tropeiro. Como eles não bebem álcool, serviram refrigerantes como guaraná e coca cola. Logo após o almoço os familiares foram indo embora. O Sr. Pedro queria ir a uma outra aldeia onde ele iria participar da brincadeira do arco e flecha com seus amigos.

Conheci também algumas indígenas, parentes da Peprwyire, que como a Concita, esposa do cacique, fizeram o curso de formação intercultural e capacitação para poderem dar aulas para estudantes indígenas. Elas disseram que o curso foi muito bom e que agora querem dar continuidade, trabalhando e estudando mais.

Na primeira noite em que dormi na aldeia, no dia 22/08/2016, cheguei por volta das 16:00 horas e fui direto à escola pegar as chaves do dormitório dos professores onde passaria a noite. Eu havia combinado com a Concita e com o professor Clebson de português e literatura que me cedeu seu quarto. Ele não tem dormido no quarto e usa para descansar durante o horário de almoço e guardar alguns de seus materiais didáticos. Ele trabalha na aldeia há 11 anos e junto com a secretária da escola, a pedagoga Ariete, são os funcionários mais antigos da escola. O professor Clebson já usou o dormitório para dormir quando morava no núcleo Nova Marabá que é bem mais distante do que o núcleo Morada Nova onde mora hoje em dia e que é bem mais próximo da aldeia. Por isso ele não precisa mais dormir no alojamento.

No momento em que tomava nota sobre isso já estava no alojamento e olhei a temperatura no celular. Eram 16:36 e a temperatura estava em 36°. Eu estava na varanda do alojamento que circunda toda a construção e é coberta por telhas de cerâmica. Uma leve brisa começou a soprar e balançou as folhas de um pequeno mamoeiro que nasceu logo ao lado da varanda. Nesse momento podia escutar sons de pássaros, canto de galos e o som baixo de caminhões passando pela rodovia a uns quatrocentos metros do alojamento.

Ilustrando a aldeia posso dizer que ela é rodeada pela densa mata da RIMM. Porém a mata fechada fica em geral a uns duzentos metros de distância das casas do círculo central. Mais próximo ao círculo, entre as casas e ao lados das ruas que cortam a aldeia, o terreno é roçado e sem vegetação. Quando há alguma vegetação pode se notar que é uma vegetação primária com Embaúbas e Palmeiras típicas da região. A construção do alojamento é boa mas precisa de certa manutenção. Parece não haver água e todas as janelas ficam fechadas. Segundo relato do professor Clebson, os professores que usam o alojamento mantêm as janelas fechadas e em alguns casos vedadas para evitar a entrada de pequenos bichos como insetos, aranhas e cobras. Ao entrar no alojamento foi difícil achar um interruptor para ligar a luz. Estava tudo bem escuro. Eu diria,

depois de vivenciar um pouco o alojamento, que sua condição está precária. Não é problema para mim, porém pode vir a ser para quem avaliar a aldeia como tendo recursos para manter essas construções em boas condições.

Nesse momento das anotações sopra uma brisa um pouco mais forte. São 16:57 e o termômetro marca os mesmos 36°. Resolvi mudar de lugar para continuar com a anotação de minhas impressões. Estou agora debaixo de uma copa de uma árvore e me parece estar mais fresco. Como o sol está baixando começo a perceber um movimento maior dos moradores. As crianças parecem estar voltando da escola e até os cachorros começaram a passear e a latir. Justo nesse momento a Concita estava passando e me convidou a acompanhá-la para ver a manufatura de uma tora (da brincadeira da corrida de toras) que será levada para uma apresentação da qual eles foram convidados a participar no Rio de Janeiro, que provavelmente tem relação com as paraolimpíadas que ocorrem nesse momento por lá.

No caminho, passamos pelo quintal do Rikparti, que mencionei anteriormente, que é o diretor da escola da aldeia e estudante do curso de Letras da Unifesspa. O Rikparti estava sentado na varanda de sua casa que dá para o centro da aldeia. Ele estava vestido para ir jogar uma pelada com os indígenas no campo que fica no centro do círculo. Nos cumprimentamos e a Concita, em tom de brincadeira, sugeriu que eu fosse jogar com eles. O fato de eu ter parado um momento para pensar, a incentivou a me provocar a ir jogar. Acabei indo.

Estava de sandália e de bermuda com cinto e com os bolsos cheios. Esvaziei os bolsos deixando chaves e carteira ao lado do caderno de notas no chão ao lado da trave. Fui jogar no gol, afinal foi a minha especialidade por anos e eu podia contribuir com alguma coisa. Entrei no time dos mais velhos. A pelada foi pegada e acabei fazendo duas defesas que me lembraram os bons tempos e impressionaram o pessoal. Porém me custaram duas boas raladas na perna e no braço e a volta das dores da artrose nos ombros e calcanhares, mas valeu a pena. Mais uma história sobre futebol, agora com os Gaviões Kyikatêjê.

Depois do jogo fui me banhar no alojamento. Como não havia água nos chuveiros tive que tomar banho de balde. A temperatura da água estava ótima e foi um bom banho de balde aquele!

Após o banho fui conversar com o Rikparti sobre a vida na Aldeia e a escola Kyikatêjê. Como diretor da escola da aldeia Rikparti se preocupa muito com o futuro do aprendizado das crianças e adolescentes em relação à cultura tradicional. Ele vê um grande problema na atitude desinteressada da maioria dos jovens indígenas. Porém ele acha que a preocupação com a interculturalidade e o trabalho dos professores bilingues estão de certa forma influenciando os jovens a reconhecer, participar e valorizar a cultura anciã. Ao mencionar o recente ritual do *Pemp* que aconteceu na aldeia depois de ficado muito tempo sem ser realizado por eles, disse que os jovens o valorizaram muito. Rikparti é um dos especialistas do canto nos rituais das festas e brincadeiras. Quando fala sobre isso pode-se notar a mudança em seu semblante. Ele sente um grande orgulho por ser um dos cantores e poder dar continuidade a esta tradição.

3.2 Episódio 2 — A escola da aldeia Kyikatêjê

A Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Tatakti Kyikatêjê encontra-se no entorno do grande círculo formado pelas casas da aldeia, próximo do prédio da Associação Kyikatêjê, do espaço cotidiano da brincadeira do arco e flecha e do campo de futebol do Gavião Kyikatêjê Futebol Clube.

Para quem vem caminhando no sentido anti-horário do círculo, a partir da estrada vinda da portaria e vai ao campo de futebol ou à área da brincadeira do arco e flecha, o caminho mais fácil é passando por dentro do prédio da escola.

Aos domingos pela manhã, além do costumeiro jogo de futebol, é comum a prática do arco e flecha entre os mais idosos. Em um desses domingos, quando a caminho de uma visita ao espaço cotidiano da brincadeira do arco e flecha, passamos por dentro da escola que estava bem movimentada. Seus espaços abertos como o *tapiri* central, bancos e passarelas estavam ocupados por indígenas adultos conversando, crianças indígenas brincando e por um time de futebol feminino visitante que se preparava para entrar em campo. A primeira impressão foi bem positiva pois o espaço da escola está bem próximo das moradias e bem inserido no cotidiano dos caminhos da aldeia.



Figura 26. Local da escola em amarelo, campo de futebol em verde e área da prática do arco e flecha em vermelho. Fonte Google Earth, 2017.

Essa primeira impressão sócio-espacial do prédio da escola foi bastante agradável pelo fato de ele ser um espaço bem aproveitado pela comunidade, indo além de um espaço reservado para o ensino formal das crianças e adolescentes indígenas.



Figura 27. espaço do *tapiri* da escola usado por indígenas visitantes da festa da castanha de 2018. Foto do autor, 2018.

Num segundo momento de contato com a escola, quando me aproximei para conhecer um pouco do cotidiano semanal dos trabalhos ali desenvolvidos, pude conhecer e conversar com alguns dos funcionários. Conheci uma funcionária que vem acompanhando todo o processo da construção da escola desde a fundação até o presente momento. Ela foi bastante cordial, mas estava ocupada no momento e me direcionou a outra pessoa. Essa funcionária não demonstrou estar confiante em responder minhas primeiras perguntas sobre o funcionamento da escola na aldeia. Já a pessoa a quem fui direcionado se sentiu bem à vontade em falar sobre como funciona a escola no contexto da aldeia. Porém, quando o assunto chegava ao ponto de tentar entender o papel da comunidade e das lideranças da aldeia frente às decisões a serem tomadas em relação a como seria a melhor forma da escola funcionar, a conversa não avançou muito.

No momento da introdução de escolas públicas nas aldeias o papel destas seguia um projeto de socialização dos indígenas à hegemônica forma de pensar e ser que o estado brasileiro representa. Foi um papel como o papel do cristianismo no início e na consolidação da invasão frente à diversificada cultura dos diferentes povos que habitavam essa região. Uma política de imposição da ideologia dos dominantes. A forte política de integração nacional contemporânea procurava

sufocar as identidades culturais indígenas através de diversas iniciativas, sendo as escolas nas aldeias e o ensino tradicional uma das principais ferramentas para atingir esse objetivo. Porém, como era de se esperar, uma forte reação cultural cotidiana impulsionou uma resistência sócio-espacial dos povos indígenas que não se contentaram em ser manipulados, ou melhor, de substituírem suas formas tradicionais de convivência em prol da forma de viver dos *kupê*.

Foi na Constituição brasileira de 1988 que segundo Fernandes (2010) as formas de resistências e pressão políticas dos próprios indígenas e de organizações que defendiam seus direitos tomaram corpo e pressionaram para o seu reconhecimento.

O artigo 231 vem reconhecer as organizações sociais, costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas que ocupam, cabendo à União a demarcação, a proteção, bem como fazer respeitar todos os seus bens. (Constituição da República Federativa do Brasil, 2006).

Outra importante decisão política que reconhece a singularidade sociocultural dos povos indígenas foi a “Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) Lei 9394/96” que reconheceu as especificidades da educação escolar indígena.

O artigo 78 determina a responsabilidade da União pelo desenvolvimento de programas integrados de ensino e pesquisa para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas com os objetivos de proporcionar a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação das identidades étnicas, a valorização das línguas e ciências. E ainda, garantir o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não indígenas. (FERNANDES, 2010).

No artigo 79 fica claro que compete também aos indígenas participar no planejamento dos programas de ensino das escolas indígenas para assim colaborar para o fortalecimento da cultura sócio-espacial e da linguística de cada povo. Infelizmente, assim como aponta Luciano (2006), existem grandes dificuldades de convivências que dificultam essa participação.

As causas dessas dificuldades são diversas, mas duas podem ter maior responsabilidade. A primeira delas é relativa ao próprio

modelo de sistema educacional, que ainda condiciona certos princípios, métodos e conteúdos universais para o estabelecimento de uma escola na comunidade, sem os quais a escola não pode ser aprovada pelos Conselhos de Educação, o que dificulta aos estudantes indígenas darem continuidade aos seus estudos. O modelo educacional ainda concebe a escola para os índios como instrumento de integração, de civilização linear e gradativa. Por isso, trabalha com a lógica de séries como etapas evolutivas e seletivas... A segunda causa é consequência da primeira: a ausência deliberada de recursos financeiros para a produção de materiais didáticos próprios e específicos e que passa pela necessidade de qualificação adequada dos recursos humanos que atuam nas escolas indígenas, principalmente os professores indígenas. (LUCIANO, 2006, p.161).

Especificamente tratando das observações na aldeia Kyikatêjê, há uma velada mas presente controvérsia entre o que alguns funcionários da escola Tatakti Kyikatêjê pensam em relação à conduta que os indígenas têm em relação a como seria a melhor forma de se educar, principalmente se o assunto for relativo à cultura indígena. No entender destes funcionários, os indígenas não fazem seu papel da forma que eles entendem que deveria ser feito de acordo com as condutas institucionalizadas na maioria das instituições de ensino tradicionais, tanto privadas como públicas. Um desses papéis, e que acho ser fundamental para o desenvolver desta pesquisa é o fato do não cumprimento dos horários funcionais estipulados como por exemplo os horários das aulas. No entender desses professores — argumento meu — os educadores indígenas, professores bilíngues, não cumprem seu papel de professor ou educador por não se aterem aos horários estipulados no currículo comum às escolas, pois na maioria das vezes não se fazem presentes — assim como seus alunos — na sala de aula no horário programado para suas aulas e também por não cumprirem da forma costumeiras as regras que o sistema educacional exige.

É essa forma, ou formato - que o professor bilíngue não se preocupa em seguir - que sócio-espacialmente cria um conflito com aqueles que estão acostumados com o cotidiano do ensino tradicional da sociedade brasileira. Aos professores bilíngues, os horários tradicionais da escola brasileira — onde determinados assuntos devem ser tratados por tantas horas por semana em sala de aula para poderem ser devidamente compreendidos e por isso divididos em horários — não

parecem ser o melhor momento e espaço de se compartilhar o conhecimento das coisas da cultura indígena com os estudantes.

Para eles a relação com o tempo e com o espaço de aprendizagem deve seguir um ritmo determinado pela experiência prática da ação da experiência do cotidiano cultural de seu povo. Esse tipo de educação, no meu entender, seria um tipo de educação em que todos os membros da comunidade com quem esse indivíduo tem relação, desde seus familiares, parentes e as outras pessoas do universo comunitário de que faz parte, participem da sua sociabilidade de aprendizado.

Há de se entender melhor também a maneira com que os professores bilíngues, responsáveis pela educação da cultura indígena estão trabalhando essa questão e o comprometimento deles, se é que o significado da palavra comprometimento cabe ou pode ser empregado nesse universo indígena da forma como é entendido na cultura branca.

O que parece estar provocando este tipo de confusão entre o corpo de funcionários da Escola Kyikatêjê é uma inconstância na política de formação destes no que diz respeito à educação na forma da cultura indígena. Tanto os professores brancos quanto indígenas não têm claro como funciona ou como deve funcionar essa parceria educativa. Pode se notar um ressentimento dos professores brancos com a falta de cumprimento dos horários costumeiros do regime escolar tradicional por parte dos bilíngues.

Pensamos se não seria mais produtivo — assim como acontece em algumas escolas de práticas tradicionais ao redor do mundo que procuram experimentar novas possibilidades curriculares e novas posturas sócio-espaciais didáticas em relação ao tradicional regime de horários ou ao tradicional layout de disposição de carteiras enfileiradas e paralelas com a mesa do professor à frente — se os professores das escolas indígenas aceitassem e procurassem entender a forma indígena de educar e dela tirassem partido já que o mais importante em uma escola indígena é a consolidação de suas culturas nativas junto a uma formação de qualidade em relação à cultura branca.

Um fator importante desse estudo é entender como funciona a educação indígena a partir de suas táticas educativas culturais e poder ter a oportunidade de

contribuir com a necessária renovação da forma de ensino escolar que a cultura branca proporciona para o cidadão brasileiro, principalmente para aqueles vindos das classes menos favorecidas — maioria absoluta — e que não possuem em suas famílias recursos econômicos, sociais ou culturais para que a parceria escola-família funcione e os proporcionem uma boa qualidade de vida sócio-espacial na idade adulta e na terceira idade.

Apesar de o estado ser responsável pela gerência das leis que garantem os direitos indígenas em relação a sua participação nas decisões relativas aos planos escolares, esta realidade não se confirma nas escolas indígenas de um modo geral por causa da falta de experiência na área e da falta de políticas públicas de emponderamento destes povos. Sendo assim é necessário um tempo de trabalho de formação de pessoal indígena e não indígenas que sejam capazes de gerir e produzir conhecimento específico que garanta a interculturalidade tão almejada pelas lideranças indígenas em relação à cultura de seus povos e a dos brancos.

No Pará, não há iniciativas significativas nesse sentido, a razão principal é o despreparo dos profissionais que atuam nas secretarias de educação dos municípios que concentram mais de 90% da educação escolar indígena no estado. Sem assessoramento técnico-pedagógico adequado e capacitação dos educadores que atuam nas escolas, as comunidades continuam contando apenas com os recursos didáticos oferecidos (quando oferecidos) pelas secretarias, ou seja, não contemplam a realidade indígena e, nem sequer dão conta de forma adequada aos conhecimentos ditos universais. Por não ser considerada prioridade e por gozar de menor prestígio na gestão dos municípios, a educação escolar indígena desenvolvida nas aldeias não corresponde aos padrões mínimos de qualidade determinados pela legislação brasileira (FERNANDES, 2010).

As lideranças indígenas, principalmente aquelas que conseguem refletir além da vida sócio-espacial das aldeias e que vislumbram uma sociedade indígena consciente de seu lugar político e cultural dentro da vida sócio-espacial contemporânea da sociedade branca é que garantem uma possível continuidade da luta pelos direitos de cidadania entre os brancos e ao mesmo tempo o direito de cultivar a singular cidadania cultural indígena.

Nós só vamos ser autônomos quando tivermos antropólogo, agrônomo, professor... Quando estivermos assessorando a nós mesmos”, disse Pepkrakte Jakukreikapiti Ronore Konxarti em pronunciamento feito na abertura na Pré-conferência do Fórum Estadual Indígena do Pará, realizada na Aldeia Kyikatêjê, no dia 15/07/2008. (FERNANDES, 2010).

É neste contexto de resistência sócio-espacial indígena que entra a peculiar necessidade da cultura branca de se valer dos conhecimentos e atitudes indígenas - quase que esquecidas e desvalorizados - para poderem absorver novas táticas e aprender “novas” possibilidades de aprendizado, reflexão e postura política diante das contradições que a vida da sociedade contemporânea branca impõe a seus cidadãos - incluindo os próprios indígenas.

Fernandes (2003) cita Melià (1979) para explicar essa situação ao tratar desse assunto.

Melià (1979) explica que o modelo de educação implantado nas aldeias era justificado pelo fato dos primeiros colonizadores entenderem que os ‘nativos’ não tinham educação, tendo como referência os padrões ocidentais, marcados pelo preconceito e etnocentrismo, desconsiderando os complexos sistemas educacionais próprios dos povos indígenas. Para o autor, a educação indígena é um processo total, global porque ensinada e aprendida na socialização integrante, na coletividade, com momentos, materiais e instrumentos específicos que constituem a identidade do indivíduo de uma comunidade. Melià define educação indígena como processo pelo qual os membros de uma sociedade socializam as novas gerações. (FERNANDES, 2010).

É essa sociabilidade comunitária onde todos são responsáveis por todos e não apenas por seus filhos, ou filhos de familiares ou de amigos ou daqueles de interesse direto como acontece na vida social atual. Procura-se por uma alternativa para a educação que não prestigie a disputa pelos lugares sociais mais valorizados que faz da vida um eterno jogo competitivo pelos melhores lugares e melhores reconhecimentos sociais, estabelecendo assim uma situação de conflito social e psicológico ao qual não interessa o ser humano em sua individualidade e capacidade de sociabilização comunitária mas sim a máquina de produção de capital, prestígio social e consumo de bens materiais.



Figura 28. Formatura dos alunos do ensino médio na escola Kyikatêjê em Dez 2015. Fonte: Arquivo da Associação Kyikatêjê; foto: Magnum Barros.

Procura-se portanto uma alternativa sócio-espacial que valorize a educação inclusiva. Uma educação que propicie a todos a oportunidade de vivenciar o tempo e espaço sociais de suas vidas de forma que suas individualidades sejam respeitadas. Uma educação que respeite efetivamente as diferenças físicas, mentais e culturais de cada um e de suas comunidades. E isso seja lá em que tempo e realidade sócio-espacial em que se tem a oportunidade de serem reconhecidos como “seres” e de se lançarem dignamente à experiência consciente do estar presente no mundo e vinculados a uma ou mais realidades sócio-espaciais.



Figura 29. Formatura dos alunos do ensino médio na escola Kyikatêjê em Dez 2017. Fonte: Arquivo da Associação Kyikatêjê; foto: Magnum Barros.

O presente momento sócio-espacial de nossa sociedade passa por mais uma de suas muitas crises históricas de conflitos entre ser um corpo culturalmente manipulado ou um corpo culturalmente livre. A liberdade de reflexão consciente proporciona escolhas de formas de vidas individuais e comunitárias que enriquecem as múltiplas e ricas experiências culturais a que a humanidade é capaz de criar e recriar infinitamente. As infinitas formas de linguagens comunicativas que as diferentes sociedades podem revelar são exemplos dessa riqueza de possibilidades que a escola tradicional branca — mesmo que com o argumento de estar desenvolvendo o conhecimento — em sua ânsia de preparar seres capazes de dar continuidade ao sistema consegue aniquilar.

Uma questão a se refletir nesse contexto seria a de como a escola tradicional pode aprender com a educação de perspectivas coletivas que a educação indígena tem como característica no trabalho de formação do indivíduo em sua comunidade. Como introduzir o gosto e o efetivo respeito pelas coisas do coletivo assim como é trabalhado entre os indígenas Gavião Kyikatêjê.

3.3 Episódio 3 – A brincadeira da pescaria

Em uma das minhas conversas com os indígenas, no caso, com ancião e professor bilingue Aianã, estava acontecendo a atividade da pintura do corpo com toda a sua família. O horário marcado para a conversa com o professor Aianã foi por volta das 17:30. Isso porque é um horário em que o sol já baixou e calor diminui consideravelmente. Assim como mencionei anteriormente é bem interessante notar, e relembrar, que a aldeia fica parecendo vazia do horário do almoço até por volta das 17:00. Apenas as pessoas que estão fazendo algum trabalho é que circulam. Por volta desse horário as crianças que estudam na parte da tarde voltam da escola e as outras começam a aparecer para brincar. Os adultos também começam a se movimentar e saem de casa para conversar ou realizar alguma atividade em seus quintais. Até os cachorros da aldeia começam a dar sinal de vida latindo para os transeuntes.

O professor Aianã demorou alguns minutos para aparecer e assim pude acompanhar um pouco o processo da pintura corporal. Geralmente são as mulheres as responsáveis pela pintura e pude ver isso acontecendo. A esposa do Aianã e uma outra indígena mais jovem pintavam todos que apareciam. Eles estavam super animados e extrovertidos. Assim que o professor chegou, perguntei o porque da pintura e ele disse que era para a brincadeira da pescaria



Figura 30. Pintura corporal na casa do professor bilingue Aianã. Foto do autor, 2017.



Figura 31. Professor Aianã. Foto do autor, 2017.

Dali a pouco iria se iniciar o ritual de dança e canto ao redor da fogueira, que no caso desta brincadeira simboliza os espíritos dos peixes que eles iam pescar na manhã seguinte. Segundo seu relato eles dançam e cantam para acalmar os espíritos dos peixes e principalmente de um peixe parecido com a enguia, o Poraquê, que descarrega uma corrente elétrica quando é pego com a mão. A carga varia muito e os indígenas dizem que há casos de falecimento por causa do choque.

O termo "Poraquê" vem da língua tupi e significa "o que faz dormir" ou "o que entorpece"[1], em referência às descargas elétricas que produz. Além deste nome, também é chamado de enguia-elétrica, muçum-de-orelha, pixundé, pixundu ou peixe elétrico. É típico da Bacia amazônica bem como dos rios dos estados brasileiros do Mato Grosso e Rondônia. Também encontra-se em quase toda a América do Sul. (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Poraquê>)



Figura 32. Peixe poraquê. Fonte: <http://conexaoplaneta.com.br/blog/poraque-o-peixe-eletrico-que-mata-com-choques-de-500-volts/>

Conversamos um pouco sobre sua atividade na escola e ele disse que educava os alunos na língua nativa ao ensinar a confecção das flechas, que são sua especialidade, e que além disso, ele também ajudava na orientação dentro da mata na época da caça e da pesca e ainda participava de todas as brincadeiras como professor bilíngue mas também como membro da comunidade. A esposa do prof. Aianã chegou próximo dele e pintou seu rosto para a dança. Logo as

atividades do ritual começaram e eu fui com ele para ver. O ritual acontece no centro da aldeia e indígenas de todas as idades participam. Eles dançam de forma a manter um círculo ao redor da fogueira. Seus passos são regulados pelo som do canto e do Maracá. Há uma certa dinâmica na coreografia da dança sendo que ora eles se manifestam em movimentos individuais, ora em movimentos em sintonia com o parceiro. Quando dançando em parceria, a mulher fica atrás do homem em relação à fogueira. Há um momento em que um dos indígenas pega um dos troncos em chamas da fogueira e sai correndo em frente aos outros que se afastam. É para lembrar do perigo que a pesca do Poraquê pode trazer.



Figura 33. Ritual noturno de dança e canto anterior a pescaria. Foto do autor, 2017.



Figura 34. Ritual noturno de dança e canto anterior a pescaria. Foto do autor, 2017.

Ao fim da cerimônia os indígenas presentes formaram pequenos grupos em círculo para conversar sobre preparativos para a pesca na manhã do dia seguinte. Como eu havia brincado de futebol no fim de tarde do dia anterior com boa parte dos jovens e adultos que estavam presentes, me senti à vontade para entrar no círculo formado pelos homens. Eles estavam programando o transporte até o rio Mãe Maria que fica dentro da reserva. Fiquei ouvindo e observando a conversa. Eles estavam bastante animados mas estavam um pouco ressabiados com as condições do rio que, a cada ano, tem seu volume de água diminuído por causa do clima e provavelmente por causa das constantes queimadas e assoreamentos. Nessa época mais seca os rios formam pequenos e grandes lagos em seu leito que prendem os peixes que não tem por onde sair. Ou os peixes conseguem fugir, pois são muito rápidos, ou se escondem nas margens cheias de vegetação. Assim os indígenas, geralmente em grupos, entram nos lagos e vão encurralando os peixes. Eles me convidaram para participar e assim decidi ir já que não havia planos para a manhã do outro dia. A pesca é comunitária e feita com as mãos, redes e diferentes tipos de puçás.

No dia seguinte, por volta das 9:00, saímos em caravana de automóveis em direção ao ponto do rio Mãe Maria onde eles costumam pescar. O rio Mãe Maria nasce na RIMM e deságua no rio Tocantins. A distância entre a aldeia e o ponto do rio onde acontece a pesca é por volta de 30 quilômetros, sendo que pelo menos 20 quilômetros é em estrada de terra dentro da reserva. A reserva Mãe Maria é um dos poucos lugares na região onde ainda pode se encontrar uma quantidade considerável de castanheiras nativas (castanha do Pará). A castanheira é uma das maiores árvores da Floresta Amazônica, leva 25 anos para produzir o fruto e pode chegar até 50 metros de altura. Como mencionado em capítulo anterior, a castanheira já foi a grande cultura na região e sua área de cultivo era imensa. As matas e florestas onde viviam foram derrubadas e transformadas em pastos pelo avanço da agropecuária na região. Para os indígenas da reserva Mãe Maria ela ainda faz parte da alimentação cotidiana. O leite de castanha é muito apreciado por eles e geralmente acompanha carne de caça. No caminho até o local da pescaria pode-se ver muitas castanheiras. A vista é realmente de tirar o fôlego, principalmente para quem está ciente do perigo de

extinção que ela corre. Os indígenas mantêm vigilância de seus castanhais nativos pois as invasões à procura da castanha são constantes por parte de comerciantes.

Ao chegar no rio Mãe Maria, onde a estrada é cortada por ele, se inicia uma caminhada que sobe o leito do rio rumo aos lagos formados pela época de seca onde a ocorrência dos peixes é maior. A caminhada dura pelo menos 30 minutos. Alguns grupos seguem mais acima. Muitos indígenas da aldeia Kyikatêjê participam da pescaria. Famílias inteiras entram nos lagos para pescar. É um trabalho coletivo e à medida que eles vão se organizando a pesca começa a ficar farta. É uma festa, eles sorriem na maioria do tempo, ora brincando um com o outro, ora rindo das dificuldades encontradas em se conseguir pegar o peixe.

Ainda na primeira hora, apareceu o primeiro Poraquê que deu um choque em um dos indígenas que gritou bem alto, porém mais de susto do que de dor. Foi uma algazarra de risos e brincadeiras. À medida que o lago em que eles estão pescando começa a ficar escasso de peixes eles começam a descer o rio e a pesca continua até o horário que eles param para almoçar. O almoço são alguns dos peixes pescados e assados na beira do rio. Geralmente eles levam um pacote de farinha de mandioca para dar sustância ao lanche. Depois de se alimentarem prazerosamente, conversando, brincando e contando casos, eles continuam a pescaria pela tarde até voltarem ao ponto onde pararam os carros.

Entre os indígenas do grupo que acompanhei estava o professor bilingue Honoré, o mais velho e experiente deles. Ele é um exímio pescador e não desiste da pesca de um peixe até conseguir pegá-lo. Ele é um exemplo para os outros que o seguem e insistem na pesca de um peixe que se mostra difícil de ser pescado. No grupo estavam também três atletas do time profissional do Gavião Futebol Clube. A eles, que já estavam uniformizados para o treino da manhã, foi dada a opção de participar da pescaria ou treinar. Eles, que eram de outro povo indígena, optaram pela pescaria e foram pescar com seus uniformes de treino. Esses fatos caracterizam um pouco da importância e do prazer em que as atividades coletivas e culturais representam para os povos indígenas.

Na brincadeira da pescaria os indígenas estavam trabalhando, e muito. Estavam garantindo seu alimento e o alimento de suas famílias e de seu povo. Porém

estavam também em um ambiente de prazer, de companheirismo, de coletividade em um processo sócio-espacial completamente diferente do processo sócio-espacial de caráter individualista do mundo capitalista *Kupê*.



Figura 35. Preparando para a pescaria. Foto do autor, 2017.



Figura 36. Pescando em grupo. Foto do autor, 2017.



Figura 37. Pescando em grupo. Foto do autor, 2017.



Figura 38. Assando peixe para almoço. Foto do autor, 2017.

3.4 Episódio 4 — A brincadeira da corrida de tora

Entre as brincadeiras culturais dos Gavião Kyikatêjê, a corrida de tora é considerada uma das mais importantes e está presente durante todas as épocas do ano. É praticada tanto por homens quanto por mulheres, tanto jovens quanto adultos. Porém a frequência das corridas entre os homens é maior do que entre as mulheres. Assim como outras manifestações culturais práticas que desenvolvem a concentração, a força e a precisão como a prática do Arco e Flecha, ela é, nos dias de hoje, um evento coletivo tanto de sociabilidade quanto de prática esportiva. Costuma ocorrer durante as diferentes festas da comunidade, nos treinamentos físicos esportivos como nos dos times masculino e feminino de futebol e por si mesma, como um evento do cotidiano da aldeia.

Aos primeiros observadores dos Timbiras, ela era considerada uma manifestação relacionada ao casamento. Porém, Curt Nimuendajú, ao estudar a corrida de toras dos Timbiras², especificamente entre os Ramkókamekra (Canelas), discorda dessas observações:

Infelizmente, essa interpretação, por mais simples e compreensível que pareça, é impropriedade, como já se me tornara evidente por ocasião de minha primeira permanência entre os Ramkókamekra. Antes de mim, o pesquisador brasileiro Fróes Abreu (1931:187), que em 1928 passara alguns dias na mesma tribo, tinha chegado a essa mesma conclusão, escrevendo de maneira clara: “Antes de visitar os Canellas (Ramkókamekra) ouvi dizer que os moços só se podiam casar quando tinham força de carregar tóros. Na aldeia indaguei da veracidade dessa afirmação e verifiquei que tal não se dava; o habito de carregar tóros é antes uma prática de educação física”. Da mesma maneira Oliveira, ao interrogar em 1926 o cacique apinayé José Dias Matúk, nada chegou a ouvir sobre uma prova de casamento, qualificando a corrida de toras dessa tribo como uma “demonstração de resistência”. Contrapõem-se a isso as informações, aliás absolutamente equivocadas, que Pompeu Sobrinho recebeu em 1929 e 1930, em Fortaleza, sobre o casamento dos Ramkókamekra: “Os que conseguiam levar o fardo (a tora de corrida) ao lugar determinado estavam aptos para contrair matrimonio naquele anno”.

De acordo com minhas observações da sócio-espacialidade envolvida nas corridas de toras dos Kyikatêjê, o casamento não seria a causa das corridas.

² Para um maior aprofundamento do assunto, ver: Nimuendajú, Curt. A corrida de toras dos Timbira. *Mana* 7(2):151-194. 2001. Tradução: Hans Peter Welper e Elena Welper. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-2001-toras>

Porém, em termos da convivência coletiva ele pode vir a resultar por causa da corrida, como também por causa das outras brincadeiras. Além de revelar talentos de concentração, força e resistência, que é em si um atrativo, ocorre que geralmente quando os jovens participam das brincadeiras eles tem o corpo pintado. De acordo com alguns indígenas mais velhos, ao pintar o corpo os indígenas estão se enfeitando, ficando mais bonitos e de certa forma mais atrativos uns aos outros. A pintura corporal indígena não se resume ao enfeite e ao ficar mais bonito ou atrativo, mas sem dúvida contribui para o despertar e o preservar desses sentidos. Adiantando o que venho observando sobre o assunto em termos de convivência coletiva, a pintura corporal seria também um ato de maior influência e firmamento ao agrupamento coletivo do que expressão de potência da individualidade, independente dos seus diversos motivos para acontecer.

É fato que as corridas são apreciadas por todos, tanto quando participando efetivamente quanto assistindo. Os corredores, principalmente os de mais vigor e eficiência durante a corrida ganham o respeito e atenção de todos. Porém a todos que participam o respeito é mútuo. A vitória na corrida não tem tanta importância para os Kyikatêjê, assim como para a maioria das etnias derivadas dos Timbira. Para eles o mais importante é estar participando e se tornando parte da atividade coletiva. Em um primeiro momento, quando assistindo à corrida pela primeira vez, tive a necessidade de perguntar quem venceu, mas a resposta que recebi de um dos participantes foi “Não sei, isso não importa”, o que me direcionou a outra perspectiva de reflexão. Na sequência, Nimuendajú nos ajuda a compreender melhor:

E eis agora o que um civilizado não compreende nunca e pelo que repetidamente imputa ao esporte desses índios motivos correspondentes à sua própria mentalidade: nenhuma só palavra de reconhecimento para os vencedores ou para os que empregaram todas as forças para resistir até o fim, nenhuma só palavra de censura contra os vencidos e retardatários. Não se pode ver nem rostos amofinados, nem triunfantes, pois, para os Timbira, o esporte é a finalidade em si, e não um meio para a satisfação de sua vaidade pessoal. Cada um fez, correspondentemente às suas forças, todo o possível. Isto basta. Somente se tornaria alvo de desprezo e de escárnio aquele que tentasse safar-se da corrida de toras por preguiça. A expressão “cukaká” = mandrião é um grave

insulto, principalmente se for aplicado por uma mulher a um homem. (NIMUENDAJÚ, 2001)

Na primeira corrida de toras que presenciei entre os Gaviões Kyikatêjê acompanhei quase todo o processo. Em uma das manhãs que fui à aldeia para vivenciar um pouco do cotidiano, fui convidado pelo indígena mestre da manufatura das toras, o Pempti Kokaproti, a acompanhá-lo até a mata onde ele e outros membros da comunidade iriam fazer as toras para a próxima corrida. Assim pude acompanhar desde a coleta do urucum que é usado para pintar as toras de tons avermelhados, o adentrar na mata à procura da árvore de cujo tronco são feitas as toras — que podem ser feitas de diferentes espécies dependendo das características da festa — à própria manufatura da tora na mata além dos rituais da noite anterior e da manhã da corrida e parte da corrida em si.

Na verdade fui pego de surpresa pois não sabia que haveria a corrida e porque ela iria acontecer. Poder acompanhar o cotidiano da aldeia e ser surpreendido pelas atividades que acontecem no dia a dia é muito enriquecedor em termos das experiências de práticas sócio-espaciais que vamos presenciando. Depois descobri que se tratava da corrida da festa do peixe. É possível estabelecer uma agenda das atividades na aldeia de forma baseada em previsões de acordo com as épocas do ano em que determinadas festas e brincadeiras acontecem. Porém, saber exatamente o dia em que os eventos vão realmente acontecer já não é assim tão direto, pois pode variar de acordo com as decisões tomadas diariamente pelas lideranças. Essa característica está mais relacionada aos eventos que somente os membros da aldeia tomam parte. Já em eventos onde a comunidade convida outras aldeias ou etnias a participar, as datas são previamente discutidas e divulgadas para que os visitantes possam se organizar e comparecer.

Depois de colher — em quintais de algumas das casas da aldeia — a quantidade necessária de urucum para a pintura das toras, seguimos uma das várias trilhas que compõem os caminhos na mata que circunda a aldeia. Andamos por pelo menos um quilômetro e meio — o indígena mestre havia previsto até oito quilômetros de caminhada - quando eles localizaram uma árvore cuja espécie era a adequada para se fazer as toras próprias para aquela corrida. Era uma palmeira de cujo tronco eles puderam fazer as três toras necessárias. Nesta corrida de três

toras participam três grupos de indígenas da aldeia. Os grupos da Arara, do Peixe e da Arraia. Ser membro ou não de determinado grupo tem relação com o grupo a que pertence o parente escolhido como padrinho de nascimento do indígena Gavião. Entre os Gavião Kyikatêjê, além da corrida dessas três toras há também a corrida de duas toras cujos grupos se dividem entre Gavião e Arara.

Fernandes nos dá uma ideia desta corrida de duas toras entre os Kyikatêjê;

[...] os Kyikatêjê praticam a corrida de tora, que é realizada em quase todas as brincadeiras. A krowa-péj ou tora grande é feita no final das brincadeiras e marca o encerramento de um ciclo cerimonial. A krowa-péj é feita do tronco da sumaumeira, árvore da floresta Amazônica presente na mata dos Kyikatêjê. A tarefa de fazer a tora pode ser atribuída a uma ou mais pessoas. Depois de prontas, as toras são pintadas com urucum e colocadas no local de partida, geralmente no meio da mata, próximo a alguma estrada ou caminho na mata, também chamado de ramal. As disputas acontecem sempre ao amanhecer do dia. As toras são preparadas de acordo com os grupos que vão disputar, podendo ser corridas entre os grupos cerimoniais Arara e Gavião, ou ainda entre homens e mulheres que podem se dividir entre casados e solteiros na disputa que é acompanhada dos sons do hōhi (buzinas) feito com bambu e cabaça, dos apitos e dos gritos que imitam a arara ou o gavião. (FERNANDES, 2010)

No momento de cortar a árvore, eles utilizaram uma motosserra para facilitar o trabalho, mas no entanto continuam utilizando ferramentas manuais como machadinha e facão para realizarem detalhes como o característico furo nas extremidades das toras que além da nuance estética, facilitam o manuseio destas durante a corrida.



Figura 39. Mestre da manufatura da Tora, Pempti Kokaproti, colhendo urucum. Foto do autor, 2017.

Uma vez cortado o tronco da árvore escolhida, eles o dividem em três partes iguais em tamanho e peso. Inicia-se então a limpeza destas partes e o trabalho de cunho dos furos na extremidade de cada uma. Ao mesmo tempo outros indígenas — que neste caso eram os filhos do mestre — preparam a tinta vermelha feita do urucum. Na verdade eles descascam o fruto do urucum reservando as sementes que ligeiramente prensadas nas mãos vão soltando um líquido avermelhado. Quando as toras estão no formato ideal o mestre inicia sua pintura. Ele pega uma mão cheia das sementes do urucum levemente prensadas anteriormente e vai passando na tora com um pouco de água até concluir o desenho e a tonalidade propostos.



Figura 40. Mestre da manufatura da Tora, Pempti Kokaproti, fazendo o buraco na ponta da tora. Foto do autor, 2017.



Figura 41. Menino indígena amassando as sementes de urucum para obter a tintura vermelha. Foto do autor, 2017.



Figura 42. Mestre da manufatura da Tora, Pempti Kokaproti, pintando a tora. Foto do autor, 2017.



Figura 43. Mestre da manufatura da Tora, Pempti Kokaproti, finalizando a tora. Foto do autor, 2017.



Figura 44. Tora deitada sobre folhas de palmeira. Foto do aulor, 2017.



Figura 45. As três Toras preparadas para a Corrida deitadas sobre folhas de palmeira. Foto do autor, 2017.

As toras são geralmente manufaturadas e deixadas deitadas na mata sob folhas de palmeira. O caminho de volta à trilha é rapidamente limpo e alguns sinais indicando a direção onde as toras estão deitadas, são deixados para que os corredores as achem e as carreguem de volta para a aldeia. O evento da corrida de toras se inicia na tarde do dia anterior quando os participantes, tanto da corrida quanto do ritual noturno que antecede a manhã da corrida, pintam seus corpos de acordo com o grupo a que pertencem. A corrida em si acontece no início da manhã logo depois de um ligeiro ritual inicial de canto e dança. Ao fim deste ritual os participantes tem na posição de uma indígena que participa ficando de frente ao indígena que canta a direção a ser seguida na mata para se achar as toras. Ao final do canto, as equipes partem em direção às toras e a que for mais rápida em pegar e carregar a tora de volta ao centro da aldeia é tida como vencedora. Porém, como dito anteriormente vencer não proporciona à equipe que chega primeiro prêmios especiais que a farão ter privilégios sobre as outras. O importante de todo o processo da corrida que culmina com o trazer a tora até o centro da aldeia é sua capacidade de unir os corpos individuais dos indígenas membros da aldeia — ou em outras variações da corrida, indígenas membros de outras aldeias ou etnias — em um grande corpo coletivo que culturalmente ou sócio-espacialmente, fortalece a comunidade em seus objetivos comuns.

Na tarde do dia que precedeu a corrida pude acompanhar alguns dos indígenas sendo pintados ao redor de suas casas. O ato do pintar os corpos é muito interessante. Pode se notar o tanto que ele é uma atividade prazerosa para as pessoas envolvidas. Enquanto são pintados os indígenas conversam e se divertem uns com os outros. As crianças ficam brincando mesmo que seu corpo esteja sendo pintado. Elas fazem uma parte, saem para brincar e depois voltam para completar. Com o fim da tarde e início do escurecer da noite as pessoas foram se reunindo no espaço reservado para o ritual noturno no centro da aldeia.

Aos poucos as pessoas vão chegando e se reunindo no local onde vai ser realizado o ritual. Enquanto esperam o início da brincadeira, ficam conversando entre si em grupos aparentemente de membros de idades aproximadas apesar disso não ser uma regra de nota pois pode-se ver crianças e adolescentes no grupo formado com mais adultos e vice versa. Os participantes e plateia ficam interagindo de forma amigável e brincalhona como em uma festa mesmo.

No início do ritual alguns indígenas se aproximam vestidos com uma indumentária feita de palha e que cobre a cabeça e o corpo até os joelhos - Tep Krâ - que presentifica o peixe. Eles ficam dançando ao redor do grupo que inicia uma dança com o movimento das pernas batendo os pés no chão seguindo o ritmo dos sons emitidos por quase todos que é uma mistura de canto, falas, gritos e sons de instrumentos sonoros de sopro e chocalho. A dança e o canto duram enquanto o grupo vai rodando como que envolta de um eixo, parando por vezes em determinadas direções. Nestas paradas do movimento do grupo, a dança e os sons dão uma pequena pausa ritmada para depois recomeçar. Quando o movimento do grupo completa a volta ao eixo o ritual termina.



Figura 46. Ritual noturno de dança e canto anterior à corrida de tora. Foto do autor, 2017. Veja video <https://youtu.be/sHHdUWhfAuE> (REZENDE, 2017).

Esse ritual em particular é parte de uma manifestação do cotidiano da aldeia, quando somente os moradores tomam parte, sendo que nem todos se pintam e não tem preocupação com a iluminação, ou seja, com a questão do ser visto ou ser apreciado. O que é diferente quando o ritual é parte de festas maiores quando outras aldeias, etnias e mesmo brancos amigáveis da região são convidados.

Nesses casos um maior cuidado e engajamento com o costume cultural é tomado e todos os que participam se pintam e, se for à noite, uma iluminação artificial é providenciada.

Essa é uma característica das manifestações dos Gavião Kiykatêjê que ora integram o dia a dia, entre e para os de dentro da aldeia, sendo assim mais simples e ora são com e para os de fora, carregadas de uma sofisticação no trato com os corpos e com o espaço em si. Penso que é uma forma de valorizar a relação intercultural mostrando estrategicamente o quanto as manifestações de seu povo quando visitados, ou seja vistos, são ricas e valiosas culturalmente.

Ao fim do ritual noturno anterior à manha da corrida todos ficam por um bom tempo conversando e como é de costume e o centro da aldeia volta a ser o lugar da convivência cotidiana com as crianças brincando, jovens e adultos se divertindo em rodas de conversa ou praticando algum esporte.

Na manhã seguinte, saí de Marabá em direção à aldeia antes do nascer do sol. Acolhendo um pedido do *Rikparti* na noite anterior, passei numa das aldeias que ficam no caminho para dar carona a duas senhoras indígenas, mães de alguns dos participantes da corrida e que recentemente haviam se mudado para esta aldeia criada recentemente, fruto de uma das divergências internas que no momento atual vem acontecendo com frequência nas aldeias anteriormente formadas pelo povo Gavião. Especificamente sobre essa questão das divergências internas entre o povo Gavião, poderemos ter uma ideia melhor na transcrição de uma conversa com o cacique que trato mais à frente. Porém, acho importante falar sobre dois aspectos neste momento.

O primeiro aspecto seria sobre a carência estrutural que essas novas aldeias proporcionam aos indígenas que resolveram se mudar. Ao chegar lá pude perceber a precária situação, pelo menos inicial, das casas para onde as senhoras indígenas se mudaram. Se comparadas com as das aldeias já estabelecidas que atualmente contam com casas de alvenaria e todo uma estrutura de abastecimento de água, eletricidade e esgoto (fossas), essa é formada por pequenas casas de madeira cobertas de palha. Não tive a oportunidade de conhecer melhor o espaço mas definitivamente se comparado com a Aldeia Gavião Kyikatêjê que venho conhecendo melhor, a situação parece

bem mais complicada. O segundo aspecto é o do prazer demonstrado em suas feições quando a caminho de participar do evento da corrida na aldeia vizinha. Há também a necessidade de convivência já que muitos dos parentes e amigos de longa data lá estarão se divertindo com a corrida e para eles estar juntos é comum e do cotidiano.

Como chegamos bem cedo, junto ao nascer do sol, presenciamos os participantes caminhando de suas casas até o centro da aldeia para o início do ritual de canto e dança que antecede a corrida. A descontração de todos ao se reunirem é contagiante, assim como foi contagiante o processo da pintura corporal e o ritual do dia anterior. Contagiantes no sentido de querer participar, pelo menos no meu caso, posso dizer. Aos poucos escutam-se gritos isolados de chamamento e sons de instrumentos de sopro. Os indígenas vestidos com os Tep Krã começam a se aproximar e a dançar em volta do grupo que se encontra no centro da aldeia. Eles dançam e ao mesmo tempo soltam gritos cantados e balançam as palhas criando um som ritmado bastante interessante. Daí a pouco inicia-se o canto e a dança com todos os presentes. O cantor principal tem à sua frente uma jovem mulher indígena, que virada para o grupo acompanha o movimento circular como o da noite anterior. Depois de duas paradas eles se posicionam de forma que a jovem indígena fica na direção do caminho onde as toras estão deitadas. Ao fim do canto eles iniciam a corrida.



Figura 47. Ritual matutino de dança e canto anterior à corrida de tora. Foto do autor, 2017.



Figura 48. Ritual matutino de dança e canto anterior à corrida de tora; posição da menina indígena orienta o início da corrida. Foto do autor, 2017.

O interessante do caminho da corrida, e imagino que ele foi escolhido por ser parte da festa do peixe, é que cruza um pequeno igarapé que fica próximo da aldeia. No caso dessa corrida, que era a minha primeira, todas as pessoas que estavam presentes foram andando na direção do caminho. Achei inesperado mas logo depois entendi. Enquanto os corredores iam atrás das toras no meio da mata, o resto do pessoal, crianças e adultos, e até mesmo alguns dos próprios corredores, ficaram banhando no igarapé esperando a corrida de volta.

Depois de um bom tempo começamos a escutar os gritos dos corredores carregando as toras. O som dos gritos foram aos poucos aumentando e as pessoas também começaram a sair da água. Logo apareceu a equipe que estava na frente seguida da que estava em segundo. Eles passaram rapidamente e as pessoas foram atrás. Fiquei esperando a terceira tora que demorou um pouco mais a chegar e para o meu espanto quem a estava carregando era o Aru, um dos mais fortes e queridos dos grandes jovens guerreiros da aldeia, cuja história que se mistura com o sucesso do time de futebol Gavião Kyikatêjê se findou num trágico acidente de carro durante a última festa da castanha. Falarei um pouco mais sobre ele em um episódio à frente.



Figura 49. Corredor Aru, da última equipe a passar pelo igarapé na volta à aldeia. Foto do autor, 2017.

Depois que o Aru passou carregando a última tora fui seguindo o último dos indígenas que ia tocando um instrumento de sopro até o centro da aldeia onde os corredores deixaram as toras deitadas. Os corredores já estavam sentados e banhados pelo tradicional banho de água que as mulheres dão quando eles

chegam da corrida. Todos, acho que sem exceção, pois não percebi o contrário, tinham em seus rostos algo de dever cumprido, de alívio, de alegria.

Ao fim da corrida daquele dia, depois que as toras são deixadas no centro da aldeia pelas equipes acontece a dança e o canto ritual final.



Figura 50. Ritual matutino de dança e canto posterior à corrida de tora. Foto do autor, 2017.

Sobre como teria sido o início da cultura da corrida de toras, não consegui respostas além do comum sempre ter sido assim desde os tempos dos ancestrais. Essa história parece ter se apagado da memória oral dos indígenas da aldeia. Em alguns momentos fiquei tentando imaginar o que poderia ter causado essa manifestação tão forte que acompanha as etnias descendentes dos Timbira ao longo de tanto tempo.

Uma das ideias que me passou foi a de uma correlação do correr carregando toras de volta para a aldeia como se fosse uma metáfora do correr carregando corpos feridos ou mortos de volta para casa durante ou depois de uma batalha. Historicamente vimos que haviam conflitos entre aldeias e diferentes etnias que se tornaram ainda mais violentos com a invasão europeia e a incessante ocupação e colonização das terras do continente e que continua interior adentro até hoje. A princípio achei que essa ideia podia ter alguma razão por influência da relação do corpo com a coletividade e de como eles são algo a mais para os indígenas, principalmente quando eles se entregam por exemplo à pintura

corporal para a manifestação do coletivo indo muito além da manifestação da individualidade. Claro que isso não passa de conjectura, talvez até óbvia demais para quem observa o cotidiano da corrida de toras com o olhar do estrangeiro. Porém para minha surpresa, o que de qualquer forma não dá à questão nenhuma resposta contundente, foi que ao ler sobre as observações de Nimuendajú sobre as corridas de toras dos Canelas, deparei com a seguinte colocação:

Nenhuma lenda dos Timbira faz qualquer alusão à origem da corrida de toras, e hoje, evidentemente, nenhum índio vai, tampouco, quebrar a cabeça com isso. Por mim, também só posso exprimir suposições bastante vagas que, no entanto, quero acrescentar aqui, pois partem de costumes e concepções indígenas. Os Timbira fazem parte dos índios que, em combate, se empenham ao máximo para não deixar cair nenhum companheiro ferido ou morto nas mãos do inimigo. Até os cadáveres dos tombados, na medida do possível, eram não apenas retirados em segurança, mas levados para casa a fim de se poder enterrá-los de acordo com o cerimonial dominante. A corrida de toras poderia ter nascido do reconhecimento da necessidade de exercitar-se para semelhantes circunstâncias. Entre os Kaingang do rio Ivahy, vi como os garotos treinavam escaladas da seguinte maneira: “Como vocês procedem se o jaguar vier?”, perguntou um, depois do que, todos, ao desafio, escalaram as árvores. “E como vocês procedem se um companheiro chamar por socorro?” Imediatamente todos tornaram a descer e saltar com a maior rapidez. Assim que um Timbira fazia a pergunta análoga: “Como vocês procedem se seu companheiro tomba em combate?”, era inventada a corrida de toras. Talvez o costume, acima mencionado, de caracterizar torinhas como seres humanos, seja uma recordação daquele tempo primordial, quando ainda se sabia que as toras de corrida representavam, sobretudo, homens. (NIMUENDAJÚ, 2001)

Melatti ao escrever sobre as corridas de toras entre o Kraós também especula sobre seu porque sem porém dar uma resposta que diria ser a correta:

A corrida de toras poderia ser um treinamento para retiradas rápidas diante dos inimigos, sob o peso de bagagens e dos feridos. A habilidade em correr também possibilitaria perseguir com mais eficiências os animais de caça, e mesmo inimigos, bem como explorar para a subsistência uma área mais vasta em torno da aldeia. [...] Há uma tese de doutoramento, defendida na Alemanha, que compara as toras aos mortos (Stähle, 1969). Como não sei alemão, não posso discuti-la aqui. (MELATTI, 1976, pp. 38-45).

Sobre a comparação entre as toras e os mortos que Vera-Dagny Stähle fez na tese mencionada por Melatti cito parte do artigo “Carreras ceremoniales con troncos entre indios brasileiros”:

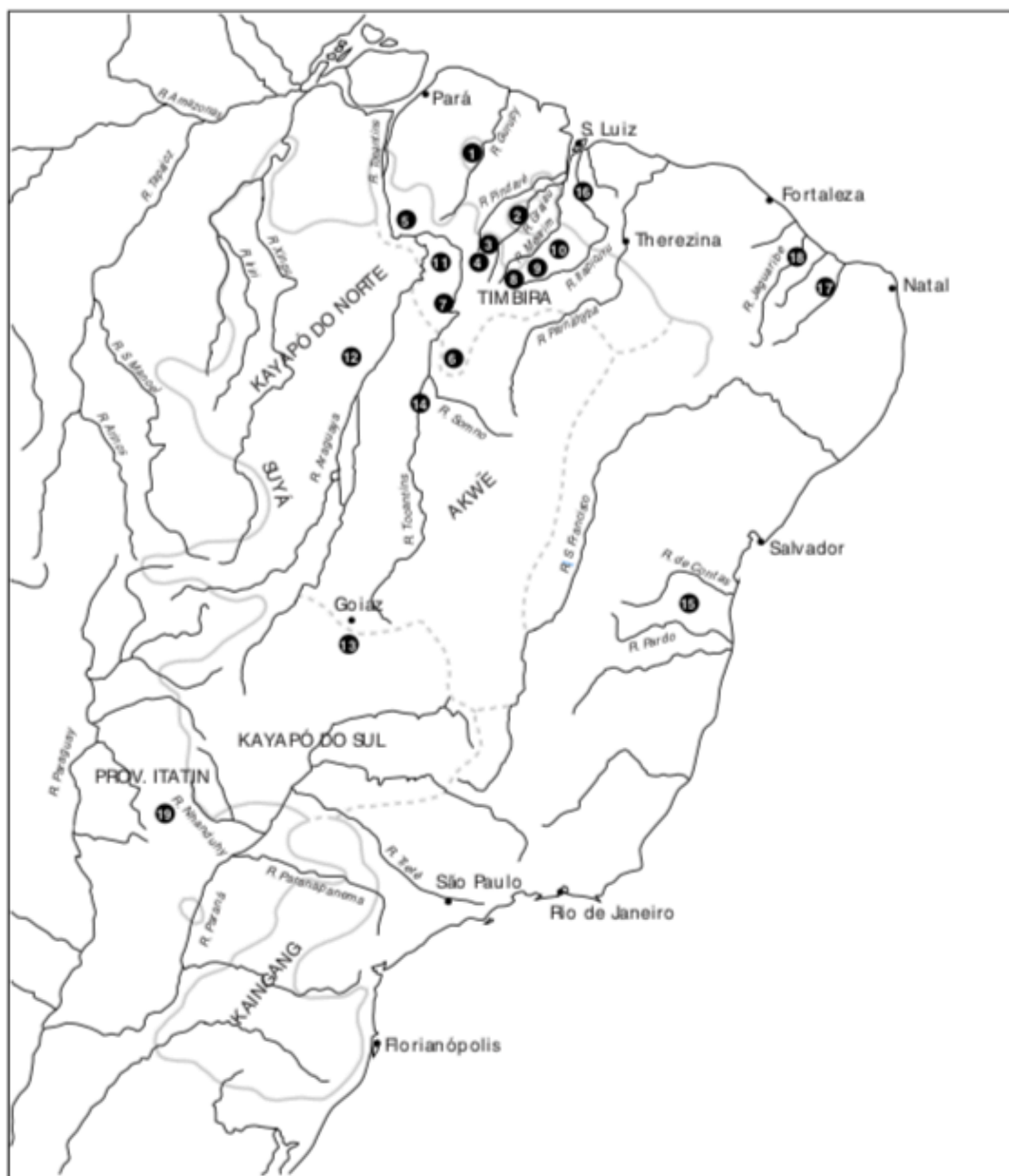
[...] o que significa o tronco? Quais são as conclusões que podem ser tiradas da composição das equipes e de sua inter-relação ("competência")? O que pode ser dito sobre a inter-relação desses elementos que são amplamente distribuídos nas culturas sul-americanas, mas que só nas corridas com troncos eles aparecem conjugados? Um resumo dos resultados obtidos com base nessas questões será apresentado aqui. [...] No caso dos timbiras, troncos e equipes não são apenas fatores básicos, mas servem de expressão em dois aspectos em que as corridas com toras têm significados: são o aspecto religioso e o aspecto social. Ambos estão presentes em todas as corridas, mas por uma mudança de ênfase um ou outro é acentuado. A relação religiosa é obtida pelas corridas através do significado dos troncos, a relação social é obtida a partir da composição e ação das equipes na corrida. [...] Uma análise dos diferentes tipos de tronco ou pedaços de madeira carregados nas raças de Timbiras mostra que eles significam essencialmente pessoas; aqueles usados durante as várias festas da estação seca têm uma qualidade marcante de pessoas mortas. Esse significado é visto mais claramente nos troncos carregados durante os ritos da puberdade (que são sempre realizados durante a estação seca), especialmente nos pedaços de madeira que servem como troncos em sua primeira fase. Provavelmente a representação dos mortos era o significado original de todos os troncos ou seus equivalentes transportados nas corridas dos Timbiras. Aquelos usados durante as corridas relacionadas aos ritos da puberdade servem a propósitos específicos das diferentes fases dos ritos de passagem, isto é: a comunicação com os mortos no primeiro e o crescimento e o aumento das forças físicas dos iniciados na segunda fase. Simplificando, podemos dizer que na primeira fase a ênfase é colocada na maturidade "espiritual" e na segunda fase na maturidade física. (STAHLE, 1970).

A corrida de toras entre os Indígenas da Aldeia Gavião Kyikatêjê, assim como outras de suas manifestações culturais vem recebendo constante incentivo dos adultos e dos mais velhos membros da comunidade preocupados com o crescente desinteresse das crianças e jovens indígenas com essas atividades. O ato de educar as crianças para valorizar, recuperar e preservar o conhecimento passou a ser uma atividade política de resistência que é constantemente lembrada nas reuniões do cacique com as lideranças e com a própria comunidade. O intuito é estar sempre contando as histórias e incentivando os

jovens a participar e praticar as atividades comuns. De certa forma eles contam com o apoio da escola da aldeia que porém trabalha, mesmo que sempre alertada pelas lideranças, com os mesmo métodos tradicionais característicos da educação de caráter bancário e incentivo ao sucesso individual de que Freire nos alertou anteriormente. Para uma percepção crítica da importância do preservar a cultura indígena baseada no gosto pela manifestação coletiva solidária, as crianças contam com a importante presença do professor bilíngue cuja função educativa não se resume às paredes e aos horários escolares mas às atividades da vida cotidiana da aldeia considerando todo seu espaço e tempo social.

Em parte de seu relato sobre as corridas de tora entre as tribos Timbira, Nimuendajú identifica e produz um valioso mapa localizando as tribos que praticam a corrida de toras. Infelizmente esta parte do relato também menciona uma extinção.

A corrida de toras parece ser o esporte nacional de todas as tribos Timbira. Eu mesmo cheguei a assisti-la umas 150 vezes entre os Ramkókamekra, umas 30 vezes nos Apinayé e 2 vezes entre os Krahó. Vi toras de corrida nas aldeias Apányekra, Krikateye e Pukópye. Nos Timbira de Araparytiua, no médio rio Gurupi, fiquei sabendo que eles ainda a praticavam até 1913. Entre os Gaviões selvagens, uma expedição punitiva encontrou em 1931 duas largas estradas retas, aparentemente estradas de corrida, e um cinto de chocalho com unha de anta, como costumam portar os melhores corredores. Entre os Cákamekra, hoje em dia extintos como tribo autônoma, as corridas de toras têm o mesmo papel que nos Ramkókamekra, segundo os depoimentos dos poucos sobreviventes. Pohl (1832:205) menciona uma corrida de toras da hoje igualmente extinta tribo timbira dos “Poracramacrans” (= Põrekamekra); ele, lamentavelmente, não a viu com os próprios olhos. (NIMUENDAJÚ, 2001)



- | | | |
|----------------------------------|--------------------|----------------------|
| — Limites da distribuição dos Jê | 6 Krahó | 13 Kayapó do sul |
| 1 Timbira de Araparytíua | 7 Pörekamekra | 14 Xerente e Xavante |
| 2 Kre/púmkateye | 8 Apányekra | 15 Kamakan |
| 3 Pukóbye | 9 Ramkókamekra | 16 Barbados |
| 4 Krikateye | 10 Cákamekra | 17 Otschukayana |
| 5 Gaviões | 11 Apinayé | 18 Payacú |
| | 12 Kayapó do norte | 19 Provincia Itatin |

Figura 51. Mapa de Nimuendajú.

3.5 Episódio 5 — A brincadeira do arco e flecha

Em seu relato da expedição de Orellanas pelo Rio Amazonas, Frei Carvajal escreve sobre algumas tentativas de aproximação a povoados indígenas nas margens do grande rio para contato e reabastecimento. Algumas dessas aproximações acabaram em encontros amigáveis gerando o reabastecimento sem grandes problemas. Porém, na maioria dessas tentativas, os indígenas se mostravam contrários e quando a necessidade de alimento era grande, os expedicionários tentavam invadir à força. Em muitos desses casos eles conseguiam expulsar os silvícolas e saqueavam o povoado. Em outros eram expulsos. Em uma dessas tentativas de aproximação à força, Carvajal relata o caso em que levou uma flechada em um de seus olhos:³

³ Hechos, como dicho tengo, a lo largo del río, nos dejamos ir al garete sin remar, porque nuestros compañeros estaban tan cansados que no tenían fuerzas para tener los remos; y yendo por el río, que habíamos andado fasta un tiro de ballesta, descubrimos un pueblo no pequeño en el cual no parecía gente, de cuya cabsa todos los compañeros pidieron al Capitán que fuese allá, que tomaríamos alguna comida, pues en el pasado pueblo no nos la habían dejado tomar. El Capitán les dijo que no quería, que aunque a ellos les parecía que no había gente, de allí nos habíamos más de guardar que más que donde claramente la veíamos; y así nos tornamos a juntar, y yo juntamente con todos los compañeros se lo pedimos de merced, y aunque éramos pasados del pueblo, el Capitán, concediendo su voluntad, mandó volver los bergantines al pueblo, y como íbamos costeano la tierra, los indios en celada escondidos entre las arboledas, repartidos por sus escuadrones y estando por nos tomar en celada, y así, yendo junto a tierra, tuvieron lugar de nos acometer, y así comenzaron a flechar tan bravamente que los unos a los otros no nos veíamos; mas, como nuestros españoles iban apercebidos desde Machiparo de buenos pavecés, como ya hemos dicho, no nos hicieron tanto daño quanto nos hicieran si no viniéramos apercebidos de la tal defensa; y de todos en este pueblo no hirieron sino a mí, que me dieron un flechazo por un ojo, que pasó la flecha a la otra parte, de la cual herida he perdido el ojo y no estoy sin fatiga y falta de dolor, puesto que Nuestro Señor, sin yo merecerlo, me ha querido otorgar la vida para que me enmiende y le sirva mejor que fasta aquí»* y en este medio tiempo habían ya saltado en tierra los españoles que venían en el barco pequeño, y como los indios eran tantos, los tenían cercados, que si no fuera porque el Capitán los socorrió con el bergantín grande, se perdían y se los llevaban los indios; y así lo hicieran todavía antes de que llegase el Capitán, si no se dieran tan buena maña de pelear con tanto ánimo; pero ya estaban tan cansados y puestos en muy gran aprieto. El Capitán los recogió, y como me vido herido mandó embarcar la gente; y así se embarcaron, porque la gente era mucha y estaba muy encarnizada, que no la podían sufrir nuestros compañeros, y el Capitán temía perder alguno de ellos y no los quería poner en tal aventura porque bien sabía y traslucía la necesidad que había de tener de su ayuda, según la tierra era poblada, y convenia conservar la vida de todos, porque no distaba un pueblo de otro distancia de media legua, y menos en toda aquella banda del río de la mano diestra, que es la banda del sur; y más digo, que la tierra adentro, a dos leguas, y más, y a menos, parecían muy grandes ciudades que estaban blanqueando, y demás de esto la tierra es tan buena, tan fértil y tan natural como la de Nuestra España, porque nosotros entramos en ella por San Juan y ya comenzaban los indios a quemar los campos. Es tierra templada, a donde se cogerá mucho trigo y se darán todos frutales: demás desto es aparejada para criar todo ganado, porque en ella hay muchas yerbas como en nuestra España, como es orégano y cardos de unos pintados y a rayas y otras muchas yerbas muy buenas; los montes desta tierra son encinales y alcornoques que llevan bellotas, porque nosotros los vimos, y robledales; la tierra es alta y hace lomas, todas de sabanas, la hierba no más alta de hasta la rodilla y hay mucha caza de todos géneros. (CARVAJAL, 1542)

Assim, como eu disse, ao longo do rio nos deixamos ir à corrente sem remar, porque nossos companheiros estavam tão cansados que não tinham forças para usar os remos; e indo pelo rio, ao qual tínhamos andado por um tiro de besta, descobrimos uma pequena cidade na qual não apareciam pessoas, e todos os companheiros pediam ao Capitão para ir lá para tomarmos alguma comida, porque na cidade passada eles não nos deixaram tomar. O capitão disse-lhes que não queria, embora parecesse a eles que não havia pessoas, tínhamos que esperar mais até onde claramente os víamos; E assim nos reunimos, e eu, juntamente com todos os companheiros, pedi-lhe misericórdia e, embora tivéssemos passado pela cidade, o capitão, concedendo sua vontade, ordenou que os bergantins retornassem ao povoado, e enquanto íamos costeando a terra, os índios escondidos entre os bosques, divididos por seus esquadrões e esperando para nos atacar em armadilha, e assim, indo aportar, eles começaram a nos atacar, e então eles começaram a flechar tão bravamente que nós não víamos uns aos outros; mas, como nossos espanhóis estavam prontos desde Machiparo de boas pavesces, como já dissemos, eles não nos causaram tantos danos quanto nos causariam se não estivéssemos prontos para tal defesa; e todos nesta cidade não se machucaram, exceto eu, que me deram uma flechada em um olho, a flecha passou para o outro lado, dessa ferida eu perdi o olho e não estou sem cansaço nem sem dor, pois Nosso Senhor, sem que eu mereça, quis me conceder a vida para poder me corrigir e assim servi-lo melhor do que até aqui e nesse meio tempo os espanhóis que haviam chegado no barco menor já haviam saltado em terra, e como os índios eram tantos, estavam cercados, e se não fosse pela ajuda do capitão com o grande bergatin, eles se perderiam e os índios os levariam embora; e assim o fizeram antes mesmo de o capitão chegar, e se não tivessem uma boa habilidade para lutar com tanta coragem; mas eles já estavam tão cansados e com muita dificuldade. O capitão pegou-os, e ao me ver ferido, ordenou que todos subissem a bordo; e assim eles embarcaram, porque as pessoas eram muitas e muito ferozes e nossos camaradas não podiam sofrer, e o capitão temia perder um deles e não queria deixa-los em tal situação porque sabia e tinha a necessidade de ter de sua ajuda, porque como a terra era povoada, e era conveniente conservar a vida de todos, porque a distância de um povoado ao outro não dava uma meia légua de distância em toda aquela faixa do rio da mão direita, que é a faixa do sul; e eu digo mais, que terra adentro, a duas léguas mais ou menos, pareciam que cidades muito grandes que iam aparecendo, além disso, a terra é tão boa, tão fértil e tão natural quanto a de nossa Espanha, porque nós entramos nela por San Juan e os índios começaram a queimar os campos. É uma terra boa, onde muito trigo será colhido e todas as árvores frutíferas darão: além de estar preparada para criar todos os rebanhos, porque nela há muitas ervas como em nossa

Espanha, como orégano e cardos, algumas pintadas e listradas e muitas outras ervas muito boas. (CARVAJAL, 1542. tradução nossa).

Nimeundajú, quando vivendo entre os Apinayé, também relata a prática de arco e flecha que presenciava:

[o]s homens, um após o outro, davam três passos para frente, atirando uma ou duas flechas de cada vez na bananeira, até que todas as flechas crivavam os troncos e as folhas. As flechas que erravam o alvo eram recolhidas pelos meninos e levadas novamente aos atiradores. (NIMEUNDAJÚ, 1956, p.93).

De uma prática sócio-espacial para a sobrevivência — caça e defesa —, a uma prática cotidiana de convivência - esporte e sociabilidade — a prática do arco e flecha é de extrema importância para o bem estar coletivo entre os Povos Gavião seja para os Kyikatêjê, os Parkatêjê ou os Akrätikatêjê. Principalmente para os adultos mais velhos. Mesmo em tempos de controvérsias políticas entre membros das diferentes etnias e mesmo entre membros da mesma etnia e aldeia, a prática de arco e flecha é uma das atividades cotidianas de sociabilidade mais frequentadas.



Figura 52. Jogo de flecha na RIMM em 1976. Foto: Miguel do Rio Branco/Magnum, 1976.

A corrida de toras geralmente acontece de forma a cumprir uma demanda festiva ou ritualística, enquanto a prática do arco e flecha funciona como uma prática esportiva do dia a dia, assim como uma pelada de futebol. Ela está sempre presente nos jogos das festas e em determinadas comemorações funciona como uma competição. Pelo que observei, apesar da manufatura de arcos e flechas ser tarefa masculina, as mulheres também praticam com frequência, e o fazem tão bem quanto os homens. Atualmente, mesmo que crianças e adolescentes também participem, principalmente em competições, a prática cotidiana fica geralmente entre os mais velhos. Eles estão sempre se encontrando para jogar, ora em uma aldeia, ora em outra. Nas vezes que presenciei a prática na forma de convivência coletiva, notei a presença de um ou outro jovem, seja homem ou mulher. Ao falar sobre a prática entre os Kyikatêjê, Fernandes (2010) pontua a preocupação que os mais velhos tem com o fato da pouca participação dos mais jovens que, influenciados pela vida contemporânea do cotidiano da sociedade do *kupê*, não demonstram muito interesse, preferindo frequentar as redes sociais em seus aparelhos de telefonia móvel e ficar assistindo a programas de TV.

Entre os Kyikatêjê, o jogo de flechas acontece de maneira similar, podendo ser praticado também pelas mulheres e crianças. Além de jogar as flechas no tronco da bananeira, os Kyikatêjê jogam o *kaipy*, ou seja, a flecha é lançada por baixo de um obstáculo feito de folha de palmeira onde o vencedor é aquele que arremessar mais longe. Geralmente os vitoriosos ficam com as flechas dos perdedores. A principal reclamação dos mais velhos é acerca do desinteresse dos jovens pela aprendizagem das técnicas de produção do arco e flecha. (FERNANDES, 2010).



Figura 53. Jogo de flecha na aldeia Kyikatêjê. Fonte: Associação Gavião Kyikatêjê; foto Magnum Barros, 2014.

Esse aspecto é um grande problema e atinge a maioria da juventude indígena Gavião. Porém, é fato também que essa preocupação tem levado as lideranças a procurarem alternativas que incentivem a juventude a valorizar e participar com mais frequência das atividades relacionadas com sua cultura de raiz.

Como menciona Fernandes, os Kyikatêjê praticam diferentes modalidades do arco e flecha. Eles lançam as flechas ora em direção a um alvo, geralmente um pedaço do caule da bananeira, ora por baixo de umas folhas de palmeira e a flecha deve chegar o mais longe possível — *Kaipy* — e ora em direção ao solo para que a flecha ricocheteie no chão e levante voo o mais alto e longe possível. Para cada uma dessas modalidades, eles usam materiais diferentes para fazer as flechas que devem ser ora mais rígidas e ora mais flexíveis. E suas pontas também se diferenciam, ora são pontiagudas para penetrar e ora arredondadas para baterem no chão e continuarem.



Figura 54. Jogo de flecha na Aldeia Kyikatêjê. Foto do autor, 2018.

O que mais me chamou atenção, além da habilidade que eles desenvolveram com a prática, tanto os homens quanto as mulheres, é a relação coletiva de sociabilidade e convivência que a prática permite e incentiva. Tanto na prática cotidiana quanto na de competição, as pessoas que jogam ou assistem ficam sentadas juntas observando, conversando, brincando e comentando os lançamentos. É uma atmosfera de tranquilidade e respeito. Eles ficam juntos jogando por horas a fio.



Figura 55. Jogo de flecha na Aldeia Kyikatêjê. Foto do autor, 2018.

Uma outra observação interessante é que eles costumam se pintar para jogar. Nem todos, mas alguns se pintam de alguma forma. Ora o rosto, ora peito, barriga e costas, ora os braços e pernas e ora todo o corpo. Como dito antes por um dos praticantes, eles se pintam como se usassem uniformes de jogo.



Figura 56. Jogo de flecha na Aldeia Parkatêjê durante a VI Meia Maratona Indígena Krôhôkrehum; foto do autor 2017. Veja vídeos https://youtu.be/DqBj_GJrovU e https://youtu.be/Uszn11H_mg (REZENDE, 2017).

Podemos observar esse fato nas imagens das competições de arco e flecha que aconteceram recentemente nas aldeias Parkatêjê e Kyikatêjê. Na Aldeia Parkatêjê foi durante a VI Meia Maratona Indígena Krôhôkrehum e na aldeia Kyikatêjê na festa do milho. Na aldeia Parkatêjê presenciei a modalidade de acertar o alvo, que no caso era uma figura pintada de um macaco. No momento em que Rikparti, diretor da escola Kyikatêjê, flechou e acertou a cabeça do macaco, percebemos sua comemoração junto aos demais arqueiros. Rikparti, diferentemente de alguns dos parentes ao seu redor, não se pintou. As mulheres estavam competindo e também tinham que acertar o macaco. A habilidade delas é impressionante.

Na aldeia Kyikatêjê presenciei a modalidade de se flechar em direção ao solo (Figura 54) fazendo com que a flecha ricocheteie e levante voo para passar por um obstáculo (uma linha suspensa) de mais ou menos 15 metros de altura e uns cinquenta de distancia. Além de ter que passar por cima dessa linha a flecha que

chegar mais longe vence. Essa modalidade estava sendo praticada apenas pelos homens enquanto as mulheres praticavam a do alvo.

Em outro momento de seu relato sobre a viagem no rio Amazonas Frei Carvajal faz referência ao encontro com um grupo de indígenas que tinham mulheres guerreiras em suas linhas de ataque. Procuo de alguma forma imaginar esse relato como que assistindo a um documentário audiovisual, partindo de documentários contemporâneos das mulheres Kyikatêjê praticando arco e flecha como os que cito à frente.



Figura 57. Jogo de flecha na RIMM. Fonte: Associação Comunitária Gavião Kyikatêjê; foto: Magnum Barros, 2014.

A partir do presenciar as mulheres Kyikatêjê praticando arco e flecha procuro visualizar, mesmo que isso seja um tanto pretensioso, o relato de Carvajal do

combate com indígenas de um povoado em que mulheres guerreiras participavam intensamente e com status de liderança:⁴

Vendo o perigo em que estávamos, o capitão começou a animar e a apressar os remadores a atracar, e assim, embora com o trabalho, chegamos a atracar e nossos companheiros se jogaram na água que batia em seus peitos: A luta se deu por mais de uma hora, pois os índios não desanimavam, mais parecia que eles estavam se duplicando, embora tenham visto muitos dos seus mortos, passavam por eles, e não faziam nada além de se retirar e voltar. Eu quero que saibam a causa do porque esses índios se defenderam de tal maneira. Devem saber que eles são súditos e ligados às Amazonas, e que nossa chegada era conhecida, eles pediram ajuda e elas vieram, vimos dez ou doze, estavam lutando na frente de todos os índios como capitães e lutavam tão bravamente que os índios não ousavam virar as costas, e o que virava na nossa frente o matavam com paus, e este é o porque os índios se defendiam tanto. Essas mulheres são muito brancas e altas, e têm cabelos muito compridos e mexidos na cabeça, são muito membrudas e andam nuas cobrindo com couro sua vergonha, com seus arcos e flechas nas mãos, fazem tanta guerra quanto dez índios; e, de fato, havia uma mulher que atirou muitas flechas em um dos bergantins fazendo-o parecer um porco-espinho. Voltando ao nosso propósito e luta, foi nosso senhor servido de dar força e encorajamento aos nossos camaradas, que mataram sete ou oito das Amazonas, causa das quais os índios

⁴ Visto el peligro en que estábamos, comienza el Capitán a animar y a dar priesa a los de los remos que zabordasen, y así, aunque con trabajo, llegamos a zabordar y nuestros compañeros se echaron al agua, que les daba a los pechos: aquí fue una muy gran y peligrosa batalla, porque los indios andaban mezclados con nuestros españoles que se defendían tan animosamente, que era cosa maravillosa de ver. Se anduvo en esta pelea más de una hora, que los indios no perdían ánimo, antes parecía que se les doblaba, aunque veían muchos de los suyos muertos, y pasaban por encima de ellos, y no hacían sino retraerse y tornar a volver. Quiero que sepan cuál fue la causa por que estos indios se defendían de tal manera. Han de saber que ellos son sujetos y tributarios de las Amazonas, y sabida nuestra venida, les van a pedir socorro y vinieron hasta diez o doce, que éstas vimos nosotros, que andaban peleando delante de todos los indios como capitanas y peleaban ellas tan animosamente que los indios no osaban volver las espaldas, y al que las volvía delante de nosotros le mataban a palos, y esta es la causa por donde los indios se defendían tanto. Estas mujeres son muy blancas y altas, y tienen muy largo el cabello y entrenzado y revuelto a la cabeza, y son muy membrudas y andan desnudas en cueros tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos, haciendo tanta guerra como diez indios; y en verdad que hubo mujer de éstas que metió un palmo de flecha por uno de los bergantines, y otras que menos, que parecían nuestros bergantines puerco espín. Tornando nuestro propósito y pelea, fue Nuestro Señor servido de dar fuerza y ánimo a nuestros compañeros, que mataron siete u ocho, que éstas vimos, de las Amazonas, a causa de lo cual los indios desmayaron y fueron vencidos y desbaratados con harto daño de sus personas; y porque venía de los otros pueblos mucha gente de socorro y se habían de revolver, porque ya se tornaban [a] apellidar, mandó el Capitán que a muy gran priesa se embarcase la gente, porque no quería poner a riesgo la vida de todos, y así se embarcaron no sin zozobra, porque ya los indios empezaban a pelear, y más que por el agua venía mucha flota de canoas, y así nos hicimos a lo largo del río y dejamos la tierra. (CARVAJAL, 1542)

ficarem perturbados e vencidos com muito dano a suas pessoas. e como muitas pessoas vinham de outros povoados para ajudar, precisávamos movimentar, porque já estavam chamando mais, então o capitão ordenou que as pessoas embarcassem com muita pressa, porque não queria colocar a vida de todos em risco, e assim eles embarcaram, não sem ansiedade, porque os índios já estavam começando a lutar, e mais que pela água veio uma grande frota de canoas, e assim nós fizemos ao longo do rio e deixamos a terra. (CARVAJAL, 1542)

Independente do que pensam historiadores e antropólogos em relação a veracidade dos relatos de Carvajal principalmente em se tratando da existência ou não de um povo ou tribo comandado por mulheres guerreiras, é fato que Carvajal associa esse combate com o mito das mulheres guerreiras da Grécia Antiga. Por isso, ao relatar aos reis espanhóis de Castela esse intenso combate com a presença de silvícolas guerreiras de grande habilidade e bravura, é que foi dado pelos monarcas o nome de Amazonas ao grande rio que corta o norte da América do Sul.



Figura 58. Jogo de flecha na RIMM. Foto do autor, 2018.

Entre os Gaviões, o arco e flecha passou de arma de guerra e caça a instrumento cultural para prática esportiva e de sociabilidade. Não que ela não era usada para esse tipo de atividade anteriormente, mas atualmente ela é muito mais este instrumento de convivência coletiva entre as pessoas do que uma ferramenta de guerra ou caça. Assim como os brancos, nos dias de hoje os indígenas gaviões usam armas de fogo tanto para a guerra quanto para a caça.

Nas imagens de vídeo que seguem, procurei captar a sociabilidade que a prática do arco e flecha proporciona à comunidade do povo Gavião. Minha intenção ao capturar essas imagens durante as visitas que fiz à aldeia Kyikatêjê não foi de dar a elas o cuidadoso equilíbrio entre a luz e as formas que as compõe, mas simplesmente ter registro visual do acontecido.

3.6 Episódio 6 — A brincadeira do futebol

Em qual categoria podemos associar a brincadeira do futebol entre os Gavião Kyikatêjê? Seria parte de um ritual ou de um jogo? Em seu texto sobre a corrida de toras, Mellati cita Lévi-Strauss:

Lévi-Strauss (1970, pp. 52-55) tenta fazer uma distinção entre rito e jogo. Segundo ele, o jogo é disjuntivo: parte de uma situação de igualdade de condições entre os rivais e termina pela manifestação de uma desigualdade. Por exemplo, o jogo de futebol: os dois times têm o mesmo número de jogadores e devem seguir as mesmas regras, mas normalmente a partida termina com um vencedor e um derrotado. O rito, por outro lado, seria conjuntivo: parte de uma dissociação e termina numa união, pois todos os participantes “ganham”. (MELLATI, 1976, p.7)

Como vimos anteriormente, a corrida de toras se insere no que Lévi-Strauss diria ser um rito pois mesmo que uma equipe chegue primeiro que a outra ou outras, vencer não significa se diferenciar do outro e receber uma premiação por isso, ou seja, ser considerado vencedor e por isso se beneficiar de alguma forma.

Quando a prática do futebol não está relacionada a uma determinada competição ou campeonato com regras oficiais e o objetivo de participar de um jogo é de diversão, a prática se insere no universo da convivência lúdica e do ritual. Esse tipo de jogo de futebol conhecido como pelada na maioria dos estados do Brasil desconstrói as regras do jogo pois pode ser realizada em qualquer lugar como no quintal, na rua, na praça, na praia e mesmo em um campo de futebol de medidas oficiais. Ela pode ter suas próprias regras, tempo e número de jogadores. Seu principal objetivo é a convivência e a diversão dos participantes.

O futebol para os Kyikatêjê pertence tanto à prática lúdica quanto à do jogo de competição. Em muitas aldeias de diferentes etnias e povos a presença do espaço do campo de futebol é uma realidade. Ele está quase sempre presente, seja de forma organizada com traves e marcações ou de forma como um espaço para as peladas informais. Assim como em outras comunidades como as de quilombolas, pequenos lugarejos rurais, cidades interioranas e nos grandes centros urbanos, o campo de futebol é espaço certo de se ver quando se observa com cuidado.

Na aldeia Gavião Kyikatêjê tem tanto o campo de medidas oficiais para a prática do futebol de competição quanto o espaço da pelada. O espaço da pelada fica no centro do círculo da aldeia e é dividido com outras brincadeiras e atividades ritualísticas como as corridas de tora, danças e cantos, reuniões e lugar de diversão das crianças. O campo oficial já fica no perímetro do círculo, logo atrás da escola e é mais usado como espaço de treinamento e de jogos oficiais. Porém, como é um espaço amplo e aberto, também é utilizado para outras brincadeiras em grandes festas e até para velórios. Aliás, segundo Bessa (2012) a bola já rolava nos centros de algumas aldeias indígenas muito antes do futebol, era a bola de um esporte organizado por regras e jogado com a cabeça. Se fossemos dar a ele um nome contemporâneo a partir de uma associação com a palavra football inglesa seria algo como *headball*. O cabeçabol, se o aportuguesássemos contemporaneamente, era o *omangawa apitap*, um "jogo de bola", na língua dos Kamaiurá do Xingu.

Diz que é assim: quem inventou a bola foram os índios Kamaiurá, muito antes de Cristo nascer. Diz que é assim: três milênios antes de o Brasil sediar a Copa do Mundo de 2014, os Kamaiurá já batiam um bolão com uma bolinha feita com leite de mangaba, que eles confeccionavam, fervendo e moldando a resina como uma esfera até endurecer. Essa pequena bola de borracha, branca, oca por dentro, era elástica e quicava quando batia no chão. Com a bola, eles inventaram o jogo e suas regras, os campeonatos e até o estádio.[...] Diz que é assim: muitos, mas muitos séculos antes de ser edificado o Maracanã, essa bola já rolava ali no Xingu, num "campo de bola" denominado *mangawa rape*. Esse — chamemos assim — "Mangabão" ficava localizado em lugar nobre, bem no centro do pátio da aldeia e estava delimitado nas laterais por duas linhas curvas e opostas. Era lá que promoviam *omangawa apitap*, um "jogo de bola" disputado entre dois times, em competição intertribal ou como treino e diversão." (BESSA, 2012).

Gastaldo (2006), ao se refletir sobre futebol e sociabilidade, diz que é possível pensar a sociabilidade como uma espécie de "jogo da vida social", um momento lúdico (é bom lembrar a etimologia deste termo, derivado do latim ludus, "jogo"), de prazer, distinto das coisas "sérias" da vida cotidiana, este frágil refúgio das agruras do mundo do trabalho, da economia e da política.

Para o cacique Zeca Gavião, o futebol, além de ser parte da diversão dos membros da aldeia, é também uma forma de participar da sociedade do branco.

Além da paixão pelo esporte e pelo futebol em si, dentre os motivos que o cacique vê a importância desse participar, está uma maior visibilidade do indígena na cultura popular brasileira. Ao observar e refletir sobre o futebol entre os Bororo de Meruri, Almeida reforça o ponto de vista do cacique Zeca:

Com o decorrer do tempo e a intensificação das relações interétnicas, os Bororo de Meruri buscaram desenvolver maior habilidade com o instrumento do jogo - a Bola -, pois aprimorar a capacidade de jogar futebol significava ser reconhecido pelos não-índios não mais como “primitivos” ou “selvagens”. (ALMEIDA, 2014)

Interessante é que além de proporcionar aos indígenas acesso e maior respeito junto à sociedade branca brasileira, segundo Roberto Damatta, o futebol como cultura aproximou o povo brasileiro de valores democráticos:

O fato, porém, é que o velho esporte bretão entrava em conflito com valores tradicionais. Habituada a jogar e não a competir, a sociedade brasileira, construída de favores, hierarquias, clientes, e ainda repleta de ranço escravocrata, reagia ambigualmente ao futebol. Esse estranho jogo que, dando ênfase ao desempenho, democraticamente produzia ganhadores e perdedores sem subtrair de nenhum disputante o nome, a honra ou a vergonha. Foi preciso que esta sociedade vincada por valores tradicionais aprendesse a separar as regras dos homens e da própria partida para que o futebol pudesse ser abertamente apreciado entre nós. Desse modo, foi certamente essa humilde atividade, esse jogo inventado para divertir e disciplinar que, no Brasil, transformou-se no primeiro professor de democracia e de igualdade. Pois não foi através do nosso Parlamento que o povo aprendeu a respeitar as leis, mas assistindo a jogos de futebol, esses eventos onde o vitorioso não tem o direito de ser um ditador, e o perdedor, vale repetir, não deve ser humilhado. Desse modo, o velho e bretão football Association foi apropriado por toda a sociedade sendo rebatizado no Brasil como “futebol” virou uma paixão das massas e um acontecimento festejado e amado pelo povo. (DAMATTA, 1994).

Como o principal aqui é o respeito e a paixão pela convivência coletiva indígena, considera-se o futebol como uma das brincadeiras indígenas contemporâneas, principalmente quando praticada como pelada. Sendo assim, podemos fazer uma comparação entre as maneiras de agir do branco e do indígena quando praticando a pelada.

Entre os indígenas Gavião Kyikatêjê, conforme observação e participação em uma das peladas que geralmente acontecem no fim da tarde, não se percebe atitudes do tipo donos da pelada, que pode se ver entre os brancos quando alguns dos jogadores ficam quase que o tempo todo reclamando da maneira de jogar de outros participantes. Às vezes esse tipo de atitude é constrangedora, agressiva e demonstra total desrespeito pelo outro.

O exemplo que darei de uma atitude constrangedora como esta entre os brancos é de uma pelada de um clube de classe média alta. Em todas as peladas pode-se ver sócios mais agressivos tomando tal atitude de desrespeito com o outro como por exemplo xingando, cobrando e humilhando. O que é bastante problemático e preocupante é o exemplo que estes dão às crianças que por ventura estão convivendo ao redor. E isso não é só exclusividade do futebol, esse tipo de atitude também pode ser notado na prática de peladas de outros esportes coletivos.

Pode se considerar que o campo da pelada do branco é o campo de expressão da individualidade, enquanto o campo da pelada do indígena seria o campo da expressão da alteridade. A diferença entre a maneira de agir do indígena e da maneira de agir do branco está a meu ver na atitude de respeito à atividade coletiva e ao outro, independente da habilidade ou conhecimento que este demonstra em relação à alguma prática social, no caso a habilidade e conhecimento da prática do futebol. Não que não haja brincadeiras jocosas entre os jogadores e observadores indígenas gerando sorrisos e gargalhadas em todos. A diferença está no respeito ao coletivo e à personalidade do outro o que evita muito os conflitos.

Mas o que é que mantém esse respeito à coletividade e ao outro entre os indígenas quando participando da prática do futebol? Não só a do futebol, mas também quando participando de outras atividades coletivas? A participação das lideranças nas atividades do cotidiano da comunidade é de grande importância. Vale lembrar que as lideranças são pessoas de confiança de todos e que se sustentam por suas características de zelar pelo bem social da comunidade, de seus valores e sua cultura. Aqueles líderes que de alguma forma se afastam dessas características acabam perdendo a confiança e conseqüentemente a função e o posto. Uma vez escolhida a liderança, ela tem a função de manter o bem estar de todos e entre todos.

Isso não quer dizer que o cacique, seja ela ou ele, deva estar presente em todas as brincadeiras para que estas aconteçam de forma a manter a harmonia e o respeito. Outras lideranças, passadas, atuais ou futuras, sejam jovens ou adultas, que carregam consigo o entendimento da importância dessa harmonia e do respeito ao comum e ao outro, mantém, através de várias formas de negociação, a sociabilidade necessária para que o coletivo se mantenha ativo, coeso e solidário. Neste contexto não se exerce o individualismo aristocrata do ser superior, mais capaz, mais inteligente e detentor do direito ao desrespeito em relação ao outro. Gritar, xingar e desmerecer não fazem parte do cotidiano do participar e do pertencer coletivo.

É fato que se pode notar no dia a dia a grande influência de outros atrativos provindos da relação cada vez mais intensa com a cultura branca ocidental, como por exemplo assistir a programas televisivos ou navegar em redes sociais na internet. Este fato gera uma dispersão, principalmente entre os mais jovens, em relação às atividades culturais de raiz dos Gaviões Kyikatêjê. Mesmo que o cacique e as principais lideranças estejam quase sempre presentes, o caráter individualista necessário, ou mesmo fundamental, para que essa relação produtor-consumidor característica dos meios de comunicação de massa como a TV possam acontecer, tem influenciado muito as brincadeiras coletivas na aldeia. Diante desse contexto, algumas lideranças se preocupam e de certa forma têm notado que quando a liderança principal, o cacique, não se faz presente, a dispersão dos mais jovens é muito maior.

Presenciei uma jovem liderança da aldeia, Madison, conversando com o cacique e enfatizando sua percepção de que a constante presença do cacique estava sendo importante para manter a concentração e a dedicação dos atletas indígenas nos treinos do time de futebol. Segundo ele, quando o cacique está fora por mais tempo, seja viajando ou executando uma outra tarefa, a presença e a força do coletivo ficam a desejar. Isso também acontece nas outras atividades. Portanto há um respeito e uma dependência desta liderança que, no frígir dos ovos, foi escolhida e representa de certa forma a coalisão do grupo.

Não temos o objetivo de discutir neste momento o complexo estudo antropológico que venha corroborar ou contradizer a observação mencionada acima. Porém

podemos dizer que a presença do cacique e sua influência na auto estima coletiva é importante para a atual sócio-espacialidade dos Kyikatêjê.

Bem antes de pensar na possibilidade de ir morar na região sul e sudeste do estado do Pará e de trabalhar com o Povo Gavião Kyikatêjê em minha pesquisa, me deparei, em uma matéria jornalística esportiva, com umas imagens do time do Gavião Kyikatêjê Futebol Clube. Eles haviam subido para a primeira divisão do Campeonato Paraense de Futebol e por isso foram assunto de matérias esportivas sobre o futebol nos principais jornais do país.

Em 2014, era o primeiro time indígena a participar de um campeonato da 1ª Divisão em um estado brasileiro. Lembro-me de algumas imagens-chave dessas reportagens. Algumas eram do artilheiro do time, Aru, ao lado de alguns companheiros. Além de estar com o uniforme do time, Aru usava um cocar em sua cabeça e a tradicional pintura corporal. Outras eram da torcida dos gaviões, onde víamos torcedoras e torcedores pintados na arquibancada. Essas fotos ainda hoje podem ser vistas em alguns sites jornalístico como o do Jornal Folha de São Paulo, Globo Esporte e Terra.⁵



Figuras 59 e 60. Jogadores do time Gavião Kyikatêjê enfileirados para o início do jogo contra o Paysandu em 2014. O jogador Aru usa o cocar. Foto: Paulo Santos/Reuters, 2014.

⁵ <http://globoesporte.globo.com/pa/futebol/times/gaviao/noticia/2014/01/primeiro-clube-indigena-de-primeira-divisao-vive-expectativa-da-estrela.html>



Figuras 61 e 62. Torcedores do Time Gavião Kyikatêjê no jogo contra o Paysandu em 2014. Foto: Paulo Santos/Reuters, 2014.

Apesar do Gavião Kyikatêjê ter perdido este jogo de 2x1 para o Paysandu, um dos mais tradicionais clubes de futebol brasileiro, Aru fez o gol do time, fazendo seus torcedores chorarem de alegria e espalhou entusiasmo Brasil a fora. Para se ter uma ideia da importância de um gol como este no mundo do futebol, pode ser visto na Copa do Mundo de 2018 na Rússia como foi comemorado como uma vitória o primeiro gol do Panamá em copas do mundo. Mesmo perdendo de 6x1 para a Inglaterra, o gol panamense deixou sua torcida extasiada. A FIFA, vendo a importância da participação de um time de futebol indígena em um campeonato oficial brasileiro, produziu um documentário sobre o time Gavião Kyikatêjê.

Mesmo conhecendo o povo Gavião Kyikatêjê para procurar estudar sua sócio-espacialidade, penso que me aproximei mais deles quando nosso apreço pelo futebol se cruzou. Depois de uma pelada no centro da aldeia que por acaso participei como goleiro, assim como comentei anteriormente, me pareceu que os laços de amizade ficaram mais fortes a partir daí. Neste dia eu estava na aldeia com o objetivo de conversar e entrevistar o Rikparti, diretor da escola da aldeia. Quando estávamos para começar a entrevista, ia começar a pelada, e eles me chamaram para jogar. Como o entrevistado disse que poderíamos conversar depois, lá fui eu para mais uma performance futebolística.

Já estava afastado dos campos há muito tempo, principalmente por causa de artrose nos calcanhares e ombros. Na última aventura dessas que participei, disputando um campeonato no clube de classe média que citei acima, fiquei quase seis meses mancando e com dor nos ombros. Mas uma pelada com indígenas seria, como foi, inesquecível. Meu apreço pelo futebol vem dos tempos

de criança até o início da vida adulta quando jogava futebol de salão, hoje futsal, disputando campeonatos estaduais e brasileiros.

A pelada em si foi ótima, o pessoal se divertiu muito. Eram os jovens contra os mais velhos. Eu estava no time dos mais velhos. Bem legal foi que teve um momento em que defendi uma bola bem rápida e ouvimos do indígena que chutou que “esse goleiro joga bem! Chutei forte, bem no cantinho e ele pegou!”. Inesquecível, não?

Depois dessa pelada e de outras aventuras como a da pescaria e da corrida de toras presenciei a final do campeonato do município de Bom Jesus do Tocantins no qual a Reserva Indígena Mãe Maria se encontra. O Gavião ia jogar com o time principal da cidade. Foi uma grande festa, o estádio municipal, pequeno mas bem organizado estava cheio. O campo é que estava bem empoçado por causa das chuvas, o que acabou fazendo valer a força física dos indígenas. No fim, vitória do Gavião por 1x0 com gol do Aru. Tanto antes como depois houve por parte das autoridades da cidade discursos sobre a importância do esporte para o município e da presença do Gavião Kyikatêjê na final. Ficou claro na primeira fala do prefeito o quanto ele achava importante ter no território de seu município a Reserva Indígena Mãe Maria e o fato dos indígenas dos povos Gavião participarem das atividades esportivas, culturais e políticas. Ao final, além dos parabéns ao time campeão, o prefeito cumprimentou e elogiou publicamente o Aru por ter, através do esporte e do futebol — como jogador, artilheiro e exemplo para os mais jovens — levado a cultura Gavião e o nome do município para além das fronteiras municipais e estaduais.



Figuras 63 e 64. Time Gavião Kyikatêjê enfileirado para o início da final do Campeonato municipal de Bom Jesus do Tocantins de 2017. Nº 9 Aru ao lado do nº10 Madson. Foto do autor, 2017.

Os indígenas da aldeia participaram intensamente, além de irem torcer pintados e de alguns entrarem com o time no campo, as crianças da aldeia cantaram o hino nacional na língua Jê do povo Gavião antes do jogo. Alguns indígenas também aproveitaram a oportunidade para vender algumas coisas como artesanato,

comidas e bebidas. A festa foi completa com a vitória do Gavião e foi bastante interessante presenciar a interação entre as comunidades branca e indígena. Interessante de se notar foi que apesar do clima agradável e pacífico foi possível perceber por parte dos indígenas certa alegria e orgulho por estar ali participando da festa esportiva da cidade, mostrando e valorizando sua cultura. Porém por parte dos cidadãos brancos ainda pode-se perceber a manifestação que carregava um pouco da discriminação que de forma geral os povos indígenas vêm sofrendo em nossa sociedade. Foi pequena mas marcante, pois no exato momento em que as crianças cantavam o hino nacional na língua Gavião, alguns dos torcedores do time da cidade emitiram, em alguns trechos, gritos distorcidos e jocosos assim como que demonstrando desdém pelo som da língua indígena. Podem dizer que como era um jogo de futebol, seria um tipo de brincadeira, mas acho que o limite entre o brincar e o respeitar foi transpassado naquele momento. No mais foi uma experiência positiva vivenciar a interação agradável e pacífica entre as comunidades branca e indígena proporcionada por um jogo de futebol.



Figura 65. Crianças e adolescentes Gavião Kyikatêjê cantam o hino nacional antes do jogo. Foto do autor, 2017.



Figuras 66 e 67. Aru, escolhido o melhor em campo, confraterniza com a organização do campeonato, jogadores e com a comunidade Gavião Kyikatêjê. Fotos do autor, 2017.

3.7 Episódio 7 — A festa da castanha, a morte e o velório de um guerreiro

A safra da castanha do Pará acontece de janeiro a abril. Neste período, os indígenas da aldeia Gavião Kyikatêjê saem para a floresta para catar castanha com o objetivo de alimentação e comércio. A RIMM é grande produtora de castanha do Pará nativa. Toda a região do sul e sudeste do Pará já foi nas décadas de 1930 e 40, uma das maiores produtoras mundiais dessa castanha. Com o declínio do comércio mundial, as florestas foram sendo derrubadas e substituídas por campos e pastos para a produção agropecuária. Como podemos ver na imagem (aérea feita por satélite e publicada no Google Earth), a RIMM é umas das poucas grandes áreas ainda não desmatadas na região.

Durante a safra, além de fazerem eles próprios a cata, os indígenas também o fazem através de parcerias com castanheiros meeiros. Muitos castanheiros adentram a floresta e por lá ficam vários dias coletando para depois dividirem o montante catado com os indígenas. A castanheira é umas das mais altas árvores da floresta amazônica. De extrema beleza ela pode chegar a 50 metros de altura. Seu fruto, o ouriço cheio de castanha pode até matar se cair na cabeça de alguém. Por isso a cata é feita depois que os frutos caem. Com uma ferramenta tradicional e efetiva, os indígenas e castanheiros pegam o ouriço no chão e o jogam dentro de um cesto que carregam nas costas. Depois de encherem este cesto eles cortam o ouriço e tiram as castanhas de dentro. O casco que sobra do ouriço é geralmente descartado na floresta, porém ele pode também ser aproveitado na manufatura de instrumentos artesanais de percussão.

Em uma visita à aldeia durante a safra fomos convidados pelo cacique a ir na região da floresta onde os Kyikatêjê fazem a cata. A antiga trilha que leva até essa região da reserva é hoje uma estrada de terra pela qual os indígenas vão com seus carros até onde fica o barracão onde os castanheiros vão armazenando as castanhas. A estrada corta a floresta fechada e é extremamente agradável. Ao chegar no lugar onde fica o barracão, já no fim da tarde, encontramos com um castanheiro que lá estava acampado. Eles geralmente trabalham em grupo mas ele estava sozinho pois seu companheiro tinha ido à cidade. Ele cortou alguns ouriços e descascou umas castanhas frescas para comermos. O gosto da castanha fresca é bem interessante. Durante o tempo que ficamos lá o castanheiro, que havia passado a última noite sozinho, nos contou que tinha

pendurado sua rede de dormir na travessa mais alta da cobertura do barraco. Isso porque durante a noite ele ouviu bem próximo do local esturros e rugidos de onça. Para ele era mais de uma e parecia que estavam enfurecidas e por isso ele levou sua rede para o mais alto possível. Dizem que o escutar o esturro ou rugido da onça no meio da mata é amedrontador.

Mas enquanto o caso era contado pelo castanheiro, o cacique e sua esposa que estavam presentes riram muito. Foi uma experiência bem interessante e queríamos ir catar alguns ouriços mas como o dia ia escurecendo acabamos voltando para a aldeia. Neste dia o cacique nos convidou para a festa da castanha que eles iriam realizar no fim do mês de março para comemorar o fim da cata. Eles estavam programando uma grande festa com a presença das outras aldeias da RIMM e de outros povos da região como os Kraós e os Xikrins. A festa estava prevista para durar uma semana e teria varias atrações como apresentações culturais e jogos indígenas.

Nos dias em que se seguiram a cata, os preparativos para festa mobilizaram toda a comunidade da aldeia e a expectativa era bem grande. Havíamos marcado até uma reunião do grupo de trabalho multidisciplinar criado na Unifesspa para dar suporte ao desenvolvimento do plano de vida do Povo Gavião como um todo. Esse plano partiu de uma demanda do Cacique Zeca Gavião preocupado com o futuro das aldeias e dos povos indígenas Gavião que residem na RIMM. O encontro seria com os caciques das outras aldeias numa tentativa de que o plano fosse gerado e desenvolvido com a participação de todos.

No primeiro dia da festa, houve a noite de abertura, com a apresentação das diferentes aldeias e etnias que iam participar dos jogos. Assim como uma abertura de olimpíada, cada uma das aldeias foram anunciadas e entraram em campo dançando e entoando cantos característicos de seu povo. O local escolhido pelos Kyikatêjê para a maior parte das atividades da festa foi o campo de futebol oficial onde treina e joga o Gavião Kyikatêjê Futebol Clube. Ele possui iluminação de boa qualidade o que ajudou muito nas atividades noturnas da festa. Apesar de estar chovendo durante as apresentações das aldeias a festa foi muito bonita e cativante. Entre as autoridades presentes e que fizeram um pequeno discurso de boas vindas estavam os caciques das aldeias presentes, o prefeito e o secretário

de cultura da cidade de Bom Jesus do Tocantins, representantes da Vale e da Igreja evangélica da aldeia.



Figuras 68 e 69. Abertura da Festa da Castanha. Fotos do autor, 2018.

Durante os primeiros dias da festa visitei a aldeia e pude presenciar o clima de confraternização entre os diferentes povos presentes. As salas e corredores da escola foram ocupados pelas diferentes etnias e o local ficava sempre cheio com os indígenas ou descansando ou se preparando para as atividades em que iam tomar parte. No entorno do campo haviam barracões vendendo comidas e artesanato. Na mata logo atrás do campo e geralmente usada para a prática do

arco e flecha do cotidiano da aldeia foram montados pequenas taperas feitas de folhas de palmeira onde podíamos ver através de fotografias, vídeos e exposição de objetos um pouco da história e da cultura dos Gavião Kyikatêjê.

Uma grande equipe de produção da qual participaram os indígenas da aldeia, professores da escola e funcionários da associação, foi fundamental para que a festa acontecesse de forma eficiente. Uma das lideranças da aldeia, presidente da associação e esposa do cacique, a indígena Concita foi responsável pela coordenação da equipe. Ela estava muito orgulhosa da festa que prepararam e de como as coisas estavam correndo bem. Concita que também é mestrandia na Unifesspa fazia questão de estar sempre presente às atividades, dando boas vindas aos visitantes e deixando todos bem à vontade.

Na quarta feira pela manhã fui para a aldeia acompanhado de alguns colegas professores e alunos de pós-graduação que fazem parte do grupo de trabalho da Unifesspa de apoio ao desenvolvimento do plano de vida dos povos Gavião na RIMM. Como mencionado anteriormente, marcamos uma reunião com os caciques das diferentes aldeias da reserva. O intuito era de nos apresentarmos aos caciques e para organizarmos em conjunto uma agenda de encontros para as futuras discussões sobre o plano. Infelizmente a reunião em si acabou não acontecendo. Como não seria possível a realização da reunião com a presença de todos os representantes das outras aldeias passamos a discutir a possibilidade de uma nova data. Nos pareceu que o ambiente festivo não seria o ideal para a realização da reunião pois os indígenas estavam bastante envolvidos nas varias atividades que estavam acontecendo. Assim em comum acordo com as lideranças presentes resolvemos pelo adiamento e pela participação como plateia das atividades festivas que estavam ocorrendo naquele dia. O que para muitos acabou por ser bastante interessante pois depois da decisão pudemos nos espalhar pela aldeia e presenciar os vários acontecimentos. Alguns puderam registrar o evento com o devido tempo necessário, outros participavam efetivamente das atividades como por exemplo aprender a usar o arco e flecha e arriscar levantar as toras entre outras coisas.

Voltamos à cidade de Marabá já no meio da tarde e pelas conversas durante o trajeto, a experiência e o primeiro contato do grupo de trabalho foi bastante positiva. Ficou claro para todos que o esse trabalho vai muito além do que chegar

e participar como suporte e orientação para o desenvolvimento do plano de vida. A convivência com a comunidade e a troca de confiança e conhecimento é fundamental para que um trabalho como esse gere frutos positivos. As diferenças de opinião entre os indígenas é grande e um trabalho profundo e cuidadoso de reflexão sobre todos os aspectos sócio-espaciais devem ser levados em conta.

Como eu tinha atividades didáticas na universidade na quinta feira, meu plano era voltar à aldeia na sexta feira para presenciar as semi-finais de alguns dos esportes dos jogos e as apresentações culturais programadas. Para minha surpresa, na sexta pela manhã ao ler o jornal da cidade me deparei com a notícia de que um dos indígenas da aldeia dos Gavião Kyikatêjê havia sofrido na noite anterior um acidente de carro na estrada que liga Marabá à reserva e que infelizmente havia falecido. Logo recebi mensagem do grupo de trabalho confirmando o acidente e o falecimento. A festa foi suspensa para o velório e luto. Fiquei ainda mais surpreso ao saber que o indígena que havia falecido naquela noite foi o Aru.

Ele foi levar sua mãe que mora na cidade e, na volta, em uma curva na estrada, foi surpreendido por um caminhão que perdeu o controle e atravessou a pista atingindo seu carro e o matando na hora. Infelizmente faleceu o grande guerreiro Aru, justamente durante os jogos da festa da castanha. No dia anterior ele havia jogado pelo time da aldeia e feito seu ultimo gol. Confesso que fiquei profundamente sentido, me perdi por um tempo sem saber o que fazer. Me dirigi para a aldeia à procura de informação do velório. Já na portaria pude sentir a tristeza que tomou toda a vida da comunidade. O rapaz que estava na portaria me informou, com os olhos lacrimejando que ele seria velado por um tempo na cidade e que depois eles o trariam para a aldeia para o velório no campo. Entrei na aldeia e não consegui ficar. As poucas pessoas que estavam fora de suas casas tinham o semblante fechado e a cabeça baixa. O silêncio era total. Dei meia volta e peguei a estrada novamente. Fui até a região onde estavam velando seu corpo em Marabá. Estacionei o carro e sai andando pela rua do bairro Amapá onde a mãe de Aru reside. A rua estava tomada por pessoas indo ao velório. Resolvi retornar e só participar do velório na aldeia.

O velório na cidade durou toda a noite e o corpo do Aru seguiu para a aldeia na manhã de sábado. Cheguei à aldeia uma hora antes do corpo. Foi montada uma

grande tenda no centro do campo de futebol para o velório. Aos poucos as pessoas foram chegando e se colocando ao redor da tenda. As grandes toras da corrida da festa estavam sendo colocadas ao redor do lugar onde ficaria o caixão. As pessoas que não estavam ajudando na montagem do espaço do velório estavam por todo o lugar. Sentadas na arquibancada, caminhando ao redor do campo ou em pé ao lado da tenda. Quase todos em que prestei atenção estavam em silêncio e com o semblante bem entristecido. Os indígenas mais velhos foram sentando nas cadeiras colocadas em baixo da tenda e do lado do campo em que o caixão iria chegar formou-se um corredor de indígenas das diferentes aldeias e etnias para receber o corpo.



Figura 70. Tenda para o velório do Aru montada no centro do campo da aldeia. Foto do autor, 2018.

Quando o carro que carregava o caixão entrou na rua ao lado do campo as indígenas mais velhas começaram a gritar. Eram gritos altos de dor. Quando entraram no campo com o caixão, os gritos aumentaram e uma grande agitação tomou conta do lugar. Os indígenas choravam, gritavam e chamavam pelo nome do Aru. Uma das responsáveis pela organização da festa pedia pelo auto falante

que as pessoas se acalmassem e deixassem passar o caixão até o lugar onde ele ficaria exposto. Ela pedia que todos se afastassem um pouco para que os parentes mais próximos pudessem se aproximar e se despedir.

Era como se a festa da castanha estivesse continuando, muitos dos indígenas estavam pintados e ao redor da tenda. Aos poucos os ânimos foram se acalmando e as falas e os rituais de despedida foram tomando parte do velório. Representantes das aldeias e etnias presentes prestaram sua última homenagem dançando e cantando ao redor do caixão. Todos os mais próximos de Aru tiveram a oportunidade de discursarem em despedida. Todas as características da forte personalidade guerreira de Aru foram lembradas. Os agradecimentos por sua lealdade e dedicação à comunidade da aldeia e à sua família também foram muito faladas. Muito se agradeceu por suas performances esportivas.

A despedida de Aru a quem todos os indígenas das diferentes etnias da região e do Brasil conheciam por ter revificado, através do mundo do esporte e do futebol uma imagem positiva do indígena brasileiro. Apesar da fatalidade e tristeza por ter falecido muito jovem, aos 31 anos de idade, falecer num momento em que seu povo celebrava sua própria cultura através da prática de rituais festivos e do esporte foi a meu ver uma marcante e honrosa despedida do guerreiro Aru.



Figura 71. Indígenas cantam na despedida de Aru. Foto do autor, 2018.

Logo após a emocionada fala de despedida do filho do Aru, o cacique Zeca Gavião chamou a todos para uma volta de corrida de tora ao redor do campo. Mesmo que emocionalmente muito abalado pela perda do pai, o pequeno indígena enfrentou o peso da grande tora e deu início à esta corrida. Todos os companheiros do Aru se levantaram e foram revezando o carregar da tora em sua homenagem.



Figura 72. O Cacique Zeca Gavião convida a todos para a corrida da tora em homenagem ao Aru. Foto do autor, 2018.

Além de ficar emocionado por presenciar e participar do velório, pude observar o quanto a despedida e a celebração da morte de um indivíduo em um contexto sócio-espacial onde o coletivo tem grande valor e importância é capaz de recriar o tempo. Esse valor e importância ao coletivo fortalece o sentimento de conservação e sobrevivência do grupo e das pessoas que o compõe. A essa capacidade de recriar o tempo a que me refiro, associo a suspensão do tempo da produção. Ali o tempo vai muito além de uma rápida quebra do cotidiano convencional da produção do trabalho, do lucro, do consumo ou do lazer individual.

As diferentes etnias indígenas processam a morte de variadas formas. O que podemos dizer ser mais genérico seria o longo tempo reservado ao luto. Entre os Gavião Kyikatêjê o tempo de luto por um parente próximo pode chegar até

mesmo a um ano dependendo do parentesco. Porém este tempo vem diminuindo hoje em dia. Um exemplo de motivos dessa diminuição está na convivência com a sociedade do branco. Quando de luto, o indígena costuma deixar de participar de várias atividades como por exemplo dançar e cantar nas festas, de pintar o corpo, dos estudos e até mesmo de realizar trabalhos. Com a convivência com a sociedade branca, o indígena passa a ter que diminuir seu tempo de luto, e de tudo que isso venha a significar, a fim de não prejudicar suas relações sociais no mundo do branco que nunca vai aceitar ou valorizar este tempo cultural.

4 DESENLACE: RESISTÊNCIA SÓCIO-ESPACIAL DOS GAVIÕES KYIKATÊJÊ

4.1 As relações com o estado e as grandes empresas

A situação sócio-espacial dos indígenas da aldeia Kyikatêjê é bastante peculiar em relação à situação sócio-espacial de muitas outras aldeias e de outros povos indígenas. A verba recebida pelos direitos de royalties das empresas que usam seus espaços territoriais para transportar mercadorias é sem dúvida um facilitador e uma garantia de sobrevivência.

Porém, como disse um dos anciões do povo Gavião o indígena Japenpramti, a constante criação de novas aldeias dentro da reserva é por causa da divisão do dinheiro vindo da Vale e da Eletronorte. Segundo Japenpramti o problema é relativo às decisões de como empregar e dividir a verba vinda dessas empresas. Por isso algumas famílias resolvem criar uma nova aldeia por discordar da forma de divisão empregada pela Associação dos Kyikatêjê. Muitos deles param até mesmo de visitar os parentes e amigos que permaneceram na aldeia em que viviam anteriormente. Infelizmente alguns dos conflitos acabam gerando um grande mal estar entre os indígenas, acabando por impedi-los de se socializarem em harmonia. Instala-se o clima do não ser mais bem vindo, o que é ruim e fonte de tristeza.

Ficou claro nessa conversa que existe um conflito sócio-espacial dentro da Reserva Indígena Mãe Maria relativo à influência e a dependência que o dinheiro de indenização das empresas Vale e Eletronorte trazem aos indígenas apesar do assunto não ser muito bem quisto na aldeia Kyikatêjê quando vindo de alguém de fora da comunidade. Porém, em uma das visitas iniciais à aldeia Kyikatêjê encontramos com o Deusimar, indígena Kyikatêjê e filho do cacique de uma das novas aldeias dissidentes da Kyikatêjê, que nos convidou a visitá-los. O Deusimar, que também é estudante na Unifesspa no curso de graduação em Geografia, nos disse que seria interessante para nós conversarmos com eles para ficarmos cientes do ponto de vista que eles tem sobre as divisões que vêm ocorrendo.

Se existe o conflito interno em relação à verba vinda das duas empresas, existe também o conflito externo. Em fevereiro de 2015, por exemplo, a Vale resolveu suspender o repasse financeiro para as aldeias da reserva alegando que os indígenas estavam tentando impedir a passagem dos trens de carga na reserva. Segundo o ponto de vista dos indígenas, a discussão e o conflito começaram depois que a Vale iniciou uma conversa querendo renegociar o valor do repasse por mais alguns anos até o ponto de suspendê-lo totalmente alegando problemas de caixa devido à crise econômica mundial e à crise no setor da mineração de ferro. Além do repasse, o contrato previamente estabelecido prevê que a Vale também custeie a saúde e a educação dos indígenas da reserva, o que a empresa também propôs suspender. Depois de algumas conversas com a Vale, os indígenas da reserva resolveram iniciar uma série de manifestações reivindicando que a empresa continuasse a repassar o valor combinado em contrato.

Em uma matéria publicada no blog Combate Racismo Ambiental sobre o crescente endividamento dos indígenas da reserva Mãe Maria no comércio de Marabá, Thiago Foresti (2015) torna público o conflito: “A empresa afirma que os repasses se referem a um acordo voluntário da mineradora com o povo Gavião, e que foram suspensos porque os indígenas bloquearam a ferrovia em um protesto em fevereiro de 2015.”

Os indígenas afirmam que desde o início do ano a Vale já vinha dando indícios de que o contrato seria interrompido. “Eles vieram aqui em janeiro, disseram que este ano seria de crise, que haveria cortes e demissões”, diz Zeca Gavião, cacique da aldeia Kyikatêjê.” Podemos ter uma ideia melhor de como ocorreram as conversas e como foram as manifestações pacíficas conduzidas pelos Indígenas em dois vídeos publicados pela MD Filmes (2015) no site You Tube.



Figura 73. Reunião da comunidade Gavião Kyikatêjê. Fonte: foto frame MD Filmes (2015).



Figura 74. Cacique Zeca Gavião em reunião da comunidade Gavião Kyikatêjê. Fonte: foto frame MD Filmes (2015).



Figura 75. Cacique Zeca na ocupação pacífica da ferrovia de escoamento Carajás / São Luiz da Vale. Fonte: foto frame MD Filmes (2015).



Figura 75. Indígenas Gaviões na ocupação pacífica da ferrovia de escoamento Carajás / São Luiz da Vale. Fonte: foto frame MD Filmes (2015).

Tanto na matéria escrita quanto na de audiovisual, o cacique Pepkrakte Jakukreikapiti Ronore Konxarti — Zeca Gavião da aldeia Kyikatêjê é quem fala

em nome dos indígenas da Reserva. Sua liderança vai além da liderança de sua aldeia. Nos momentos de conflito cujos interesses dizem respeito a todos os indígenas da reserva, o cacique Zeca Gavião se torna uma liderança respeitada. Além de cacique, Zeca Gavião é vereador na cidade de Bom Jesus do Tocantins, sede do município do qual a RIMM faz parte. Ele inclusive esta se candidatando a um novo mandato nas eleições municipais de outubro de 2016.



Número	10111
Nome para Umas	Zeca Gavião
Cargo a que Concorre	Vereador
Município	Bom Jesus do Tocantins - PA
Partido	PRB (Partido Republicano Brasileiro)
Coligação	PT+PC DO B=PRB
Composição	PT / PC do B / PRB

Figura 76. Cacique Zeca Gavião candidato a vereador em Bom Jesus do Tocantins em 2016. Fonte Associação comunitária Gavião Kyikatêjê.

Politicamente ativo tanto interna quanto externamente em relação à vida sócio-espacial do povo Gavião da RIMM, Zeca Gavião representa a ideia da consciência sócio-espacial e intercultural do povo Gavião Kyikatêjê em relação à sociedade dita branca, composta ainda por outras frentes interculturais como por exemplo a quilombola. Sua liderança, cujas decisões internas são discutidas, haja visto as dissidências e o surgimento de novas aldeias na reserva, é sem dúvida uma liderança preocupada com os destinos da cultura dos povos indígenas. Porém, externamente, concorre à vereança de Bom Jesus do Tocantins pelo PRB. O PRB não é um partido que tem histórico de luta pelos direitos das minorias. O argumento do cacique é o do interesse pela defesa das causas indígenas no município. No caso das eleições de 2016 em Bom Jesus do Tocantins, o PRB está coligado com PT e PCdoB que são partidos que tradicionalmente abraçaram causas ligadas às minorias. Esse é um assunto a ser estudado pois o papel das lideranças indígenas em suas comunidades é de fundamental importância para a resistência frente ao avanço das forças que ignoram os seus direitos.

Infelizmente a sociedade democrática brasileira ainda não é madura o suficiente para reconhecer o tesouro da cultura humana que o país tem em suas mãos, que são as diferentes culturas dos diferentes povos indígenas brasileiros que com o resto da nossa sociedade, e parte dela, divide o território nacional.

4.2 A liderança indígena e a comunidade: depoimento do cacique Pepkrakte Jakukreikapiti Ronore Konxarti – Zeca Gavião

Abaixo encontra-se transcrita uma conversa com o cacique Zeca Gavião, realizada em 28/03/2017. Trata-se da tentativa de, paralelamente às experiências de campo narradas nos episódios, dar voz a meus interlocutores construindo um espaço narrativo no corpo do texto da pesquisa – para além da entrevista como “coleta de dados”. Marilyn Strathern escreveu que “a ideia da coleta de dados se tornou suspeita – tanto a coleta (conotações políticas) como os dados (conotações epistemológicas). A primeira parece se apropriar das posses das pessoas enquanto a segunda mistifica o efeito social como fato.” (STRATHERN, 2014, p. 348).

Ser cacique, conversa com Zeca Gavião⁶

_Como é ser cacique?

Na realidade fiquei acompanhando o comportamento de meu pai. Foi a família de meu pai que descobriu aqueles utensílios do branco como facão, machado, essas coisas que eles usavam. Foi a família de meu pai que conquistou isso. Por isso também tinha guerra contra a família dele. E só restaram meu pai, meu avô e meu tio. Até que conseguiram matar meu avô. E ficaram meu pai e o irmão dele. Só os dois.

_ Guerra interna ou com os brancos?

Interna. Quando um tinha alguma coisa, os outros brigavam por causa disso. Então, quando eu entendi, comecei a observar porque meu pai tinha feito. Ele fez uma casa bem grande e todo mundo morava na mesma casa. Os casados tinham um quarto, um aqui e outro ali, tinha o dele e da mamãe, tinha a cozinha e um salão grande, com bastante rede.

_Onde?

Lá em Tucuruí.

⁶ Conversa gravada, 28/03/2017, Aldeia Gavião Kyikatêjê.

_Porque o senhor era da descendência Akrãti?.

Akrãti. Comecei a observar aquilo e achei muito bonito a forma como papai fazia, sendo que era sobrinho, parente, todos ele cuidava. O sertanista do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) conseguiu trazer ele, fizeram a roça, colocaram gado, pois naquela época tinha gado também. Para tentar envolver os indígenas fizeram um cercado grande, desmataram e colocaram gado lá dentro. Tinha gado, roça com arroz e mandioca, macaxeira, feijão. Quem cuidava era meu pai, minha mãe e os outros que faleceram lá também. Não sei se isso vem de berço, essa forma de pensar, de cuidar. Mesmo sabendo do mal uso quando a gente observa o nosso povo. Os nossos filhos são assim, às vezes são desobedientes. O papai era essa pessoa que tinha a paciência de cuidar de todos eles. Era como faz o Pinduca, o Antoinho, o Luizo, o Alewanto que de lá do canto do Bacajá mudou para lá também. Então ele cuidava de todos eles e eu não sei se isso veio de berço, mas eu também pensei da mesma forma.



Figura 77. Cacique Zeca Gavião durante este depoimento. Foto do Autor, 2017.

Quando eu mudei para cá, na época era trinta (aldeia do km 30) que chamavam, mas com problemas internos, o capitão (cacique Krôhokrenhum) não aceitou que minha família ficasse aqui com eles e mandou lá para o Kinaré onde ficava meu irmão adotivo que é o pai do Pinduca. Lá eu comecei a observar e resgatar alguma coisa sobre a cultura. Os Kyikatêjê eram pessoas que eram mais fortes

culturalmente que os Parkatêjê. Os Parkatêjê estavam indo em direção à extinção da língua materna porque eles gostavam muito do carnaval, da festa junina e de bebedeira também. E para tentar resgatar acho que vieram alguns estudiosos, que eles chamam de antropólogos. Eram os assessores do capitão, quando iam passar a rede de energia na época. Quando passou a energia, acho que eles conversaram: “Não, para o senhor dominar tem que fazer uma única aldeia”. Essa era a aldeia da Ladeira Vermelha que já era nossa lá dos Kyikatêjê e nós morávamos juntos com eles. E fizeram dessa forma, a Eletronorte fez as casas do jeito que é, circular, com essa margem aqui, vai desse lado que era dos Kyikatêjê misturado com os Akrãti...

[Pequena pausa com a chegada de compradores de castanha]

_ Bom dia, por aqui tem mais castanha para vender?

Tem não!

_É que falaram que talvez tivesse, mas é para dentro do mato ainda.

Tem, mas tá no mato ainda.

_Tá no mato, mas sabem quando é que eles vão puxar?

Rapaz não sei, mas quanto é que está o preço de vocês?

_Cinquenta a lata.

Não sei quando é que vão puxar, porque na realidade estourou uma passagem e vamos fazer uma ponte mas ainda não tem data certa não.

_Tá bom, obrigado!

Então eles fizeram uma única aldeia e trouxeram os Kyikatêjê, os Akrãti e ficou todo mundo junto ali. O Kinaré era o cacique, o Payarê ficou lá, era só nós mesmo. Então quando nós viemos para cá eu comecei a estudar, fazia até a quarta série, não terminava e voltava para o arroz de novo, para colher o arroz. E no meio de semana a gente ia para a castanha, portanto nunca terminávamos os estudos... e eu falei, bom vou ter que arrumar uma função! Pedi o meu irmão Kro, e ele conseguiu pagar para mim a auto escola e passei a dirigir o carro da comunidade. Naquele tempo só tinha a D20 e o caminhão. E comecei a trabalhar sendo o motorista do capitão. Eu o levava, trazia e assim fui vendo.

Então o pessoal do Cimi (Conselho Indianista Missionário) começou a lançar nossa briga, dos Akrâtí. Sobre os atingidos por barragem. Teve uma reunião em Brasília, meu irmão adoeceu e falou: “Não dá para eu ir, vai no meu lugar!”, E eu fui. Tinha mais de quinhentas pessoas e eu tinha uns dezessete, dezoito anos. Ali me deram o uso da palavra, falei e comecei a criar, assim, começaram a ver em mim uma forma de participar mesmo, ser mais curioso. Então me convocaram para a reunião da Cohab, acho que da Cohab, e a todas as reuniões me chamavam, fui observando como liderar, o que é liderança. Fui observando e sendo mais articulador, e passou tempo. Meu irmão que assessorava o capitão, o Kura, veio a adoecer de câncer. Quando ele adoeceu falou com o capitão: “Eu queria que a pessoa, que está preparada para ficar no meu lugar como seu braço direito e liderar é o meu irmão. E eu sem saber, veio de carro para Belém e o capitão foi visitar ele. Ficou inchado, quase que morria. O capitão falou comigo: “Olha, eu queria que entrasse no lugar do teu irmão para me ajudar.” E passei a ser assessor do Krôhôkrenhum. É reunião, articulava briga com a Vale e tudo. Foi quando ele me lançou para resolver o problema da Vale do Rio Doce, e eu já tinha experiência com essa reunião da Cohab. Em Manaus, São Paulo, Rio, toda reunião que tinha eu ia. Sempre gostei de servir, e quando os filhos dele começaram a estudar, houve ciúme por parte dos filhos do capitão. Quando íamos para os Krahô no Tocantins, e ele falava que eu era seu sobrinho e que estava me preparando para assumir seu lugar. Íamos para a festa, tinha esse intercambio cultural com os Krahô. O capitão sempre dizia: “Esse aqui é meu sobrinho que está assumindo meu lugar, estou ficando velho, ele está me ajudando...”. E acho que isso criou ciúme no pessoal do capitão, no Cuia, Umaitere, Enaldo... Achavam que eu ia assumir mesmo e fizeram uma casa branca bem aqui, e o matadouro de frango, a granja. Eu não sabia que a casa era para mim. Eu gerenciava o recurso da comunidade dos Parkatêjê, era meio por cento do projeto e da manutenção, quando morávamos juntos ainda.

_Meio por cento quer dizer o que?

Era uma poupança. A Vale indenizou em 1985 e como a comunidade não tinha personalidade jurídica, fizeram através da Funai, e abriram uma conta específica da comunidade para depositar esse dinheiro, de onde nosso pessoal ia sobreviver só do juro dela. Eram dois bilhões de cruzeiro naquela época. E hoje eu não sei

nem se tem ainda. Enfim, eu gerenciava tudo isso, eu trabalhava com o capitão. E isso gerou ciúme nos filhos, que o papai confiava mais em mim do que neles talvez. Estão brigando até hoje lá. Por isso foi quando o capitão me chamou e falou: “Queria que passasse o meio por cento para o meu filho gerenciar, e você fica só com os projetos mesmo. Já mandei fazer a casa, que é a tua casa.” E me colocaram como coordenador. A Vale me pagava como coordenador do projeto. Naquela época eram oitocentos reais, eu tinha um salário para trabalhar. E falei tudo bem, eu não entendia. Na realidade quando eu tirei a carteira de motorista a Funai queria me contratar como funcionário da Funai, e o capitão não deixou porque eu ia ser um funcionário da Funai e não dele. E eu perdi, se não hoje eu estava pegando esse FGTS...

Então eu vim para cá e comecei a gerenciar o projeto. Quando passou um tempo, veio um tio meu, que me criou, e me avisou: “Olha, se prepara porque o pessoal vai te tirar.” Como assim? Teve uma reunião na casa do capitão. Eu não acreditava! E fui... rapaz, sempre gostei, não de encarar, mas é olho no olho né? Fui conversar com ele. Cheguei lá e falei que queria saber o que estava acontecendo. Porque pelo o que estava sabendo iam me jogar para lá, a ideia era me tirar fora para não representar mais nada no Parkatêjê como liderança. Então aí surgiu essa desconfiança e fui conversar com o capitão que disse: “Não, espera por mim. Só que esse espera por mim era mais para tentar que eu esquecesse um pouco e eles automaticamente iam me jogando fora da liderança... Então meu tio veio de novo e falou: “Vai lá porque eles vão te tirar.” Eu falei: “Será?” E fui conversar com ele de novo que já estava com as pedras na mão e disse: “Realmente eu quero te tirar essa responsabilidade porque a aldeia está bagunçada por causa de ti!”

_ E isso foi quando?

Foi em 2000. Em 2000 nós mudamos para cá e em 2001 começamos a brigar com a Vale. Fizemos a discussão e ele começou a falar, porque tudo é assim, o Cotia, o finado Kro, toda vez que brigava com eles expulsava eles da aldeia, e eles iam para a cidade, até que o Kro casou com uma branca e tem uma filha que se formou em enfermeira e mora na cidade, e o Cotia foi morar em Castanhal, passou dois anos em Castanhal, depois ele voltou. E quando a discussão começou entre nós eu falei assim: “Olha eu lhe respeitava muito mas vou te dizer

uma coisa, o que o senhor fez com os meus parentes, com os outros, lideranças que estavam do seu lado, você afastou eles, humilhou, você não vai fazer aqui”. E ele falou: “Quem é você, você é moleque!” Eu falei: “Vou lhe mostrar que hoje não se briga mais com borduna nem arco e flecha, é com papel! Eu vou para o 25 cuidar (km 25), e lá vai ser meu lugar, não volto para cá, se aparecer um grupo que queira me seguir eu vou fazer outra aldeia!” Foi quando teve o rompimento. Eu falei: “O senhor era uma pessoa que eu confiava muito, que tinha o maior respeito, o senhor tinha moral em todo o mundo porque eu levava o seu nome, mas hoje para mim o senhor também não é de confiança. Assim como pode ter me chamado de moleque o senhor também não é de confiança.” Discutimos e eu vim embora, e ele começou a trancar, mandou documento para a Funai e onde a gente comprava tudo ele começou a falar, olha não tem cacique, cacique só é um, cacique só é um, cacique só é um, e eu fiquei na minha. Logo me veio a malária, com hepatite e tudo e quase morri. Pensei e agora como é que vai ser?

_Já era casado nesta época?

É, eu casei com uma branca na realidade quando eu sai de lá, ai foi quando eu vim, e ai fiquei pensando né, adoeci logo, e ai o pessoal veio, veio uma turma, da minha família vieram e falaram o que que tava acontecendo, eu falei, não foi uma discussão e tal, você não vai voltar não?, eu falei não, volto não, posso passar fome mas não volto, porque só tenho uma cara, se é isso é aquilo mesmo, eu não vou, o capitão para mim não é mais capitão, ele não tem moral, não tem respeito, ele me traiu né, foi confiar mais nos filho dele mais outras pessoas né que queria, tinha um irmão também que com certeza queria o meu lugar, que era o finado Paéré. Mas enfim, rapaz, ai o pessoal veio no caminhão ai e disseram, olha se é isso mesmo porque nós viemos para cá e você não aguenta. E nós viemos, e mesmo que nós passarmos fome nós vamos viver junto contigo ai. Ai foi quando veio essa turma, os Kyikatêjê. Os Kyikatêjê vieram, a maior turma dos Kyikatêjê veio, e eles falaram comigo; nós vamos morar contigo aqui, nós não aguentamos mais vê isso dele não, humilhação né, tudo é só pra ele, era para nós, todo mundo tem que ser tratado igual né, quando nós não temos carne ele tem, se tem refrigerante ele tem, nós não temos, todas as coisa boas são dele, o dinheiro do meio por cento quem gasta é só ele com os filho dele lá na Yara confecção né, na época, então nós não aguentamos mais e já que tu tá querendo, nós vamos vir

pra cá. Eu falei, oh vocês decidem, eu não vou de forma nenhuma dizer ó vem, não, mas se vocês tiverem preparado porque não é fácil. A aldeia que nós queremos fazer, ai eles deram ideia né, os velhos que vieram, vamos embora fazer perto do jacundá perto do igarapé porque aqui não tem igarapé. Falei não, vou ficar aqui porque aqui não tem igarapé mas tem castanhais, tem castanhais né, o mato fica mais bruto para cá e tal né, eu vou ficar aqui. Ai tá bom, ai me ouviram, ai foi quando o Capitão foi cortando tudo né, e eu mandei um documento para a Vale do Rio Doce, naquele tempo era fácil, eu falei, olha se vocês não aparecer aqui,... Não minto. Ai nós ficamos aqui, era a época da castanha, ficamos cortando e tudo e sobrevivendo, tinha frango aqui, muito frango, ai fomos comendo frango ai até foi quando nós pensamos que tava tudo certinho, ai apareceu a Funai. Veio a Funai que era o Ferreira, o presidente da Funai veio também tentando apaziguar a situação. A Funai ligou e falou; Ó Zeca, tá indo ai o presidente da Funai para conversar contigo mais o capitão. De certo que iam botar nós dois de frente a frente né, para dividir algum recurso e tal. Carvalho também que foi o sertanista que foi o primeiro a atração (atrair) dos gavião, dos Caiapó e todo mundo veio para tentar aconselhar né. Acabar nossa briga e voltar todo mundo pra lá de novo.

_Carvalho? Ele está por ai ainda?

Ele tá em Brasília. Ele trabalha com os Parakanã. Ai foi quando, o presidente da Funai pediu; Ó Zeca vocês são dois caras que a gente tem respeito por vocês né e acho que o capitão merece, quer o seu trabalho e tudo. Falei não. Ferreira também, pediu conselho humano, ah vocês são novo, que não seio o que, não pode desprezar o capitão. Eu falei; não, eu não confio mais. Eu não confio e se vocês vieram aqui para tentar apaziguar a situação pra que a gente volte vocês fizeram a viagem, tiveram uma diária perdida, porque eles não saem sem a diária né. Perderam e não perderam, porque vocês ganharam a diária de vocês né! Mas perdeu tempo de ter vindo aqui conversar comigo. Conversa com o capitão, eu tô decidido, não volto, do jeito que ele fez com os meus irmão.

_ Ai o sr. já estava representando uma nação?

Não, ainda não.

_Porque o sr. não era Parkatêjê, o sr era Akrāti junto com os Kyikatêjê.

É. Ai quando os Kyikatêjê vieram eu chamei os velhos e olha para cá, onde tem os novo aqui, tá todos os velhos ai, eles merecem respeito, eles merecem dignidade, então se esse povo me escolher para liderar eles eu vou liderar. Porque na realidade quem liderava eles era o meu irmão, Kinaré, que era o cacique deles na época, dos Kyikatêjê, e ai foi quando eu passei né.

_ E ele veio também, o Kinaré?

Não, ele faleceu antes, ele era mais velho, ele era o pajé ai, o único pajé ai. Antes de acontecer tudo isso ele me alertou, depois eu conto essa história. Ai foi quando o pessoal da Funai foi embora né, não teve jeito. Ai foi quando eu mandei o documento para a Vale, porque nós já estávamos apertados aqui, não tinha mais nada. Fiz um documento e mandei para a Vale. Falei ó, se vocês não aparecerem aqui daqui a três dias eu vou fechar a ferrovia e só saio de lá quando resolver. Foi na hora, a Vale chegou aqui, quando foi duas horas eles me ligaram, tinha um telefone ai. Ai o pessoal da Funai ligou para mim e falou; Zeca o pessoal da Vale tá chegando ai, só que ele quer saber se estão chateados, se vão prender eles, não sei o que. Falei não, estamos aqui para conversar, quero conversar, ai chegaram mesmo. Eu achava que chegaram mesmo para decidir as coisas né, ai eles chegaram e; O que tá acontecendo Zeca? Não rapaz, tem um desentendimento ai. Pois o capitão te quer de volta, eu falei não, se vocês vieram só para dizer isso pode ir embora. Eu já falei que vou para a ferrovia, eu vou parar a ferrovia. Não, não. Vem aqui, o que é que vocês precisam que nós vamos resolver. Ai fui colocando né, fazer uma casa provisória né, consegui uma casa provisória toda de palha mesmo, ai disponibilizou recurso par comprar o rancho, ai eles colocaram; ó nos vamos tá passando ai sessenta mil por mês, durante seis meses, ai quando terminarem esses seis meses nós sentamos e vemos como vai fazer, se faz documento como vai ser e tal. Mas ai eu fui perceber, depois né, dai eu fiz um projeto logo, um projeto de desenvolvimento né, étnico cultural e outras coisas mais, e o projeto perfeito, e não sei onde foi esse projeto meu. Trouxemos o Invista, agrônomo, trouxemos todo mundo para fazer o projeto dos Kyikatêjê. Ai o pessoal disse que tem que escolher, agora tu tem que ser o cacique. Eu falei não, eu tô levantando o nome de um povo aqui, ai eu vou colocar o nome dos Kyikatêjê mesmo, só quero liderar como eu vinha liderando com o capitão. Só quero liderar mesmo, ser cacique não é eu não. Ai eu indiquei o Kuikiré, era o

cacique aqui. Ai elegemos ele, colocamos ele como cacique, ai falaram mas tu vai ser o segundo cacique então. Você tem que ser alguma coisa. Ai tá bom, me colocaram como vice, vice cacique. Ai eu fui ser o vice cacique, ai consegui o recurso com a Vale, ai como eu era o presidente da Apito, que era a Associação dos Povos Indígenas do Tocantins, eu deixava mais o pessoal aqui e ia assessorar a Apito né. Onde esse Apito fez convênio com a Funasa na época. A Funasa terceirizava as ações de saúde nas aldeias. Ai como o prefeito de Marabá não queria por não ter indígena na jurisdição dele né, ai procuraram uma ONG e encontraram a Apito e ai me colocaram lá para gerenciar o recurso da Funasa contratando funcionário terceirizado. Ai eu fui, por isso que hoje né eu perdi um carro por causa dessas questões da justiça. Meu nome tava como presidente e entraram na justiça e ai ficamos devendo a união e ai penhoraram meu carro para lá. Mas enfim, então ai, fizemos esse termo de compromisso durante seis meses, aproveitei fiz o projeto tudo, projeto da aldeia, como é que eu queria direitinho. Ai eles ficaram bancando né, ai as coisas estabilizaram e ai começou a vir mais gente, os Kyikatêjê, os Tembê, tinha uns que moravam lá também que tava meio inconformado e vieram também, ai foi vindo gente, ai aumentou e aqui tava pra mais de quatrocentas pessoas. Ai tá, ai foi quando completou seis meses, ai nós fomos sentar com a Vale lá na Obacoop, e ai a Vale falou; olha, esses seis meses nós estava fazendo para vocês ficarem mais tranquilos, para não deixar faltar nada para vocês, mas a nossa ideia, já conversamos com o capitão, é vocês voltarem para a Parkatêjê de novo. Ai eu falei, como é que é a história? Não, nós fizemos isso aqui para vocês se amansarem, vocês já tão tudo de boa ai vocês vão voltar, o capitão vai aceitar vocês de volta. Rapaz todo mundo ficou assim, e não existe três grupos, não existe, eles falando, não existe três grupos, só existe um que é o Parkatêjê. Quem domina aqui dentro é o Parkatêjê, ai eu creio que foi deus no controle porque eu sempre guardei um livro da tese da Yara Ferraz, aonde, não sei se tu já estudou ela, a tese da Yara Ferraz é onde fala dos três povos não é? dos Kyikatêjê, dos Akrãti e do Parkatêjê. Então os Parkatêjê ficavam ali em frente de Itupiranga né, os Akrãti lá na montanha né, e os Kyikatêjê aqui no frade ai pra cima. Então eu tava com este livro, ai eles falavam, falavam, e tava o procurador. Ai tava o pessoal da Funai, presidente da Funai, e o presidente da Vale do Rio Doce e o advogado. Ai foi quando eu peguei o livro e mostrei para ele e falei; queria que você lesse para mim esse histórico do Gavião, não do povo do Brasil, porque esse livro é abrangente, ele pega os Guarani, estão os

indígenas do Brasil né, de modo geral. Esse livro é muito interessante, ai creio que foi deus no controle né que eu levei esse livro, ninguém pediu, eu que levei, cheguei lá, falei, gostaria que você lesse para mim a história do povo do Brasil, essa parte que ele fala do Gavião, Akrãti, Kyikatêjê e Parkatêjê. Ai o procurador foi e levantou, ó eu não quero que vocês têm uma briga, posso mandar embargar por danos morais a forma que vocês estão fazendo com os Kyikatêjê. Então vocês assinam, mas o convenio é único, então faz um aditivo, mas faz um convênio com os Kyikatêjê. Agora, ai leu tudinho, ai a Vale foi e refez tudo de novo. Foi quando criou um convênio específico com os Kyikatêjê, através desse livro né, depois eu pego para lhe mostrar se vocês não conhecem. Ai eu dobrei a Vale do Rio Doce com esta história, do povo né, foi quando ele veio e assinou o termo de compromisso, e ai ficou que não tinha jeito mesmo de voltar para lá.

A ideia dele era tentar fazer com que nós voltassem para lá como era a ideia antigamente entendeu, com o capitão dominando todo mundo, e tendo um convenio só, naquele tempo só pegava era, hoje vale o que, trezentos, duzentos, uns cem mil por mês. E era só para uma única aldeia, e um sobrevivia mais e o outro não. E com essa divisão da aldeia, hoje o Parkatêjê pega o dele , nós pegamos o nosso, e ai quem está ganhando com isso, nós Gavião, porque aumentou para todo mundo. Entendeu, ai eu ganhei até um certificado de cidadão Marabaense por causa desse reconhecimento né, fui homenageado lá na câmara de vereadores de Marabá, e ai a presidente da câmara foi lá e falou, me deu e falou, ó se nós pegarmos o exemplo do Zeca, nós também viveríamos bem. o Zeca foi inteligente, porque nós temos que pegar essa ideia; O Governo do estado do Pará, ele retém todos os recursos da Vale do Rio Doce diretamente pra lá porque a negociação é lá, não é aqui em Marabá, e a maior fatia do bolo vai para lá, e é por isso Belém, que eles estão brigando para tentar separar né, porque parece que é projeto Carajás, estão brigando ainda né, tentaram fazer um plebiscito né para tentar trabalhar isso e não conseguiram. Então essa é um pouco da minha história. Como foi feito, eu vou chegar lá aonde como é que aconteceu em relação ao cacique.

_Então, só para entender melhor sobre a verba da Vale. Os Parkatêjê ficaram com verba que eles já tinham e os Kyikatêjê passaram a receber a deles porque foram reconhecidos como um povo certo? E os Akrãti?

Também, eu negocie para os Akrâti também.

_ Mas nesse mesmo momento?

Não, foi depois, mas eu vou chegar lá.

Então, nós conseguimos assinar esse termo de compromisso né, fizeram um aditivo, ai foi quando a gente conquistou, o cacique era o outro e tal, e eu só assessorava. E ai passou um tempo e esse pessoal controlava como dividir e essas coisas. Foi quando eu trouxe uma equipe que chama Extensão Amazônica, eles tem um grupo de profissionais né, equipe multidisciplinar que trabalha desenvolvimento na zona rural. Ai eu trouxe eles, desenvolvi um projeto bom, para tentar trabalhar nós aqui, para ver como é que nós iriamos nos organizar seja na área cultural, produção e tudo mais. E ai professor, os caras começaram a crescer o olho quando eu comecei a querer cobrar a prestação de conta. Falei, não, eu quero saber, eu fui o mentor de tudo isso e quero saber como é que está sendo gasto, porque deixaram tudo na mão do Kovetie, do Kutá, do cacique aqui e eu ficava só com a Apito lá fora. Toda manhã eu só estava indo em Marabá e eles aqui só trabalhando. Eu para mim ia tudo bem, mas eles estavam trabalhando para me puxar o tapete. Ai me avisaram, olha vão puxar o teu tapete, e eu; há não, pode deixar agora comigo, o pessoal é amigo meu e jamais vai acontecer isso comigo. Ó vão te derrubar, uma amigo meu falava comigo, vão te derrubar. Ai foi quando eu me separei na época da branca né. Ai quando eu estabilizei tudo, comecei a tentar a achar outra de novo, um namoro, ai falei que queria uns quinze dias para conversar porque não sei se a gente vai ficar junto se não vai, como é que vai ser, ai foi quando rapaz eu fui e me isolei. Ai quando eu voltei já não era mais nada. Fizeram uma reunião, foram na Funai, fizeram uma ata, me colocaram para fora daqui da aldeia. Ai me botaram para fora. Rapaz, quando eu fui na Funai, um amigo meu lá me falou, tá bem aqui uma ata e você não representa mais nada, não pode assinar mais nada, nem um documento válido, tu não é mais o segundo cacique, tu é o só o Zeca mesmo. Falei, como é que é rapaz? Foi assim que fizeram comigo. Então, quando isso aconteceu, foi oito meses, ai foi quando fizeram de novo e ai fizeram que eu voltasse né. Ai tentaram apresentar outro projeto, esse pessoal da Extensão Amazônica e tal. só que nesse projeto deles, cada assessor ganhava vinte mil reais, porque todo ano terminava esse projeto, de ano em ano terminava esse projeto, né esse recurso ai

renovava, em outubro eles faziam esse projeto, em Novembro apresentava e em dezembro entrava outro recurso, e assim fizeram. E então, eu falei, passa para mim para eu dar uma olhada e tal. Ai não passaram, fizeram dessa forma e mandaram direto para a Vale. Acharam que iam ter vantagem e mandaram direto para lá. Rapaz, quando chegou esse projeto lá direto para Vale, a Vale foi e cortou. Falaram que não iam mais assinar convênio, que não iam ter mais convênio com os Kyikatêjê, e fizesse o que a gente achasse melhor, ainda tava nessa casa branca ai, ai o pessoal da Extensão Amazônica veio e falou, rapaz, tão te chamando lá em Marabá urgente, tão te chamando lá, ai eu fui. É porque a comunidade foi a falência. A Vale não vai mais assinar contrato com a gente, e deu um branco em nós, e agora não se sabe mais o que nós vamos fazer para conquistar a Vale de novo. Ai como eu sabia né que eles estavam envolvido, então falei, é mesmo? É, então me passa o projeto, quero ver o projeto primeiro para ver como foi que foi cortado, depois eu te respondo. Ai eu trouxe o projeto, sentei com a Concita fui olhar, cada funcionário ia ganhar, o menos era cinco mil, mas esse assessor que era o Tomas ia ganhar quase trinta mil por mês de assessoramento, e a planilha do Gavião Kyikatêjê chegou para cinco milhões e a Vale cortou. Ai falei, então está aqui o problema. Ai eu fui e liguei para Funai e falei que queria falar com a Vale do Rio Doce, ai foram e me atenderam; O que é Zeca? Ai falei; é que eu queria sentar com vocês para conversar. Não mas não tem conversa, vocês tão achando que nós estamos brincando, estão achando que a gente é bobo, achando que dinheiro é folha que não sei o que, e a gente não vai fazer convênio com o pessoal lá não. E eu falei; não, eu quero conversar. Ai eu fui, não é aqui né, ai fui lá em São Luiz, ai fui com o Roberto. Fui lá, conversei, expliquei direitinho para ele, e depois voltei, mas depois já era o Eimar, e o Eimar também deu uma força muito grande, falou, vamos conversar, ai fui conversando com a Vale. E a associação nossa ainda não funcionava aqui não, a nossa associação ficava ali na praça São Francisco em Marabá. Ai o cara morava lá né, ai ficava com ele cheque, tudo ficava com ele, assinado ainda, ai inventaram um dia que assaltaram ele, tinham assaltado ele lá. Agente sabe que..., e assim foi, eu sabia de tudo né, ai falei assim para Vale, eu quero que nós negociamos de novo, porque nosso pessoal não merece, vocês sabem que não são eles que estão gerenciando, é uma equipe, é uma outra empresa e tal, então a gente quer conversar. Ai tá bom, então qual é a tua proposta? Ué, falei não, então vou preparar a proposta e te encaminho. Ai fui e fiz a proposta. Compra de ônibus,

compra do jericó (mula), do implemento e tudo, três carros, bom quatro né, um caminhão. Ai naquela época nós tínhamos, um recurso só para a manutenção da comunidade, ai me ouviram né, eles me ouviram e tal. Meu pessoal me chamou para reunir, ai falei tá bom, mas a partir do momento que eu conquistar eu não sigo mas nenhum desses assessores aqui, todo mundo para fora. Ai foi quando a Vale sentou e falou que iam negociar então. Se vocês assumirem nós vamos fechar com vocês, se ficar essa equipe nós não vamos, ai falei; eu to dando minha palavra, se vocês fecharem com nós, nós mesmos vamos passar a gerenciar. Ai a Vale foi e voltou a negociar de novo. Na época todas as coisas que estavam em Marabá voltaram para cá, mesmo que não tem espaço, volta para cá. Ai encaminhamos no mesmo dia e trouxeram tudo, ai eu fiz o relatório e mandei para a Vale. Ai nós sentamos e voltou tudo ao normal de novo. Ai saiu o pessoal da Extensão Amazônica, mas aprenderam muito também. Ficavam aqui que nem o sr. está comigo, direto, me perguntando como é que é, e eu passando toda a história, eles cresceram muito. Mas enfim, ai foi quando começou de novo, ai depois veio de novo uma outra divisão, más só que isso quem falou comigo foi deus mesmo. Veio um pastor e falou, ó se tu prepara que vai levantar um exército contra você. Eu falei como assim? Vai levantar um exército, ainda vai morrer um filho seu ainda. Te prepara. Ai depois não sei o que vai acontecer. Ai realmente levantaram, esse aqui que é meu sobrinho estava estudando lá em Belém, fazendo medicina, o Pinduca. Ai esses caras articularam de todo jeito, foram lá com ele, foi todo mundo, para tentar, e eu achava assim, tô sozinho mesmo, saímos na canela mas eu não saio daqui. Da primeira vez me tiraram né, eu também não dava muita importância mesmo.

_Mas nessa volta da associação o senhor assumiu o posto de vice?

Não, só liderança mesmo. Eu vou chegar lá. Ai foi quando, teve essa divisão e foi indo, foi indo, nesse meio morreu gente, a família do Lopré, nós não fomos na reunião e o pessoal achou que nós estávamos enrolando, ai constituíram um advogado, e esse advogado acho que montou uma estratégia junto com o meu cunhado, eles são sacana mesmo, e ai fizeram barreira aqui na guarita para nós não sair. Ai prenderam nós aqui dentro, nos fizeram como reféns. De manhã o pessoal chegou aqui, e tava cheio, e o pessoal falava vamos pra cima deles, e eu disse; não, não vai ninguém. Ai teve levante mesmo, ai foi indo, foi indo, mas eu

não. Depois o advogado dele ligou para cá, traz ele, vamos botar para conversar. Ai depois eu fui entender, eles fizeram isso para segurar nós aqui para não ir para Marabá para não dividir o recurso. Que é irregular também, tá irregular, e ai eles dividiram o dinheiro e quando foi quatro horas eles saíram de lá. Ai começamos a circular, ai quando eu fui para Marabá no outro dia, eu fui ver o que era. Ai fui ver que eles tinham pegado tudo. Ai como eles tinham pegado o dinheiro, as mulheres se revoltaram e falaram, agora eles vão embora, ai foi que eles foram para a ladeira vermelha.

_ Ai foi criada uma nova Aldeia?

É, foi criada uma outra aldeia já, daqui para lá, essa que a mamãe tá indo lá agora. Rapaz tá bom, ai o cacique nosso ficou aqui né, tava conosco aqui, o Krokeré estava conosco. Nós conversávamos com ele e tudo, ai me informaram, toda vez tinham uma mania de, quer dizer, eles tinham uma estratégia de caçar rumo daqui né, eles iam caçar, iam caçar para lá, e eu sem saber e eles chegavam sem nada, e eu cheguei e falei, e ai cadê a caça? Não, matamos nada hoje. E a outra aldeia, eles tinham dividido, eles vinham por ali, e encontravam lá. Eles estavam planejando, que era pra levar o nome da associação junto com o cacique, esse cacique daqui, foi com ele né, e ai me informaram. O rapaz falou para mim, para ele e para seu Antônio, olha eles tão conversando lá no mato, dizendo que vão caçar mas não é, eles tão conversando. Ai já marcaram o dia pro cacique daqui ir e levar toda a documentação, a nova sede da Kyikatêjê vai ser lá na aldeia vermelha. Ai eu falei ha é! quando foi uma hora da madrugada nós reunimos, fizemos a ata, tudo, para segurar, lançamos a presidência né, não tinha nem quem ia ser o cacique e tudo. Para prevenir, nós fomos conversar, conversei com o compadre aqui, olha nós estamos fazendo isso. É para nos segurar porque vai acontecer isso. Não, não é, que não sei o que e tal, ai a sobrinha dele que tava junto com ele falou, então chama o papai, que é o Junuré, ai o Junuré chegou, nós estamos em reunião sim, ai ele falou assim, não pois é, eu quero saber como é que foi a reunião de vocês lá no mato, ai pronto, ai veio a tona entendeu, como é que foi a reunião, eu quero saber porque vocês não me chamaram, mas ai tinha um jogo lá no São Domingos me parece né, tinha jogo no São Domingos e ai eu fui acompanhar o pessoal e não deu para mim ir. E eu quero saber, como é que vai para ti, e não era isso mesmo, que não é do papel

que era para levar para lá, que não sei o que que vamos mudar todo mundo para lá. Rapaz eu fiquei assim... olha só a trairagem né, ai eu fiquei e falei, pô nós fizemos certo. Ai creio que foi deus, nós fizemos tudo antes, fizemos o documento e registramos logo, nós fomos ver a ata. E essa mulher desse Ubiratã, ela tinha feito a ata, botou o nome de todo mundo, mas não tinha assinado. Naquela mudança da diretoria, encaixou certinho, nós fomos ler, ai chamamos o nosso advogado, ai ela foi ver e falou; aqui tem uma ata, é para a mudança da diretoria, vocês assinam só ela e vamos para o cartório agora. Assinamos todo mundo e ai fomos ao cartório pronto, fomos lá para o banco, deixou tudo organizado e quando ele foi abrir o olho ai pronto. Assim nós conseguimos, ai passou tempo, passou tempo, o cacique endoida para ir embora.

_ Isso que ano era mais ou menos?

Ah não me lembro, 2014 acho q ele foi né, não 2013 né, 2013 ele foi. Ai quando foi de manhã cedo, falaram, não o cacique foi embora, ai o pessoal veio, ai agora chegou na história né, ai chegaram e falaram assim, bom agora é contigo. Agora você passa a ser cacique, foi assim, entendeu. O outro foi embora, abandonou e ficamos. E nós ia, tava pensando em fazer o tacalhado na realidade, mas botaram pouquinho né. Não tá doido, fazer assim mais tarde quando a gente...

_Então é coisa bem recente né?

É recente, ai quando me colocaram como cacique, ai você me pergunta né, como que é. Não é fácil, é um fardo mesmo, a gente como cacique, que tem uma diferença muito grande, que naquele tempo o cacique era o guerreiro né, que lutava para brigar, puxar a guerra que nem como era guerra no tempo do Davi, do rei né, funcionava com nosso povo também, tinha os guerreiros que são as lideranças e tinha o cabeça que montava a estratégia toda para guerrear contra o próprio parente né. Então era assim que liderava né, hoje tem essa diferença porque tem que levar os dois lados, tanto estrategicamente contra a malícia que tem algum branco, agente tem que saber onde tá entrando, e a parte da negociação, e agora olhar a comunidade, como a gente vai direcionar isso para chegar até aonde da certo, então é por isso que muitas vezes todas as comunidades hoje, nós temos doze aldeias né, são doze aldeias, são doze caciques, mas até agora eu estou batalhando para ver se tentamos unificar esses

caciques, aonde tem um pensamento diferente, assim pensar território, daqui a trezentos anos ou cinquenta, não vai muito longe. Se os caciques não tiverem a percepção de que a terra precisa de um apoio, que precisa de alguém que defende ela, amanhã ou depois aqui vai estar só fazenda, vão vender toda a madeira, se tivesse garimpo aqui era do mesmo jeito, os índios se prostituindo as índias também. E começando a entrar mais branco e assim por diante, então essa é a minha visão hoje como cacique. Na parte tradicional é como organizar festa, como organizar caçada, como organizar seu povo, como fazer o casamento, qual é a manutenção da questão do respeito entre a sogra e o sogro, pai e filho não é, isso que é a forma do cacique quando lidera. Antigamente o capitão por exemplo que era o mais velho da tribo, ele tinha uma forma de dominar, ele aproveitou por exemplo por ter o recurso, se alguém quiser tem que pedir para mim, se alguém quiser tem que se ajoelhar, então tinha muito essa parte de humilhação, se eu fosse conversar com ele, ele demorava mais de 10 minutos para te dar uma resposta, as vezes tava pensando como ia responder né. Então hoje é que nem aqui, hoje eu tento trabalhar de forma que nós possamos pensar assim, o que que é, hoje como vc me perguntou como que é hoje com relação às crianças, com relação aos pais, porque hoje ele muda o papel do pai praticamente, o pai parece que joga a responsabilidade para o cacique, para a liderança né. A associação por exemplo, por que que houve divisão? Por que todo mundo pensou assim, há a associação é do Zeca. Ele não percebe que a associação só é um mecanismo para linkar recurso e sair distribuindo para a comunidade, mas não que ela seja de uma única pessoa, é de todo mundo, é uma associação né. Então até isso era complicado na época, as pessoas tinham outra visão por que chegava banco e falava assim, tu não é liderança? Você tem que ter o mesmo direito, se ele tem um carro você tem que ter outro, se ele ganha tanto, tem que ganhar também, é assim que funcionava aqui. Eu espero que não funcione mais aqui assim, mas era assim era complicado, esse pessoal que saíram era difícil, ai por isso que eles dividiram, foram tudo junto, hoje Koetier tá lá, o Ricardo tá aqui, Kutata tá ali, o governo tá aqui, o Arome tá para lá. Então eles se reuniram para tirar, porque eu posso falar por que o outro cacique também estava envolvido né, porque se ele não tivesse envolvido ele estava com nós até hoje como tá o pessoal que não estava envolvido. Mas se ele foi para lá, ele tava envolvido, ele articulou tudo de uma forma que o capitão tentou fazer comigo e não conseguiu né. E ele também tentou e não conseguiu. Foi tentar fazer deixar nós sem nada mesmo, e o capitão

tentou fazer dessa forma também, ele foi levando devagarinho, que nem a conversa do capitão que era assim; Zeca nós temo que mexer devagar, chegar na hora certa a gente da o bote, assim que era o papo do capitão né. E aqui do mesmo jeito, mas mesmo assim, deus tem falado comigo que é para perdoar e tudo, e eu escutei, hoje ele tá ai né, a gente da o ranchinho dele, da uma ajudinha para ele, mesmo ele saindo daqui, e eu ajudo ele ainda.

_ Mas ele está aqui na aldeia?

Está, ele tá aqui, tá morando ali. Kikiré o nome dele, agora a aldeia dele fica do lado aqui, vai fazer aqui. Vai começar o verão né.

_ Eles vão fazer um outro grupo ali?

É eles já fizeram a aldeia, quer dizer o local, só estão esperando passar mais a chuva para começar, porque quando eles fizeram a entrada, que foi nós que pagamos também, acho que quase uns dez mil para limpar lá, nós pagamos para ele. Então é essa forma de liderar que eu falo entendeu, tentar ajudar, eu olho assim como Gavião, mas mesmo assim é muito complicado porque o nosso pessoal, eles são muito oportunista, assim, quer dizer oportunista não, eles são muito imediatista, que é para hoje, é para amanhã, é assim. Ai quando vc diz não ai a briga já começa, porque não existe aquela confiança, por isso existe aquela questão né, por isso que houve essa divisão. Essa divisão só aconteceu por está razão, pela pessoa não confiar, achar que a gente vive melhor. Então esse outro grupo que ficou comigo aqui é diferente, existe uma confiança, mas aquele grupo de antigamente era uma desconfiança. Se visse um carro lá, o carro do Pinduca, é porque era puxa saco, há o carro que não sei de quem, era porque era puxa saco. Então é nesse sentido que eu observo o que que é liderar, Cacique ele é um nome que eu vejo assim de uma forma simbólica, agora não adianta você ser cacique e muitas vezes não ser generoso, cacique tem que ser muito generoso embora que a pessoa não goste de como você fala, mas você tem que ser generoso, tem que tratar todo mundo igual, eu vejo dessa forma. E hoje eu estou tentando passar de alguma forma, que os pais comecem a tomar responsabilidade, então isso é muita conversa se não amanhã ou depois ele passa por cima de você mesmo, ai você deixa na mão do cacique e pensa que é ele que tem a responsabilidade, o professor também tem responsabilidade, então

hoje eu tenho esse grupo aqui, diferente né. Por isso eu falo que o outro cacique ele está envolvido e por isso ele não ficou, mas se ele tivesse que nem eles, eles ficaram porque estavam conosco mesmo, até o final. Então, ser cacique, eu observo que tem muitos que não tem esse pensamento assim, porque eu aprendi, apesar da desconfiança toda eu aprendi muito, com meu irmão, com meu pai, aprendi muito o que que é ser generoso. As vezes as pessoas te criticam por trás e você tem que ajudar assim mesmo. Ai a pessoa lhe traiu mas você tem que ajudar como eu tô ajudando o Lopré. Fomos nós que pagamos quinze mil para poder fazer a aldeia dele, aceitei o Ricardo aqui, mesmo com tudo que eles fizeram aceitei de novo, levaram todo os nosso dinheiro mas aceitei de novo, tentei ajudar, então eu acredito que, Kriamenti separou do Parkatêjê, nós ajudamos a Katia, é o Akrânti foi nós o Kyikatêjê, porque, eles estavam vivendo sós, não tinham nada, hoje ela canta de galo, é minha sobrinha, canta de galo assim achando que ela tem tudo, ela não agradece primeiramente a deus e esse povo daqui, porque quem tinha convênio, só nós e o Parkatêjê. Ai todo ano termina o prazo, tem que fazer de novo a planilha para apresentar o ano seguinte né, ai quando foi para fazer a proposta, nós e os Parkatêjê, fizemos a proposta, ai nós fomos para negociar, e a Vale achava que nós iam negociar, mesmo o capitão não concordando mas nós fizemos junto, o capitão lá e eu aqui só liderando né, e o que eu falei pro pessoal, falei, olha nós não vamos assinar o termo de compromisso se eles não assinarem com o Payarê também. E o pessoal falou porque e eu falei, ó porque se entrar na justiça contra vocês vai entrar contra recurso de vocês e se nós se unir aqui para ele pegar outro recurso, para não mexer no de vocês, como eu fiz, eu não mexi com vocês. E assim aceitaram ai nós recuamos, Parkatêjê recuou também. Falamos para a Vale, se vocês não assinarem vocês tiram a ferrovia e nós não temos mais termo de compromisso, nós não temos mais o convenio. E eles perguntaram porque isso e que iam consultar a diretoria e ai ligaram para lá na mesma hora. Então nós saímos, olha nós estamos indo embora, Parkatêjê e Kyikatêjê tão indo embora. Ai vocês ficam ai esperando a resposta. Nós só vamos assinar com vocês Vale se vocês assinarem com eles. Se não assinar não tem conversa, nós já estamos indo. E viemos embora para cá, quando foi no outro dia ligaram, vamos sentar para conversar, já vamos acertar com eles e tal, vamos para o ministério público fazer o termo de compromisso. Ai forma assinar o termo de compromisso com a Kátia, com o Payarê, não era nem a Katia ainda, com Payarê. Ai foi quando a gente

conquistou, e é isso que eu tô pensando agora, já tava conversando com um amigo meu, falou, rapaz não se mete mais nisso, ficar juntando todo mundo, aí vem o pessoal e te trai, mas não é isso que eu tô pensando, eu tô pensando daqui a cem, trezentos anos, porque a minha briga não é o meu pessoal, a minha briga é com a Vale do Rio Doce e a Eletronorte. A Eletronorte quer que nós paguemos a energia de novo, nós nunca pagamos energia, quem paga é a Eletronorte que paga para a Celpa e a Celpa se vira para lá. Nós não pagamos mas eles querem fazer nós pagarmos, e eu não vou pagar, então essa ideia de reunir os caciques para tentar mostrar para eles nossa força. De criar um conselho de caciques mas sem essas divisões de ter presidente, vice e tal. Então eu tento montar uma forma para que não tenha esse negócio de ciúme, porque eles são muito ciumentos. Os Gavião são muito ciumentos nessa questão. Não eles mas as pessoas que assessoram eles que põe na cabeça; pô esse cara está querendo dominar, e é esse o pensamento. E é por isso que nós perdemos muito aqui. Então nós estamos pensando dessa forma e vamos ver se lá para terça feira nós vamos realizar. Ai nessa reunião eu quero chamar o procurador né porque ele se prontificou, que é o Dr. Patric e o Ubiratã disse que vem, já falaram que o Ubiratã vem também, na realidade esse aí é cria do Ubiratã Gazeta, que é o procurador da república, ele tinha dado essa ideia também. Ele falou em comitê gestor.

_Qual a influencia do mundo branco na vida do indígena e quais as alternativas para se combater por exemplo a sedução da publicidade em prol do consumo que nos é dirigida diariamente pela televisão?

Eu acho que a introdução né das atitudes de alguns brancos, não pode também condenar né, é ter essa visão de querer também, por exemplo, quando algum branco chega em alguma liderança, em algum cacique, por exemplo, hoje nós estamos vendo os Parkatêjê né, eles se sentem como se fossem os donos de tudo, donos da terra, donos de tudo e já foram até em Brasília e no Rio de Janeiro reunir com a Vale do Rio Doce. Agora com que ideia eles estão querendo fazer isso, para tentar sobrepor ao poder dos outros né, dos outros caciques e lideranças, então isso eu chamo assim de divisão pequena, eles não tem uma visão de futuro, e tem alguns brancos que também por trás ou então por assessoramento que querem ganhar por trás disso. E depois vocês tem que ser

mais, tem que ser mais, mas malmente eles não estão preparados espiritualmente para dizer poxa os caras estão me levando por esse caminho para me tentar manipular. E amanhã ou depois eu vou estar vendendo minha própria mãe que é a terra para os branco, sendo que eu em vez de defender esse pessoal que me deram essa auto confiança para representar, eu tô levando e entregando, eu tô colocando a minha mãe exposto a tudo, eu tô negociando a minha mãe que no caso é a terra, botando ela a disposição porque se hoje nós temos o que nós temos, é por causa da terra que nós temos aqui, que é preservada, né. Então é nesse sentido que eu olho né, essa questão da visão que tem de fora para dentro. Porque que eu tenho essa visão, quando eu fui, esse mandato né de vereador, eu também levei isso como um aprendizado, eu não fui lá simplesmente ser um vereador, eu fui observar de fora para dentro, porque uma hora eu tava lá outra hora eu tava aqui, uma hora era vereador outra hora era cacique. Ai você imagina, o cacique mandando documento para o vereador e o vereador era o próprio Zeca para poder articular a comunidade, então eu fui observando essas duas coisas, tentando separar né. Mas nenhum momento a forma de ser vereador ela me colocou imune a minha representação como Gavião, como cacique, ela em nenhum momento me engessou ali, há eu sou, só basta eu estar numa mesa, eu estou nessa mesa eu sou vereador, tô para cá eu sou o cacique, era nesse sentido que eu observo que em nenhum momento ela me colocou imune. Há porque tal, Zeca agora você não pode falar isso não, tu é vereador, tu não tem que defender, tu não tem que apoiar as aldeias, tu tem que estar do nosso lado, tem que estar do lado do prefeito, entendeu? É o que alguns vereadores fazem, tentar vir aqui e dizer, nós vamos resolver e só vai levando no banho maria né, ai depois não resolve nada. Ai quando o carro é apreendido na prefeitura, ai o pessoal fica dizendo que os índios não tem paciência, só quer trazer problema, mas eles não olham a promessa que eles fizeram, e para tentar livrar o nome de alguém que é o prefeito. Então é nesse sentido que eu olho que muitos caciques e lideranças se perderam por causa desta questão, porque o que que eu observo, eu tenho amigos que quando estão na frente de todo mundo assim para brigar contra Sesai (Secretaria Especial de saúde Indígena), contra Ministério Público, contra todo mundo, é a maior falação assim com segurança, mas na hora que tem uma oferta eles viram contra. Ai em outra reunião que você vai, porque que o cara está caladinho, não falou mais nada, alguma coisa está estranha. Então esse tipo de liderança que eu acho assim da mente fraca né, eles

se perderam. Porque que eu estou falando isso? Eu acho que foi em 86, 89 por ai, quando nós estávamos juntos com os Parkatêjê, fecharam a ferrovia para pedir um aumento para cem mil na época, fecharam, gravaram, o pessoal da liberal veio ai, Jornal nacional, foi uma grande repercussão e a Vale veio e tava com liderança né, Krôhokrenhum tava lá com eles, e a Vale veio para me ofertar. Quanto tu quer para tirar o pessoal da ferrovia, eu era o bargueiro do capitão, eu falei como assim? Não, você precisa viver melhor, querendo me comprar individualmente, então se eu fosse, como todo mundo as vezes pensa de mim, um cara sacana né, como até hoje falam, o Zeca tem fazenda, o Zeca tem isso que não sei o que, se eu fosse esse tipo de pessoa, hoje talvez não era nem vivo não sei, porque antigamente as coisas não eram assim, então deus não deixou isso acontecer, então é nesse sentido que eu falo de algumas lideranças. As vezes um chega aqui, que nem tava meu pessoal aqui, chega um e fala né, ah é isso é aquilo, mas dá uma coisa para ele, num instante ele aquieta, ai não vai brigar mais, não vai falar mais, então esse tipo de liderança é que está sendo constituída agora, assim eu vejo nas outras aldeias, quando um quer levantar, então eu te dou uma coisa aqui para ficar quieto. Esse tipo de liderança não pode acontecer porque o que está em jogo não é isso, é a vida e o futuro do nosso povo daqui para a frente Por que eu tenho a, ontem já me deram informação, Parkatêjê foi negociar, foi conversar com a Vale lá no Rio de Janeiro, o chefe mesmo não, o que que eles foram conversar, e o que que está por trás disso? Então é nesse sentido que eu falo que as pessoas estão se vendendo para se dar bem, mas não sabem que futuramente nós vamos ficar praticamente sem nada, porque nós estamos dando o direito para a Vale do Rio Doce. Hoje nós estamos na briga com a Vale na justiça, mas eu não estou brigando por causa do dinheiro, estou brigando por causa do convênio, porque para a Vale do Rio Doce não existe mais convênio, só tem termo de compromisso. Só isso, de cinco anos, cinco anos acabou se puder renovar renova se não puder... Já me informaram que a Vale está fazendo de tudo para fazer um projeto, replantar de novo a ferrovia, e entregar e tirar a ferrovia porque não da mais. Será que a Vale tá pensando, rapaz, amanhã ou depois vai ter mais aldeias, vai aparecer outra aldeia e esse pessoal vai querer só o dinheiro e tal e ai nós não vamos aguentar, tá virando moda. Será? A outra questão é a dívida da justiça, eles estão brigando na justiça, Kiunriré e Parkatêjê. Ai o Katê manda que o ministério público federal vem fazer um estudo sobre a questão indígena, os Kiunriré, vai ter um estudo dos Kiunriré,

só que esse estudo, eles malmente sabem que pode acontecer o seguinte, tá bom nós vamos fazer o estudo, mas como é que está sendo investido o recurso aqui dentro? Vão dizer, oh o dinheiro está dando problema, o dinheiro está dando divisão, o dinheiro está fazendo isso, e a Vale vai, vai ser um prato cheio para a Vale, tá vendo não dá para nós investir na aldeia, que eles não fazem, não investem, só estão brigando, então a tendência é cortar mesmo, entendeu? Então voltar para a Funai como era antes.

_Cada uma das aldeias recebem recebem recursos como as três etnias?

Não da Vale né, eles dividem, estão na justiça, brigou, saiu e entra na justiça contra a própria aldeia. Ai se é cem, fica cinquenta para cada. Eles pensam que estão ganhando alguma coisa e não estão ganhando. Porque se você luta com a Vale para pegar cem mil, ai você divide e ainda tem mais, os que entram na justiça que são branco né, para onde vai este dinheiro? Então são essas coisas que me preocupam e é isso que eu quero fazer esses caciques entenderem, tem que começar a observar o que nós precisamos fazer, uma cooperativa de futuro, um investimento maior para que nós tenhamos uma segurança alimentar futuramente. Aqui nós passamos oito meses sem nada, quando a Vale cortou o recurso por causa do Parkatêjê não por causa de nós, a Vale nos enganou né, ela disse que se nós não fossemos para a ferrovia ela não ia cortar nosso convênio, pois ela cortou de todo mundo. Então não pensa o Cuia, como ele já foi lá para o Rio de Janeiro conversar com o chefe da Vale, que eu não vou descobrir o que que está acontecendo. Mas assim, é esse tipo de liderança que a gente quer trabalhar daqui para frente porque não é fácil, não é como antigamente. Antigamente o nosso pessoal não tinha que se preocupar com reunião, de ir para a faculdade, de receber o prefeito, receber o Ministério Público, receber a Vale a Funai e a Eletronorte, não tinha que se preocupar com isso. É por isso que hoje o pessoal fala assim, porque que o pessoal estão perdendo a cultura, hoje nós temos que buscar, porque é nós que estamos perdendo e como é que nós vamos superar isso? Nós temos que fazer de alguma forma, alguma forma de tentar fortalecer ou resgatar. Então são vários tipos de liderança que tem pensamento diferente né, o pensamento muitas vezes é só poder, quer ter poder, só isso. Mas assim, vamos sentar, vamos pensar todo mundo, já estamos divididos mesmo, agora vamos pensar no futuro da nossa terra e dos nossos filhos. Que ainda bem

que nunca aconteceu assim uma coisa grave entre nós, mas ninguém sabe né, o que pode acontecer daqui para frente.

Então essa questão da televisão, ela sim envolve muito mesmo, os novos, mas eu não vou chegar e falar, o novo é isso, o novo é aquilo, e eu estou fazendo o que? Nós temos que fazer alguma coisa, e é por isso que eu falo, antes a visão era muito de que as lideranças ou cacique ou professor que tem que resolver, ou pastor, mas e a família, qual a cultura nossa? Acho que a nossa aldeia é a única que trabalha com comunidade, é a nossa aldeia, porque a distribuição é por igual, não tem esse negócio de sou mais, sou menos, sou maior.

_As outras são assim?

_Bom eu só vejo reclamação. Tem uns que estão se afundando com agiotas e quase nós entrávamos também. Nós pedimos dinheiro emprestado ao agiota porque nós passamos oito meses, quase nós entrávamos.

_Mas o que eles vão dar ao agiota se eles não puderem pagar? Não é a terra. Não pode ser não é?

Ai que você entrou numa questão. Será que é a vida? Entendeu. Então são estas coisas que são a pauta da reunião que eu quero fazer com esses oito ou dez ou todos os caciques. Eu não quero puxar para mim, eu quero tentar fazer nós começarmos a entender, e tem mais, por ter essa divisão, hoje nós não temos um portão de entrada, por que você vê, tem Jacundá, Teixeira. Eu acharia que era um portão de entrada, antes de entrar na terra de Mãe Maria tem de saber, o que que eu vou fazer, quanto tempo eu vou passar, para poder entrar. As vezes a pessoa entra, ai briga, eu estou falando do branco né, briga com uma aldeia aqui e já pula para outra aldeia, entra na justiça com a aldeia aqui e já está na outra aldeia e assim vai. Então são esses tipos de coisas que me preocupam muito assim, estou tentando né, vou tentar de novo com os caciques, se não quiser, então tá bom, cada um se vira como pode.

_Sobre o que a cultura do branco pode aprender com a cultura sócio-espacial de vida em comunidade da cultura indígena. (1:30:20)

É meio difícil falar, de como fazer essa mudança para a melhoria, e é essa a minha preocupação né, são dois pontos importantes. Mas o que que eu penso em

relação, tentando falar um pouco do meu pessoal e depois chagar lá na cidade. Primeiro existe o preconceito né, preconceito muito grande com os povos indígenas, eu estava vendo aqui o pessoal postando, é... (procurando no celular...) é essa visão que as pessoas tem dos indígenas (postagem comparando indígenas do Pará, especificamente os Gaviões que recebem royalties da Vale e da Eletronorte em relação a outros povos indígenas que não recebem o recurso. Os gaviões como ricos, com carros e os outros como pobres, andando a pé). Como indígenas, nós em alguma parte conseguimos avançar, vou falar porque ele tem peso e nós conseguimos avançar que foi na parte esportiva, o Gavião Kyikatêjê futebol clube. Ele serviu como quebra mesma desse pensamento negativo de alguns brancos como estamos falando aqui, entendeu, eu nunca aproveitei por exemplo de levar na camisa do time esse tipo de protesto, porque não é esse meu objetivo. O primeiro objetivo é nós alicerçar, porque eu tenho certeza que um dia, esse aqui, aquele ali, né, outros meninos que despontarem, ai sim eles vão servir como protesto de forma normal. Mas ele vai estar processando, se é um indígena, nós somos capazes de fazer mudar esse pensamento da diferença, nós somos diferentes mas nós, que nem a palavra do Raonin né. Raonin diz assim quando ele foi ser porta bandeira lá da Imperatriz, mas a palavra dele é o seguinte; o ar que eu respiro é o mesmo que tu respira, se tu sofre eu também sofro, por isso que Cararaú está pedindo socorro, porque o ar que nós tá respirando lá vocês estão respirando aqui também, então porque que não há uma preservação. Então eu achei essa palavra muito linda, foi muito bem colocada. Então hoje nós, especificamente falando de Gavião, a ideia é que futuramente, o Gavião, o Xikrin, eles só vão conseguir sobreviver a partir que todos tiverem formado também mas que eles tenham um faculdade própria, uma faculdade aonde eles possam dizer assim como é lá fora do Brasil que é país do 1º mundo pra lá. Quando os médicos vão se formar eles vão para onde? Os médicos quando eles vem, aqueles médicos dos mais médicos eles vieram de onde? (perguntando ao Pinduca, uma das lideranças da aldeia que estuda medicina em Belém) _ Cuba! Cuba né, então você vê como é que funciona, se o Brasil é um país rico mas ele depende dos outros para fazer um projeto funcionar, porque? Por que o brasil está muito na questão do capitalismo não é, somente nisso, então é essa ideia de tentar juntar esses conhecimentos. Então o que eu penso em relação a isso? Nós vamos só quebrar esse pensamento de achar que o índio, como está falando aqui, um com caminhonete, o outro pintado, essas

coisas, nós só vamos quebrar isso, que não é esse nosso objetivo de quebrar, nós queremos simplesmente mostrar a nossa capacidade, da igualdade, porque que o pessoal fala do mundo globalizado, eles falam do mundo globalizado mas não é na verdade, é um querendo viver bem, para você ver a sacanagem que é na politica ai né, o Temer, os deputados né. Quando eu ligo a televisão é só ouvindo isso né, a sacanagem. Nós indígenas para ser reconhecido vai ser através disso, através do esporte, através da nossa cultura, através da apresentação, já falei muito pro Castanha, nós temos que fazer esses jogos indígenas, jogos mundiais, jogos nacionais, para fazer valer. Nós estamos só colocando nosso pessoal para brincar e volta e não tem resultado nenhum, nós temos que fazer uma coisa mais séria para que as pessoas comecem a respeitar. A vai? Tá. O que as pessoas querem fazer com o Gavião Kyikatêjê hoje, essa para contar um pouco da história. Tem uma equipe que vai assessorar o Gavião Kyikatêjê futebol clube mas tão pensando assim, eu mostrei para eles o vídeo da Fifa né, onde eles gravaram os meninos, e eles pegaram isso para o marketing do Gavião, mas o que que eles querem, eles querem trazer de fora para cá. Eles não querem pegar primeiramente aqui no Pará, querem pegar no Brasil, tudo bem, mas pegar de fora para dentro, porque daqui de dentro eles nunca valorizam a questão indígena. Eles não valorizam. Sempre vão ver que os gaviões não precisam, eles tem o convênio com a Vale, eles pensam assim, acham que nós não precisamos do patrocínio para o clube. Então eles estão com esse projeto do Gavião, tentar fazer porque a partir do momento que começar a andar, aparecer a Nike, aparecer a Adidas né, se vão ser estes que vão patrocinar, com certeza muitos empresários daqui, eles vão dizer, nós queremos patrocinar, nós queremos também fazer parte. Ai você imagina nós temos a universidade, onde nós estamos discutindo a questão cultural, trabalhando a medicina, trabalhando a cultura né, numa faculdade Gavião. Faculdade Gavião porque não pode ser somente Kyikatêjê ou Parkatêjê, tem que ser Gavião, eu tenho certeza que muitos vão vir e falar, nós queremos fazer parte desse processo. Ai as pessoas vão ter uma outra visão de futuro. Sendo assim, não precisa de nós ir lá falar, eles vão começar a observar. A floresta, esse aqui o pulmão de Bom Jesus e de Marabá, ai quando começar a entender isso, e primeiramente quem tem que entender isso somos nós, os caciques e os indígenas, nós temos que entender isso, entender a importância da nossa terra da nossa vida. O capitão se foi, então agora nós vamos fazer isso, porque nem chorar, nem respeito mais com relação ao luto está

tendo como era antigamente. O capitão morreu e parece que não foi nem dois meses né e o pessoal foi fazer a festa, maratona, mas porque, para mostrar para as outras aldeias que eles são bons, acho que é aquele ciúmes não sei o que é. Mas pularam por cima de um luto de um grande líder deles que eles falavam que era o grande líder deles, e não respeitaram, então, como é que fica o nosso povo daqui para a frente? Vai chegar um tempo que vai estar que nem branco. Um está chorando e o outro está tocando o som ali, não está nem ai. Está chorando lá porque morreu o parente mas tá ai que nem lá na rua (cidade), o pessoal vê um morto, um drogado ou um assassinado, o pessoal passa e só olha assim e vai embora.

_Essa negociação que está ocorrendo no Rio tem a ver com a morte do capitão? Com o fato dele não estar mais presente?

Sim, tinha o capitão e eles acham que estão ganhando com isso. Eles estão correndo atrás, porque o que eu quero fazer com os oito caciques, ou dez caciques, é fazer com que eles venham para cá, eles tem que vir aqui, nós não temos que correr atrás deles, quem é interessado são eles, eles que passam ai todo dia né, a Vale e a Eletronorte. Então é importante essa discussão, é que eu falei para o professor, rapaz nós precisamos unir com a universidade para trabalhar o Gavião, urgente, o Gavião carece desse apoio, independente da faculdade lá, mas ele precisa, porque nós não temos nenhum plano de vida, nem um plano estratégico para o futuro daqui a cem, duzentos anos. Nós não temos, amanhã nós vamos dormir... .

_... É, se de alguma forma for cortada essa verba que entra, como vai ser a sobrevivência das aldeias?

É, essa é a minha preocupação, porque nós já passamos oito meses aqui sem a verba e para mim serviu como uma faculdade. Por exemplo a limpeza (projeto de exploração de uma área de lagoas para criação de peixes e turismo), a limpeza vai ser o ponto, lá nós vamos fazer essa casa flutuante né, no próprio lago. Porque tem um hotel ali, Vale do Tocantins, o dono né, agente passou a ter amizade e estava conversando comigo; Oh se tú implantar esse tipo de turismo, que eu quero chamar de ecoaldeia, os folders podem ficar aqui, porque aqui tem muito estrangeiro que vem para passear, eles querem ir para um lugar assim e ai

com vocês fecham logo um pacote com o hotel e assim eles já vão diretamente para a tua aldeia fazer trilha né.

_Pois é a experiência de ir andar na mata para cortar tora para a corrida, o passar pelos igarapés, o encontro com enormes castanheiras, participar dos rituais e da pescaria é muito interessante para os visitantes brancos não acostumados a isso. E por que não fazer parceria de troca com as escolas do branco para que as crianças brancas possam experimentar um pouco da experiência da criança indígena, dos rituais como o *Pemp*, que são rituais de passagem mas também de convivência, de consciência coletiva e de reação por exemplo ao hábito de se ficar muito tempo do dia assistindo a TV ou navegando por redes sociais no celular.

É, se você for perceber essa questão nossa, ah! vai acabar o Gavião, e você vê o Penta, o Penta é novo, faz flecha, arco, sabe fazer a tora, o Ligdo sabe fazer cesto né?, que é para carregar o bebê, hoje eles não usam mais porque é usado o carrinho. Então assim, está vivo ainda, e é o que eu estava falando para o professor lá da universidade que queria um coordenador que pudesse direcionar isso. Eu preciso disso, eu pensei que a Estação Amazônica ia ser dessa forma e não foi. Agora nós estamos passados no alho como diz o pessoal, eu preciso de uma pessoa que vai ser meu porta voz. Dá ou não dá, de que forma vai ajudar mesmo.

_Sobre a importância dada ao futebol e o respeito às lideranças no cumprimento dos horários e o não cumprimento dos horários na universidade por exemplo.

Meu sobrinho que observa, o Madson, ele estava falando isso, tio quando o sr. não está não vem ninguém, então isso é uma coisa importante que precisa ser trabalhada, eu tenho que me aproximar mais dos estudantes. A conquista desse respeito é tentar observar de forma igualitária e fazer valer quem ela é e quem ele é. Eu por exemplo se tiver que capinar o passeio a gente vai junto, se é para a festa vou estar junto, se é na hora de almoçar, eles almoçam primeiro, eu almoço segundo, sempre fiz assim, se tá na fila pode dar para o pessoal, depois eu pego. Então eu vejo dessa forma, talvez assim que foi essa conquista de respeito e antigamente era muito complicado porque os caciques tinham uma visão muito diferente, se vocês correr tora eu libero a bola, se vocês forem fazer não sei o que

eu libero a bola. Era assim que o capitão trabalhava e os outros caciques queriam seguir o mesmo caminho, e eu falei, não da certo, a vida não é mais assim, tem que existir o respeito, o nosso pessoal tem que ter a essência de Gavião, tem que ter a essência da sua cultura também. Não basta somente eu dizer, olha vai lá correr tora se eu não vou. A presença da gente ela é muito importante, o pessoal me cobra, mas você não está lá no meio, é importante, se eu me envolvo mais eles observam isso, porque não é somente a tua presença, nós também temos indo aqui o Junuré, Tekute e o Totoku, que gostam de ver eles brincando, então é bom quando eles veem eles presentes, flui com alegria, o pessoal peida aqui outro peida lá e eles brincam dessa forma. Então nós somos assim, a sua presença motiva. Olha aqui tem a Rosilena doida para vir embora, é a presença da família que ela quer, somente isso. Espero que a família realmente cuide disso. A minha mãe, saiu daqui e foi lá para a aldeia vermelha, é o jeito deles, lá tem a Koieti e elas vão conversar na língua, aqui fica ela ouvindo a funcionaria conversar e lá elas vão conversar e fofocar do jeito delas lá. Então é nesse sentido que eu falo que a questão indígena ela é diferente, é desconfiado, eu lembro que a Funai na época, eu aprendi na Funai, uma vez eles trouxeram parece que era uma enfermeira, ai foi eu fazer a entrevista, Marly parece o nome dela. Ai o pessoal lá falou assim, olha você não pode falar tudo na frente do índio, você não pode confiar no índio, porque o que você falar aqui, passa um e vai falando passando de um para o outro e ai começa a comentar, então você não tem que se envolver com isso. Se envolver um dia é descoberto e era assim.

_Procurando voltar bem no tempo, antes dessa atual relação com os brancos, o senhor tem ideia de como era a relação do cacique com a comunidade? Era assim essa relação de troca como o sr. falou; libera a bola se correr tora, se não correr não libera.

É antigamente, pela história que a gente escuta das nossas mães, o nosso pessoal, por exemplo qual era a atividade deles, ser um bom caçador, bom subidor em um pé de castanheira para tirar castanha nova, ser bom cantor, ser um bom fazedor de arco e flecha, ser um bom corredor de tora. Então uma família, os pais né, eles ficavam orgulhosos de ver o pessoal falar do filho deles, tinham orgulho deles. É que o filho é bom e tal, então o pai sentia se orgulhoso, então quando o cacique ia para o pátio né, assim na história da minha mãe, então

na hora que ele está indo para o pátio os mais velhos já vão e os novos também. Por que essa era a essência, era que nem o futebol, o futebol o brasileiro é assim, quando vê já vai, e o nosso é a tora né. Então essa era a alegria do nosso pessoal, e os casamentos eram de acordo com essa visão. Oh fulano eu quero que tu casa com ele, para cuidar dele, mas não em troca, mas valorizando quem ele é. E assim eles foram fazendo, fazendo, e eu percebo pela história que essa ai era a essência do Gavião. É o jeito de ser guerreiro, é como você observa o Guarani, o Guarani não tem a mesma garra, a mesma coisa, é diferente, não sei se é pelo tamanho, não sei o que é que é, mas já o Gavião tem esse lado mais espontâneo como eu falei, de querer na hora, e se fazer vai fazer mesmo. Então o que se percebe historicamente do nosso povo é nesse sentido, que as pessoas olham assim, eu quero né que meu filho seja hoje um universitário, eu quero que ele se forme como médico, como advogado e quem sabe até chegar a ser juiz, eu pretendo, então era assim que o nosso pessoal também queria, e hoje a minha mãe oh, até hoje ela briga comigo. Eu acordo nove horas e mesmo assim eu sendo cacique ela vem brigar comigo. Rapaz você dormiu até essa hora, que não sei o que, a doença vai passar aqui, vai ser transmitida a todos nós, olha a doença, você tem que acordar cedo se não você pega e tal, o sol está saindo. Então é nesse sentido, é muito imediato, Quando era novo a janela faltava quebrar, o pessoal acostuma, fala assim o fulano foi buscar uma tora, então eles vão te chamar, vão te chamar. Aqui tem o Oscar e o Danilo, os dois bons de futebol, nós estamos mandando buscar eles lá do Maranhão, mas é essa a essência do Gavião, saber quem é quem no fritar dos ovos né. Então o nosso povo hoje, eles vêm dessa forma. O Pento, foi batizado o nome e não sei se o pessoal chama ele assim. A mãe dele batizou ele, porque, porque foi o único que fez as toras, parece que foram duas toras. Ai a mãe dele batizou ele lá, falando a língua, a partir de hoje vai chamar Pento, chama da forma que ele fez a tora né, foi o único que fez a tora, ficou bonita e então eu quero que te chamam dessa forma e o nome dele é esse, ela falando no meio de todo mundo. Então ela batizou ele e hoje ele é oficialmente o fazedor de tora mesmo. Então no decorrer do tempo o capitão veio criando essa outra imagem, a de cobrar, de cobrar em troca. Mas porque, porque ele começou primeiro a mexer com a cor do branco, era festa, era festa de aniversário, era natal, ano novo, carnaval, festa junina, ele puxava, ele fazia a frente e o pessoal ia junto, até bebida, até os velhos estavam bebendo também, depois eles pararam, fumar cigarro do mesmo jeito. Então

depois ele acordou e viu que não era assim. Falou, eu estou levando o meu povo para se acabar, que era o Parkatêjê, está se acabando, porque, ai foi quando ele puxou os Kyikatêjê para levantar de novo. Porque a nossa cultura é que nem o esporte hoje, o futebol, é uma briga amistosa mas cada um brigando pelo seu espaço, para mostrar quem é bom. Então sempre foi assim e por isso que os pais sempre brigaram, rapaz tu tem que, tu não tem que sentar nessas cadeiras aqui, o novo não podia sentar, não tu não senta ai, ai sentou uma mulher, as vezes uma mulher de bode sentou ai, uma mulher doente, um homem também né, comeu a mulher dele e sentou aqui e você vai sentar no mesmo lugar, você vai ficar pesado. Assim que os velhos brigavam, hoje já não falam mais porque cansaram eu acho, mas sempre foi assim. Ah tu almoça e não pode beber agua na hora, deixa passar uns vinte minutos para não ficar inchado né, era assim. É a ciência dele, quando ia banhar eles batiam no braço, na barriga, era assim que eles iam preparando o jovem né. Então eu acredito que o capitão tentou mudar isso, e conseguiu na realidade. Ai quando era nós aqui, isso aqui era uma briga quando era outro cacique. E não era ele, eles sempre botaram na cabeça dele, não tu tem que fazer assim, tem que fazer que nem o capitão faz, capitão proíbe isso, capitão faz o que não sei o que. Ai eu sempre explicava para ele, como eu era o assessor dele, falava assim, o senhor não faz isso, faz diferente, aqui é nossa aldeia, você não tem que estar ligado ao Parkatêjê, aqui é nós, aqui é o senhor que determina, se ele fizer uma coisa você tem de fazer também não, deixa para lá. Porque as vezes as pessoas fazem para querer mostrar para nós, mas não estamos aqui para isso, nós queremos fazer aqui do nosso jeito. Nós estamos com a brincadeira do peixe né, já vieram me pressionar aqui, não vai ter, não vai ter, e eu falei, aqui somos nós. Festa nós fazemos, eu não estou fazendo festa para ninguém, é a minha aldeia, se nós vamos correr domingo, ou segunda, ou terça feira, nós é que vamos dizer, mas nós vamos fazer. E é nesse sentido que vinha acontecendo e que não é mais assim, por exemplo a festa né. Na festa vinham os velhos brigar com os novos assim, não é assim que faz não, é desse jeito. E eu ficava observando, não é por ai, não é mais assim. Antigamente o pessoal não precisava mandar, era obrigação mesmo, ele tinha que ser corredor, ele tinha que ser alguma coisa. Mas o pai botava, as vezes o pai ia banhar de madrugada, levava o filho para banhar também, porque, porque queria que ele crescesse logo, pegar lá o corpo para poder correr tora, poder caçar para ele, poder trabalhar e defender, porque antigamente eles se preparavam para a guerra né. E produzia

muito menino mesmo, se preparando. Agora nós somos mais então nós vamos fazer o que a gente achar melhor, era assim né, brigando pelo seu espaço. Então essas conquistas que o nosso pessoal tem é nesse sentido né. É com esse pensamento, não de troca, eles tem que sentir a essência do Gavião. O que que é Gavião, porque Gavião, tudo bem que quem deu o nome de Gavião foi o branco por causa da pena né. Mas é a essência. Combinou né, pegou bem mesmo Gavião, porque a pena era grande né que colocavam na lança, e ai pegaram e colocaram o nome de Gavião. Os Parkatêjê não gostam que chamam de Gavião, querem que chama de Parkatêjê, porque nós pegamos primeiro o nome Gavião e eles acham que nós estamos dominando, e não é, o Gavião é o nome do povo, povo Gavião. Parkatêjê é o nome da comunidade.

_Ainda tem uma rixa muito grande com os Parkatêjê não é?

É, por exemplo agora, eles foram primeiro para Brasília e depois para o Rio conversar com a Vale. O que que eles fizeram com os Akrânti, o meu irmão sempre ficava com briga né, como nós estamos hoje. A Eletronorte em vez de negociar com ele veio negociar com o Krôhôkrenhum (capitão). Ai eles pagaram cinquenta milhões de cruzeiros, e eles gastaram todo. E ai quando o Padea foi abrir o olho já era tarde. Ai nós tivemos que brigar de novo e ai nós conseguimos agora, depois de trinta e poucos anos, conseguimos agora a sentença para comprar uma terra aqui. Vai ver se este mês ou o outro mês tem o resultado. Mas não conseguimos o recurso, gastaram tudo, os Parkatêjê gastaram tudo. Então eles estão indo para lá, e eu imagino pelos assessores que eles tem, eles estão negociando alguma coisa para dizer nós que mandamos. Por que tem gente sacana, são meus cunhados mas eles são sacanas, moraram na cidade e conhecem a malícia, sabem né, eles que fizeram a divisão aqui, mas só que eles vão cair do cavalo, porque eu quero só um papelzinho só para mim fazer a denuncia, porque nós temos prova né, já foi a primeira vez com a Eletronorte que fizeram, fizeram com os Kyikatêjê. Porque os Kyikatêjê também mandaram recurso, porque foi indenizado, a Cinelândia era onde era a Aldeia dos Kyikatêjê, e ai com a invasão dos fazendeiros e dos madeireiros trouxeram eles para cá, sei que pagaram a indenização, deram um carrinho né que era um Toyota e o recurso, só que não registraram. Eu nunca cobreí, mas se eles brincaram demais e o filho do cacique for lá querer se mostrar eu vou entrar com processo por

danos morais coletivos. Tudo bem que passou o período mas nós estamos na terra ainda. Vai ter uma briga boa ai.



Figura 78: O Cacique Zeca Gavião no Seminário Internacional Terra Comum, propriedade coletiva e outras espacialidades, em maio de 2018. Foto do autor, 2018. Veja vídeo da expectativa de Zeca Gavião sobre sua participação no seminário <https://www.youtube.com/watch?v=SvauWzc23mE> (Terra Comum, 2018), vídeo da palestra em <https://www.youtube.com/watch?v=EI5xCdihL5E> (Terra Comum, 2018), e vídeo da saudação indígena no seminário Terra Comum, com cântico e dança <http://youtu.be/XpaQfCBISic> (Terra Comum, 2018).

Em Abril de 2018 o Cacique Zeca Gavião foi convidado a participar do Seminário Internacional Terra Comum, Propriedade Coletiva e outras Espacialidades, em Belo Horizonte. Zeca foi um dos palestrantes e participou das oficinas práticas de discussão de ideias. Segundo ele, ter participado do seminário foi uma grande oportunidade para divulgar sua cultura e a luta de seu povo por reconhecimento e respeito. Sua participação, assim como a dos demais palestrantes, foi muito significativa e trouxe a perspectiva dos indígenas para a pauta da discussão sobre terra e convivência comum. No sentido contrário Zeca manifestou o quanto foi importante participar e ter a oportunidade de tomar conhecimento das diferentes lutas por um espaço digno de vivência. Zeca iniciou o curso de graduação em direito em 2017, logo após o depoimento acima.

4.3 Práticas artísticas de resistência intercultural e política: o caminho sócio-espacial da arte e sua leitura nos Kyikatêjê

Desde os primórdios da história da arte foi dada à representação plástica figurativa o papel de protagonista, e à expressão plástica de formas abstratas o papel de coadjuvante. A sociedade ocidental valorizou historicamente o talento criativo dos artistas, das diferentes épocas e dos diferentes estilos vinculando-os à capacidade inventiva em relação ao avanço do desenvolvimento de diferentes técnicas que aproximassem os homens da realidade visual da natureza.

O ápice desse processo se deu com o desenvolvimento da técnica de representação da perspectiva, que na Renascença propiciou imagens quase que fotográficas de cenas, que ora tinham o intuito ficcional, como em cenas que representavam os mitos gregos ou em cenas de cunho religioso ligadas ao cristianismo, e ora o intuito documental quando passam a representar cenas do cotidiano das sociedades.

Entre diferentes causas que deram início a uma importante quebra de paradigma em termos de valorização da capacidade criativa relacionada à produção artística nas artes visuais, o advento do desenvolvimento tecnológico da fotografia foi bastante significativo. Em um processo que durou décadas de pesquisa mas que aos poucos anunciava o controle da produção representativa da realidade por uma máquina e com uma qualidade surpreendente, foi se dando também, no mesmo período, o distanciamento da capacidade de criação plástica da representação fiel da realidade. Depois de admitir e aceitar o valor dessa nova tecnologia capaz de representar a realidade de forma muito fiel, os artistas se arriscaram criando novas formas de expressões plásticas, mesmo que figurativas mas que passam a discutir outros elementos que não são percebidos pelo olhar desatento. Valoriza-se a intensidade da luz como nos trabalhos dos impressionistas, valoriza-se a expressão dramática e que pudesse expressar a realidade dos sentimentos escondidos por trás das aparências, como nos expressionistas. Valoriza-se o equilíbrio e a tensão entre as as linhas, formas e as cores, como nos movimentos abstratos como o suprematismo ou o construtivismo. Enfim uma nova gama de possibilidades plásticas, antes ignorada pela insistente necessidade de se representar a realidade fielmente, abre-se ao caderno experimental dos artistas.

Com isso, o uso de diferentes materiais entra em cena. As ferramentas e as técnicas de intervenção não mais se restringem apenas ao grafite, aos bastões, aos pincéis e às tintas. Novas técnicas como a colagem e o uso de diferentes objetos que pudessem ajudar a organizar a imagem e os conceitos por trás destas, tiram do mundo bidimensional da parede a qualidade de suporte preferencial da imagem plástica. Aos poucos, a imagem começa a ocupar o espaço tridimensional físico. Vale dizer que a sensação de tridimensionalidade no desenho e na pintura, foi intensamente explorada anteriormente, principalmente com o advento da técnica da perspectiva na Renascença e nos períodos posteriores. Porém, neste momento da história, não era mais a sensação da tridimensionalidade e sim a experimentação real desta. Era o início do uso de um novo suporte, uma inovação sócio-espacial nas artes, a do espaço habitado e vivido, onde a interação do olhar, do caminhar, das atitudes, das ações e dos sentimentos das pessoas, passam a contar como elemento importante, se não essencial. O espaço convida os artistas visuais a experimentarem uma extensa lista de novas ferramentas, técnicas, suporte, conceitos e áreas. À percepção visual, antes única via de comunicação entre o trabalho e o espectador, somam-se novas formas de poder experienciar o trabalho. Entram em jogo outros sentidos como audição, tato e olfato. O próprio corpo humano, com sua vasta capacidade performática, passa a ser ferramenta e suporte expressivo para inúmeras formas de intervenções. O ganho de novos caminhos expressivos a serem explorados pelas artes visuais e as demais áreas artísticas é enorme.

Especificamente sobre a escultura nesse processo, pode-se dizer que ela também seguiu caminho semelhante. Com a liberdade anunciada pela produção plástica bidimensional, a escultura, naturalmente um objeto tridimensional, também inicia um processo de libertação das amarras da figuração, e tão importante quanto, da libertação das amarras dos pedestais. O uso dos pedestais a impediam de ocupar o espaço tridimensional da forma dinâmica que o avanço das artes visuais proporcionaram ocupar.

Após esse breve contexto histórico de como as artes bidimensionais, que antes trabalhavam seus temas atrelados a diferentes técnicas de representação figurativa, passam a explorar o espaço dinâmico do mundo sócio-espacial,

procura-se fazer uma ponte com as tradicionais manifestações culturais dos indígenas da aldeia Kyikatêjê.

As brincadeiras, como os indígenas da aldeia Kyikatêjê denominam essas manifestações no dia a dia, acontecem cotidianamente, mesmo em tempos de conflitos como vimos nas manifestações dos indígenas da Reserva Indígena Mãe Maria diante do problema com a Vale. O povo Gavião é considerado como um dos povos Timbira por similaridades linguísticas e culturais. Os Timbira tem forte tendência em conservar sua cultura e embora já tenham feito contato com o branco há quase 200 anos, mantém a língua, a organização político social, a forma circular de suas aldeias e suas manifestações culturais, como a prática da pintura corporal para participação nos diferentes rituais como o da preparação para a pescaria.

A proposta é dar ênfase às manifestações sócio-espaciais dos indígenas Kyikatêjê, principalmente as mais relacionadas às manifestações artísticas e estéticas como a da pintura corporal, da dança, do canto e da confecção de objetos para os rituais e para as atividades de caça e pesca. Essa experiência sócio-espacial artística e estética do cotidiano dos indígenas vem acontecendo há centenas de anos, muito antes dos experimentos sócio-espaciais que as artes de elite da sociedade ocidental conseguiram fazer com os avanços tecnológicos e o advento do modernismo. Nesse sentido, a participação e a interação do indígena com a prática das artes e com uma experiência estética sócio-espacial é de grande valor histórico tanto para o mundo das artes quanto para o desenvolvimento e conhecimento da experiência prática das culturas humanas. Sendo assim, por que continuar considerando tal arte como uma expressão exótica e não como uma experiência fundamental para as pessoas que se interessam pelo aprendizado das artes em nossa sociedade?

Efetivamente vemos que as expressões artísticas dos indígenas Gavião Kyikatêjê são manifestações da vida cotidiana. A prática da pintura corporal, da dança, do canto, do uso de instrumentos musicais e da manufatura de objetos é vivida quase que no dia a dia da aldeia. As crianças vão se tornando adolescentes e estes tornando-se adultos, vivenciando as expressões artísticas em seus cotidianos de vida coletiva que a vida sócio-espacial da aldeia lhes proporciona. Este fato demonstra a riqueza que é o acesso cotidiano à prática cultural de

caráter artístico que essas comunidades proporcionam a seus membros que acabam por desenvolver uma relação prazerosa e de orgulho com as manifestações de seu povo. E o que me parece tão importante quanto, é o gosto e o respeito à vida coletiva que se desenvolve neste contexto.

Então, como a sociedade dita branca, consumista, individualista, violenta e apocalíptica, fruto desse processo brutal de invasão política e econômica, que objetiva até os dias de hoje ignorar e apagar as centenas de diferentes povos e etnias que aqui habitavam e que aqui desenvolveram por milhares de anos processos sócio-espaciais coletivos e culturais de profunda experiência estética, pode vir a apreender, entender, gostar e respeitar o que é coletivo? Ainda é possível?

4.4 Convivência coletiva

Edward Soja (2013), em seu texto “Para além de Posmetrópolis”, discute três desdobramentos recentes presentes nos estudos geográficos: “a redescoberta do poder gerativo das cidades, a difusão transdisciplinar das perspectivas espaciais críticas e o crescente interesse em regiões e no regionalismo” (SOJA, 2013, p. 137).

O segundo desdobramento é especialmente interessante, pois ainda que o “spatial turn” tenha seu início na França com Henri Lefebvre nos anos 1960, há um claro arrefecimento depois de 1968. Contudo, atualmente há um interesse renovado no espaço, marcado concretamente pelas manifestações políticas com ocupação de espaços em todo o mundo na segunda década do século XXI. Ainda que esses dois desdobramentos estejam intimamente relacionados ao terceiro, e serão todos muito úteis ao argumento desenvolvido aqui, o primeiro desdobramento é o que mais interessa, pois propõe uma leitura não eurocêntrica (ou norteamericana) da evolução sócio-espacial, olhando para a cidade pelo viés de seu próprio poder gerativo e não através de filtros teóricos.

Ainda que não seja o objetivo aqui discutir poscolonialismo ou decolonialismo, é necessário assumir a dificuldade de lidar com teorias ditas centrais para articular as realidades concretas das ditas periferias. Assim, o intuito é recorrer a pistas

que levam à crítica de uma história sócio-espacial canonizada para entender o processo de produção sócio-espacial dos índios Gavião Kyikatêjê no sudeste do Pará.

Além dos três desdobramentos apontados por Soja (2013), mencionados acima, são também tomadas como pistas ideias de autores eurocêntricos como Henri Lefebvre, apontando a urbanização planetária – ou extensiva, segundo Roberto Monte-Mór (1994) – como forma de atenuar a oposição entre cidade e campo (LEFEBVRE, 2008) e discutindo a produção do espaço como principal atividade de manutenção das relações sociais de produção (LEFEBVRE, 1976), e Ivan Illich (1990) discutindo a invenção de necessidades e, conseqüentemente, carências impostas pela cultura (e indústria) do consumo norteamericana.

A partir dessas pistas teóricas pretende-se entender a produção cotidiana dos Kyikatêjê e apontar para a possibilidade de se começar a formular uma possível teoria da periferia para repensar a educação sócio-espacial no Brasil (das grandes metrópoles ao campo). A hipótese é que podemos aprender com os Kyikatêjê e simultaneamente juntar pistas da nossa matriz teórica eurocêntrica-norteamericana para incorporar (sistematizar) princípios a serem discutidos e incorporados nas práticas pedagógicas, numa espécie de antropofagia, como propunha Oswald de Andrade (1928).

Voltemos ao Soja (2013) para apresentar o termo grego synoikismos (coabitar com eficiência). Soja (2013) chama de synekism a causalidade espacial urbana, que segundo ele é uma inversão no rumo da historiografia convencional eurocêntrica, cujas “rígidas crenças canônicas” tomam o processo de urbanização como um efeito e não uma causa. A ideia de coabitar com eficiência só é possível num contexto crítico de tais crenças, considerando a simultaneidade entre cidade e campo e entendendo a urbanização caminhando em paralelo ao desenvolvimento agrícola (ou dando origem a ele, mas não como consequência/efeito dele).

A extraordinária inventividade e inovação – na produção agrícola e na criação de animais, no desenvolvimento de crenças religiosas e nas distintas culturas humanas, na metalurgia, no adorno pessoal, na produção de cerâmica, de tapetes, nas artes plásticas e representativas – surgiu do estímulo da aglomeração urbana e

esses efeitos gerativos continuaram operando, até o presente, como uma fonte primária de desenvolvimento e de mudança da sociedade. (SOJA, 2013, p. 146)

É essa coabitação eficiente, inovadora e criativa, que o povo Gavião Kyikatêjê parece concretamente explicitar em sua produção sócio-espacial. Para Madson, assim como para o cacique Kyikatêjê Zeca Gavião e sua esposa Concita, é crucial saber lidar com o que chamam entre os Kyikatêjê de “interculturalidade”, para que seja possível continuar coabitando com eficiência, e é isso que interessa discutir aqui.

Segundo Madson, originalmente os povos indígenas lidavam com o espaço no limite de sua sustentabilidade. Ou seja, enquanto a terra fosse fértil, com água limpa e caça abundante, o povo permanecia; quando essa condição se esgotava, mudavam-se para outra terra para que essa primeira pudesse se recuperar para uma eventual futura ocupação. Contudo, o importante era a abundância de terras e a possibilidade de migrar sempre que as condições de sustentabilidade se mostrassem escassas.

Com os diversos ataques aos povos indígenas, invasão de suas terras e, principalmente, a desconsideração da propriedade das terras, os indígenas foram confinados a espaços delimitados que impossibilitaram a continuidade da migração. Com isso, foram obrigados a buscar novas tecnologias para dar conta do manejo de terras delimitadas. Madson observa que, se por um lado a busca por novas tecnologias foi importante para que aprendessem novas formas de manejo e assim não continuassem na cultura da abundância que lhes permitia desmatar muito, por outro lado a dita “cultura branca”, globalizada, não interfere só no manejo da terra, mas toda a cultura indígena é afetada. Madson aponta claramente para o processo causal da urbanização de que fala Soja e que se pretende aprofundar a partir do entendimento da produção sócio-espacial Kyikatêjê frente às pistas mencionadas acima.

O povo Kyikatêjê vem originalmente do Maranhão para a região RIMM. Na Reserva já estavam os Parkatêjê. Posteriormente os Akrãtikatêjê também foram transferidos para a reserva. Essas três etnias, todas de origem Timbira, foram obrigadas pela ação violenta de tomada de suas terras originais a conviver no mesmo local (RIMM) desde o início dos anos 1980.

Obviamente vários conflitos surgiram, principalmente pela diversidade de pensamentos dos três povos e a situação nova de vida numa terra delimitada. Com a negociação da Vale e da Eletronorte para passagem de linha férrea e de transmissão de energia na reserva, os povos indígenas começaram a receber royalties. Isso parece ter desencadeado ainda mais conflitos, sendo que no início do século XXI iniciou-se a separação das três etnias, e os Kyikatêjê passaram posteriormente a ser liderados pelo Cacique Zeca Gavião, de origem Akrãtikatêjê.

Segundo Madson, ainda que haja diferenças, os três grandes grupos são bastante solidários entre si. Indício disso começa com a dizimação da cultura Parkatêjê já na década de 1940, quando houve o contato muito direto e sem nenhum preparo com os brancos. Naquele tempo os Parkatêjê se deixaram invadir pela cultura branca sem nenhum cuidado de manutenção cultural (começaram a ter problemas com bebida alcoólica, tendo impacto direto no dia-a-dia; começaram a consumir alimentos industrializados, como açúcar e óleo de soja, tendo impacto de longo prazo na saúde; e começaram a deixar de lado as atividades cotidianas que chamam de brincadeiras — competições que demandam bastante esforço físico e que aconteciam quase que diariamente). Isso se reflete até hoje, sendo que, segundo relato do Cacique Zeca Gavião, a maioria de seu povo tem colesterol e triglicérides alto, o que não acontecia antes dessa socialização. Contudo, a solidariedade entre os três grandes grupos trouxe discussões sobre a cultura que estava sendo perdida e tentam uma espécie de redenção: voltaram com as brincadeiras, que são bastante frequentes, integram todos os grupos e geralmente acontecem em todas as aldeias.

Todas as dissidências que tivemos notícia foram fortemente impulsionadas por discordâncias na gestão dos "recursos", como costumam falar os indígenas com quem conversamos. Há um caso de um indígena que teria negociado um "aumento" com o cacique Kyikatêjê e tal aumento teria sido interdito pelo tesoureiro da associação, que demandou "aumento" para si próprio e recusou o aumento do indígena que, revoltado, decidiu sair da área, liderando mais uns 20 indígenas para outra área, possivelmente visando conseguir junto à Eletronorte e à Vale "recursos" a serem geridos por seu grupo (e já sabemos que já há divergência entre os dois irmãos que lideram esse grupo, o que talvez levará a uma nova dissidência).

Ainda que a cultura Kyikatêjê não seja totalmente engolida pela globalização e que contribua para os processos de urbanização por meio da chamada interculturalidade, estreitando a potencial polarização entre cidade e campo (Lefebvre, 2008), não podemos deixar de ressaltar a tendência à reprodução das relações sociais de produção de que fala Lefebvre (1976). Tal reprodução acontece na chamada “zona urbana” que, segundo Monte-Mór (1994),

[...] estende-se pelo espaço regional à medida que relações de produção e forças produtivas capitalistas criam as condições sócio-espaciais necessárias para a acumulação continuada. Estas condições são necessariamente urbano-industriais, nas suas formas sociais e espaciais. (MONTE-MÓR, 1994, p.170)

Ainda que o espaço indígena pareça protegido de tais condições necessárias para a acumulação, na verdade já está dominado por tais condições (como mostram as dissidências).

A dinâmica de movimentação dos Kyikatêjê (e dos demais povos que se agrupam na RIMM) se insere claramente no processo de urbanização extensiva, de que fala Monte-Mór (1994), tendo a zona urbana composta por um centro industrializado que implodiu seu locus de poder explodindo a cidade preexistente numa região denominada tecido urbano. O tecido urbano encampa a área originalmente ocupada pelos povos indígenas que, a partir dos interesses dos capitais (no Pará, principalmente mineradoras e agronegócio), foram sendo expulsos para outras áreas menos interessantes para os capitais, mas das quais não são nunca proprietários e que também integram o tecido urbano (esperando novos interesses dos capitais para novas disputas).

Contudo, se olharmos para a urbanização como causa e não como efeito, como propõe Soja (2013), vemos um tecido urbano não necessariamente de mão única (estendendo-se sobre o campo e engolindo-o), mas nota-se uma contribuição local para os processos de urbanização, ou seja, uma relação mais precisamente retroalimentada entre as condições urbano-industriais que chegam à aldeia e as práticas tradicionais indígenas (ainda que com suas fragilidades e facilidade de dominação). Um simples exemplo disso são as tigelas de plástico usadas pelos indígenas em substituição às cumbucas naturais. Assimilam a facilidade industrial, principalmente para a manutenção (lavam e reusam infinitamente), mantendo a

forma da cumbuca e conseqüentemente o ritual da comida, mas ressignificam tal ritual com as diversas cores vibrantes do plástico que escolhem. O mesmo acontece com as casas, que passam a ser de alvenaria, pela durabilidade e praticidade dos componentes construtivos, mantendo a conformação Jê original, com as entradas das casas voltadas para o centro do círculo, que serve de área coletiva.

A interculturalidade como resistência internamente na aldeia tem acontecido, mas há uma clara dificuldade de inserção dos indígenas na cidade mantendo sua cultura – a cidade não está preparada para a interculturalidade, embora os indígenas estejam começando a se preparar.

Ainda que o poder gerativo da cidade esteja presente e seja levado em conta na análise sócio-espacial da aldeia, há uma clara fragilidade quando os indígenas saem da aldeia e vão para a cidade ampliar seus horizontes interculturais, apenas tendo o acesso garantido aos benefícios da cidade, sem o que Zeca Gavião chama de “preparo” ou “capacitação” para os indígenas lidarem no contexto da cidade. Acesso apenas não resolve o problema, falta uma série de predisposições necessárias, como comenta Jessé Souza (2010), para que consigam lidar com a cultura do branco no contexto do branco.

No intuito de preparar os indígenas para tal inserção cultural fora de sua aldeia (para a interculturalidade valorizando a cultura local), é importante investir numa educação sócio-espacial que tenha como foco a consciência histórica da produção do espaço, principalmente entendendo a urbanização extensiva a que estão submetidos e a possibilidade do urbano como causa da geração criativa e inovadora na aldeia e fora dela. Ou seja, valorizar a cultura local e entender seus limites e possibilidades no contexto regional, para além da vida cotidiana na aldeia, enfatizando a simultaneidade cidade e campo.

A invasão do que vem de fora é perigosa — anúncios de TV com invenção de necessidades e imposição de carências (Illich, 1990) — pois é muito bem desenhada para capturar as pessoas, principalmente jovens, que ficam fascinados e acabam desvalorizando a cultura local (que não está lhes sendo imposta diretamente, como a da TV, mas que está ali acessível no cotidiano). Como diz Madson, a cultura local está presente, por exemplo, no espaço de

convívio com os velhos, com as brincadeiras etc., ao contrário da cultura global, que não está presente na aldeia, mas lhes aparece como uma promessa. Madson propõe que trabalhem com os jovens e as crianças com atrativos (brincadeiras, competições) para que sejam críticos do mundo prometido e valorizem o mundo cotidiano riquíssimo que eles têm "logo ali". Isso significa a valorização da convivência coletiva no cotidiano para que seja possível coabitar com eficiência.

5 EPÍLOGO: FUTUROS POSSÍVEIS

5.1 O papel da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará em apoio à resistência sócio-espacial do Povo Gavião Kyikatêjê e o papel da comunidade indígena do Povo Gavião Kyikatêjê em apoio ao desenvolvimento do conhecimento cultural e científico

Recentemente a Unifesspa vem procurando inserir e trabalhar efetivamente com os diferentes povos indígenas da região sul e sudeste do estado do Pará, norte do estado do Tocantins e Centro oeste e sul do Maranhão. Para isso foram criadas as cotas para estudantes indígenas dentro da Universidade como um todo. Cada curso deve abrir pelo menos duas vagas por entrada para estudantes indígenas. Os candidatos indígenas fazem uma seleção à parte da seleção usual de entrada. Eles concorrem entre si e os melhores classificados nos cursos de escolha são admitidos.

Ocorre que a dificuldade dos indígenas de acompanhar o método de ensino tradicional vem acarretando um alto grau de desistência. O maior problema está na forma em que os cursos tem tratado o aluno indígena. Este, não acostumado com o ritmo ditado pelos professores para com seus alunos, assim como de costume na escola e nos métodos de ensino tradicionais, não conseguem acompanhar o que lhes é proposto. São vários os fatores, mas o fator principal é o fator cultural arraigado, principalmente pela parte dos *Kupê*, sejam eles alunos ou professores.

Da parte dos alunos, mesmo que estes se esforcem para receber o colega indígena com respeito, há uma ideia de que este não se esforça para acompanhar o ritmo e para fazer a parte que lhe é devida em atividades de grupo por exemplo. No fim, o indígena acaba colocado de lado por sua inconstância tanto de presença quanto de conclusão da atividade. Não há um entendimento das profundas diferenças de aprendizado e do tempo de assimilação dos conteúdos que estão em jogo.

Da parte do professor também há um completo desconhecimento de como lidar com esse tipo de problema e ele acaba por criticar essa inconstância e principalmente a dificuldade dos alunos indígenas na rápida compreensão e produção de textos, e mesmo de participar de trabalhos em grupo por exemplo.

Bem mais acostumados à tradição oral de transmissão de conhecimento, o aluno indígena das regiões próximas tem dificuldade com interpretação e produção dos textos a eles indicados. Toda a dificuldade e desistência por parte dos indígenas seria também por não sentir apoio nem dos alunos nem dos professores. Obviamente que esse comportamento não é unânime mas de maneira geral é o que está acontecendo. Recentemente, em uma palestra proferida como aula inicial para os alunos do curso de graduação em História da Unifesspa, a professora Dra. Rosani Fernandez, indígena da etnia Kaingang da região sul do país e que vive na região sul e sudeste do Pará há bastante tempo, corroborou este quadro de dificuldades que atingem por um lado os alunos indígenas no que diz respeito a acompanhar o método de ensino e por outro dos alunos e professores não indígenas que não tem preparo para lidar com a situação.

Em seu quadro docente e administrativo a Unifesspa possui pessoal qualificado e que ideologicamente concorda com a política de inserção e apoio a membros de comunidades de povos historicamente discriminados em nosso país como indígenas e quilombolas. Varias das áreas do conhecimento que hoje fazem parte do corpo da Unifesspa desenvolvem projetos de pesquisa sobre e com o apoio das comunidades indígenas da RIMM. Visando a troca de conhecimento e cooperação, os indígenas acreditam na possibilidade de parcerias entre as duas instancias.

A partir de uma demanda da comunidade Gavião Kyikatêjê na pessoa do cacique Zeca Gavião, foi feita uma solicitação a um grupo interdisciplinar de professores da Unifesspa, de um trabalho de apoio e orientação na discussão e criação de um plano de vida para os povos Gavião que coabitam a RIMM. Preocupados com o futuro das comunidades indígenas, do resgate e da manutenção das suas manifestações culturais, de suas políticas de ações interculturais, das suas relações com o Estado e com as empresas Vale e Eletronorte, os indígenas solicitaram à comunidade da Unifesspa esse apoio no desenvolvimento de seu plano de vida.

Assim foi criado um grupo de trabalho na Unifesspa, GT Unifesspa Gavião, que vem discutindo a melhor forma de viabilizar essa demanda. Até o momento foram feitas algumas reuniões tanto internas como com as lideranças indígenas envolvidas para consolidar o grupo e criar uma agenda que trate deste projeto.

Umas das questões que ainda estão em pauta para a viabilização da parceria entre a Unifesspa e a comunidade indígena é a questão da participação efetiva de todas as lideranças das diferentes aldeias da reserva. Até o momento tanto os indígenas quanto alguns dos membros do GT mais próximos das diferentes comunidades estão procurando articular a presença de todas essas lideranças.

5.2 Proposta de trabalho — Aprendendo a partir dos Kyikatêjê: estratégias de arte educação no contexto sócio-espacial cotidiano

A partir da disciplina Tecnologias da Informação e da Comunicação: Arte e Educação (TICs Arte e Educação) que visa introduzir estratégias digitais para arte-educação no curso de licenciatura em artes visuais da Unifesspa, abordamos o modo de produção de conhecimento no cotidiano do povo Gavião Kyikatêjê e a experiência de ensino, pesquisa e extensão do Laboratório Digital da Faculdade de Artes Visuais da Unifesspa.

A proposta de trabalho inicia-se com a discussão sobre o contexto geral da educação instaurada atualmente no dito estado moderno, indicando um contraponto à proposta. Thamy Pogrebinski (2009) mostra como Karl Marx explicita que o estado moderno funda-se na Revolução Francesa com a separação entre Estado e sociedade civil. Na Grécia Antiga (uma das manifestações de Estado antigo), Estado e sociedade civil não eram separados, indivíduo e cidadão eram um só, e a vida plena do indivíduo era política. No Estado moderno cidadãos passam a não mais participar da política diretamente, ficando à mercê da democracia representativa, e o Estado claramente tem por principal objetivo proteger os capitais (ou mais precisamente a hegemonia do poder dos detentores do capital).

A manutenção da hegemonia no Estado moderno é fortemente embasada pela proteção da propriedade privada e pela manutenção da divisão do trabalho, ambas contribuindo fortemente para obliterar qualquer possibilidade de coletividade cidadã, uma vez que privilegiam o indivíduo apolítico. Esse indivíduo apolítico é forjado nas escolas modernas, cujo modelo de educação oscila entre as ideias de emancipação pela razão e disciplinamento pelo controle,

prevalecendo o controle para garantir a reprodução da força de trabalho necessária para a manutenção da hegemonia dos capitais.

Ainda que houvesse um ideal de liberdade de pensamento no Iluminismo, a escola acaba sendo pouco voltada para um conhecimento de fato emancipatório. Viviane Mosé mostra que “há uma herança pesada para a escola que se organizou numa estrutura piramidal, hierarquizada e que fez do conhecimento algo a ser assimilado, memorizado, e não constituído, pensado de modo crítico” (FERREIRA, 2013, p. 225). Ou seja, não há de fato mudança estrutural no pensamento. Para Mosé (2013) razão e sociedade se constituíram no ocidente tendo a noção de exclusão presente no processo de busca pela verdade. “Sem citar Aristóteles, a autora lembra os quatro princípios da lógica formal e de como esta tem na ideia de identidade e do terceiro excluído noções que foram assimiladas pela sociedade, expulsando tudo aquilo que foge da normalidade” (FERREIRA, 2013, p.225).

Tal normalidade não é algo natural, mas normativo, seguindo a lógica de proteção dos capitais preconizada pelo Estado moderno. Ou seja, o modo de conhecimento excludente, fragmentado e conteudista serve muito bem ao modo de produção industrial, reproduzindo indivíduos para o trabalho alienado. Tal alienação pela fragmentação é instaurada na prática cotidiana da escola e criticada por Mosé (2013, p.49) quando fala que “os conteúdos ficam tão fragmentados que levam os alunos a acreditar que estudam para os professores, para os pais, e não para si mesmos, para suas vidas”. Isso mostra que o modelo de exclusão dos indivíduos da esfera pública — exclusão da política, como diria Hannah Arendt (1998) — é reforçado pela própria escola.

A escola vem contribuindo com a reprodução e a manutenção da hegemonia social, na contramão de qualquer transformação radical. Alguns teóricos, contudo, apontam possibilidades importantes no sentido da transformação. Aqui nos ateremos às ideias de Paulo Freire acerca da possibilidade de conscientização contra a opressão por meio do círculo de cultura (FREIRE, 1983; BROWN, 1978); à proposta de desescolarização da sociedade de Ivan Illich (1976); e à proposta de desenvolvimento tecnológico construcionista, enfocando o aprendizado e não o ensino, de Seymour Papert (HAREL & PAPERT, 1991).

Segundo Brown (1978) Freire trata da possibilidade de conscientização contra a opressão frisando a necessidade das relações entre humanos serem pautadas por comunicação dialógica entre iguais e não impositiva; da implicação da educação para o desenvolvimento tecnológico; da capacidade humana de produzir ferramentas, associada a instinto, inteligência, liberdade e educação; do valor de todos os indivíduos como produtores de cultura, seja pela produção material ou intelectual, seja pelo uso que dão aos produtos; da possibilidade de registrar pela escrita o que já conhecem pela cultura oral; de que padrões de comportamento e tradições são originalmente forjados em resposta a necessidades do contexto local; e finalmente, discutem o que seria a democratização da cultura para além das imposições de fora, mas partindo do entendimento de como o grupo se vê e o que produz.

Fica claro na proposta do círculo de cultura proposto por Freire que o princípio de consciência político-cultural está atrelado ao entendimento do grupo como sendo sócio-espacial – com hífen, conforme reforçado por Marcelo Lopes de Souza (2013) –, ou seja, “um grupo de pessoas que se relacionam entre si num espaço, sendo esse espaço constitutivo do grupo e, inversamente, constituído por ele.” (KAPP, 2018, p.223). Assim, Freire aposta na possibilidade de transformação sócio-espacial pela educação, tendo no horizonte justiça social e liberdade.

Em 1975 houve um debate entre Paulo Freire e Ivan Illich (FREIRE & ILLICH, 2013) e um dos pontos principais de disputa trazidos pelos comentadores de tal debate mais alinhados ao pensamento de Illich é uma suposta esquizofrenia na aposta de Paulo Freire em pequenos passos assumidos por cada um e ao mesmo tempo numa estratégia planejada de justiça e luta social, sem associar a escola com a reprodução das práticas de manutenção social. (SILVA, 2015).

Illich situa essa “esquisofrenia” como algo alimentado pelos interesses daqueles que estão no poder; eles alimentam essa ideia de que é possível construir, especialmente por meio da escolarização, a Justiça Social e a Liberdade; trata-se, na verdade, de um ritual e um mito que não resistem a uma análise cuidadosa dos dados. (SILVA, 2015. p.115).

Illich reproduz essa crítica apostando na desescolarização da sociedade (ILLICH, 1976). Para Illich a escola é uma ferramenta (ILLICH, 1973) que ultrapassa o

limite tecnológico de ferramenta de convivência, tornando-se ferramenta de manipulação que reforça o modo de produção industrial e a educação como mercadoria. Isso aponta que o problema não é apenas a educação, mas a instituição escola no Estado moderno, conforme já discutido acima. Para Illich a escola não tem nenhum potencial de transformação social por se enquadrar no que ele chama de contraprodutividade, tendo ultrapassado o limite de intervenção tecnológica que mantém possível a relação dialética entre o indivíduo, o grupo e o meio ambiente.

Caso se assuma o pressuposto da não limitação do desenvolvimento tecnológico, o potencial de luta contra a transformação é colocado a serviço do poder tecnológico, dos interesses que mantêm a sociedade. Nesse caso, não importa se a escola está em uma sociedade Socialista ou Capitalista, ela possui as mesmas limitações, as quais não se resolvem apenas com a mudança “no dono dos instrumentos”, mas dos próprios instrumentos, visto que os interesses estabelecidos quando da configuração dos instrumentos estão inseridos nos mesmos. (SILVA, 2015, p.113).

Illich aponta contra a reprodução das relações sociais que ele vê como inevitável na instituição Escola, que nada mais é que uma ferramenta tecnológica forjada para manter a hegemonia do Estado moderno, separado da sociedade civil, tendo por pressuposto proteger os capitais. Por isso a desescolarização da sociedade aparece em Illich como tema central, visando estabelecer limites para o desenvolvimento tecnológico em contextos locais (que nós diríamos ser sócio-espaciais) por meio de uma proposta revolucionária, que a nosso ver em muito se assemelha à proposta de conscientização de Freire (ainda que contra a escola e a educação).

A tecnologia em si não é o problema, se pensarmos na desescolarização com limite de escala de desenvolvimento tecnológico proposta por Illich e na conscientização proposta por Freire. Para Seymour Papert (HAREL & PAPERT, 2013 p.18) “a tecnologia deveria ser um instrumento para alcançar uma forma de educação menos técnica”. Como Freire faz no construtivismo, Papert (HAREL & PAPERT, 2013) propõe o construcionismo como uma teoria do aprendizado que preconiza a importância do contexto e da auto-consciência. Isso pode ser alcançado pela construção de uma entidade pública para atividades de

aprendizado e pela construção de estruturas de conhecimento, sendo crucial para tal o aporte tecnológico. (FREIRE & PAPERT, 1995).

Um dos pontos centrais da proposta de Papert é a matética, ou seja, a arte de aprender, em contraponto à arte de ensinar (didática). Segundo Sherry Turkle (HAREL & PAPERT, 2013) esse aprendizado é pautado pela prática (learning-by-making) e deriva de duas ideias principais: a bricolage como estratégia para os estudantes conduzirem seu rumo por meio do desenvolvimento dos próprios trabalhos em vez de estabelecerem previamente uma solução final a ser atingida; e proximidade dos objetos, ou seja, o aprendizado orientado ao objeto demanda envolvimento direto com os objetos ou temas trabalhados.

A pergunta que norteia a proposta aqui apresentada é pela possibilidade de lidar com um processo de aprendizado no curso de licenciatura em Artes Visuais com inclusão de tecnologias da comunicação e informação, vislumbrando a transformação sócio-espacial sem perder de vista a conscientização proposta por Freire e a crítica à escola e o limite do desenvolvimento tecnológico para que haja desenvolvimento político propostos por Illich.

A ementa da disciplina abordada enfoca o uso de ferramentas digitais para desenvolvimento de material didático e de comunicação no ensino de artes, mas aponta também a possibilidade de discutir o papel do docente no contexto contemporâneo pautado pelo digital.

O ensino e as atividades didáticas assistidas por computador. Desenvolvimento de materiais didáticos para ensino aprendizagem utilizando ferramentas de autoria. Ferramentas de comunicação e interação síncronas e assíncronas (videoconferência, fóruns, chats, e-mails) via web. O novo papel do docente e do discente no contexto do ensino baseado em tecnologias da informação e comunicação.

Por se tratar de um curso de licenciatura, a disciplina tem por pressuposto ensinar os futuros professores a usarem tais ferramentas com seus alunos. O primeiro ponto que é questionado com os estudantes de licenciatura é a lógica de ensino escolar, nos moldes da educação bancária já criticada por Freire (1983). Assim, são colocados em xeque tanto o método convencional (que prevê uma espécie de transferência de conhecimento sobre o uso das TICs como ferramentas

didáticas), quanto a arte-educação que os licenciados irão reproduzir em suas práticas depois de formados (que tende a considerar apenas a educação formal, ou seja, as poucas horas de aula de arte previstas nos currículos fragmentados dos ensinos fundamental e médio).

No intuito de sensibilizar os estudantes de licenciatura em artes para tais questões, recorreremos a um trecho fundamental do livro “Sociedades sem escolas” (ILLICH, 1976, p.87–93), sobre o potencial revolucionário da desescolarização. Esse trecho aponta a ilusão da escola como possibilidade revolucionária ou libertadora, e mostra como é apenas mais uma instituição, ao lado da família e da religião, a submeter indivíduos e grupos à instrumentalização para manutenção da lógica industrial. A desescolarização, por outro lado, seria a possibilidade de caminhar na direção de uma proposta real de aprendizagem, com consciência crítica, eventualmente promovendo uma transformação econômica de fato.

O texto teve um efeito bastante forte nos estudantes, que começaram a se questionar pela primeira vez sobre a escola (e alguns também sobre a família e a religião) como ferramenta de dominação e reprodução dos indivíduos para o mercado de trabalho. Somado a isso, veio também a reflexão sobre o lugar dos cidadãos comuns na arte.

A história da arte excluiu a sensibilidade estética de indígenas, negros, mulheres e tantos outros queers. É parte das narrativas produzidas pela distinção entre Nós e um vasto Eles, linha divisora moderna que separou ciência e crença, sujeito e objeto, arte e artefato. (MARQUEZ, 2017).

A leitura do texto de Renata Marquez (2017) aponta a naturalização de instituições como os museus, por exemplo, como lugares inquestionáveis para mostrar arte e cultura. Esse mesmo texto narra o estranhamento de Davi Kopenawa, indígena Yanomami, no Museu do Homem, em Paris, observando a caricaturização e objetificação do cotidiano de povos indígenas. O que chama a atenção é que para a maioria dos visitantes, escolarizados na lógica descrita acima, faz sentido a museificação do cotidiano de um povo, enquanto para os indígenas isso é simplesmente impensável.

Chegamos então à educação do povo Gavião Kyikatêjê, cuja principal característica é a cultura cotidiana, aprendida pelas crianças e adolescentes na

própria vida pelo contato direto com a rotina de funcionamento da aldeia e os diversos rituais que reforçam a importância da cultura indígena. Vale ressaltar que esse grupo preza muito a educação intercultural, entendendo que é necessário conhecer a cultura do branco para manter a sua própria cultura num contexto dominado pelo capital. Por isso lutaram para conseguir o credenciamento de uma escola formal de ensino fundamental e médio na aldeia dos Kyikatêjê.

O artigo 78 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) (Lei 9394/96101) determina a responsabilidade da União pelo desenvolvimento de programas integrados de ensino e pesquisa para oferta de educação escolar bilingue e intercultural aos povos indígenas com os objetivos de proporcionar a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação das identidades étnicas, e a valorização das línguas e das ciências. Já o artigo 79 da mesma lei deixa claro que compete também aos indígenas a participação no planejamento dos programas de ensino de suas escolas visando colaborar para o fortalecimento da cultura sócio-espacial e linguística de cada povo.

Ainda que a referida lei reconheça as especificidades da educação escolar indígena, a escola da aldeia ainda guarda uma estreita relação com o modelo fragmentado e conteudista. Se por um lado fica clara intenção de Pepkrakte Jakukreikapiti Ronore Konxarti — Zeca Gavião — em preservar o espaço para a inserção da sociabilidade local na formalidade da escola, por outro lado, fica claro o incômodo dos funcionários não indígenas da escola com os professores indígenas — conhecidos como professores bilingues. As principais reclamações dizem respeito à falta de compromisso com o horário escolar, tanto dos professores bilingues quanto dos alunos, como se a cultura indígena fosse um problema para a manutenção da escolarização convencional. Há, assim, pouca flexibilidade dos professores não indígenas para pensar a interculturalidade. Parece não entenderem a impossibilidade do enquadramento da cultura indígena na lógica fragmentada e conteudista do ensino com hora marcada em sala de aula.

Zeca Gavião acredita que seu povo só será autônomo quando tiver antropólogo, agrônomo, professor. Ou seja, quando forem capazes de assessorar a si mesmos, sem as usuais relações de dependência, como as claramente impostas pela escola na aldeia.

Mesmo sendo um desafio (e dos bem difíceis), a tentativa de educação intercultural preconizou um certo retorno às práticas educativas cotidianas e ritualísticas, ou como aponta Zeca Gavião, um retorno à coletivização que vinha se perdendo com a invasão da cultura do branco. Isso possibilitou o resgate da tradição indígena desescolarizada e a possibilidade de se trabalhar o ensino em conjunto com pesquisa e extensão.

Isso nos leva ao outro ponto importante que direcionou a disciplina que foi a estratégia de ajuntamento de ensino, pesquisa e extensão adotada pelo Laboratório Gráfico para Experimentação Arquitetônica (LAGEAR/UFMG) para inclusão das TICs de forma crítica no aprendizado criativo. O processo de ensino é fundamentado tanto pela meta-pesquisa pedagógica, que visa romper com o modelo de ensino-aprendizagem baseado na transferência de conteúdo e em testes prescritos usados para controlar o conhecimento adquirido, quanto no estímulo da pesquisa entre os estudantes, trabalhando a sua responsabilidade na construção dos conteúdos numa abordagem que pretende ampliar a autonomia do aprendizado e o compartilhamento de informação pelos próprios estudantes (o chamado aprendizado par-a-par — P2P). (BALTAZAR et al., 2015).

A tal processo soma-se o ideal de sair da sala de aula e experimentar com a realidade sócio-espacial concreta, seja meramente levantando informações, seja propondo e executando intervenções interativas. Esse entrelaçamento de ensino, pesquisa e extensão tem funcionado bem por ter uma estrutura que propõe aos estudantes o cuidado com os grupos sócio-espaciais com os quais se propõem a lidar. Importante também a oferta de uma série de estratégias para evitar a definição precoce de problemas e o consequente desperdício de tempo dos estudantes e das comunidades com soluções inócuas e que muitas vezes apenas reforçam as lógicas vigentes. Uma delas é a problematização local a partir da proposta de Cedric Price (2003, p.51) de que “ninguém deveria estar interessado no projeto de pontes — deveriam se ocupar de como chegar ao outro lado”. São várias as estratégias, mas importa aqui apontar a importância da atividade extensionista imbricada com ensino e pesquisa visando ir além de simplesmente estender o conhecimento escolar para o contexto sócio-espacial, mas entrar num processo dialógico com os grupos com os quais se pretende trabalhar (FREIRE, 1993).

A disciplina iniciou-se no segundo semestre de 2017 e está acontecendo novamente agora neste segundo semestre de 2018, e é fortemente embasada pela fundamentação política, teórica e tecnológica apresentada na introdução, assim como pela educação sócio-espacial dos índios Gavião Kyikatêjê, objeto de estudo deste doutorado e pela experiência de ensino, pesquisa e extensão do laboratório LAGEAR.

Vale dizer que a disciplina foi ofertada para oito alunos, todos da região norte do país, sendo que a maioria já visitou a RIMM onde está o povo Gavião Kyikatêjê. Ainda que haja esse contato e familiaridade com os indígenas, os alunos não tinham se dado conta da importância da vida cotidiana no processo educacional dos indígenas. A presença da escola formal na aldeia Kyikatêjê é vista como um indicio de socialização à moda do branco, e os estudantes universitários não tinham ainda atentado para a tentativa da educação intercultural e, como dito acima, as dificuldades que isso enfrenta.

Partindo das diversas discussões apresentadas acima, propusemos uma dinâmica para fechamento do curso que questionava o uso das TICs como recurso didático e passava a incorporá-las como recurso para desescolarização da arte-educação.

A proposta da disciplina começou pelas referências teóricas discutidas com os estudantes de licenciatura, que incluem principalmente Seymour Papert (uso da tecnologia como estratégia no processo de produção e foco no aprendizado e não no ensino), Paulo Freire (conscientização) e Ivan Illich (desescolarização), chegando ao deslocamento da prática de ensino bancário para uma prática de arte-educação política no contexto cotidiano, o que chamamos de educação sócio-espacial, inspirada nos Kyikatêjê. No lugar de aprender a usar ferramentas digitais para que sejam reproduzidas em sala de aula num suposto ensino de arte, os estudantes de licenciatura foram solicitados a propor intervenções urbanas interativas que, por meio da arte, ampliassem o imaginário dos moradores da cidade acerca de questões culturais que precisam ser problematizadas.

As leituras informaram um deslocamento do pensamento escolarizado, possibilitando ampliar a prática pedagógica para além da sala de aula. Para isso, o primeiro passo foi, a partir de um brainstorming, pensar a cultura local,

entendendo os moradores como produtores dessa cultura, e sistematizar o que poderia ser problematizado por meio de uma intervenção artística. Daí, os estudantes de licenciatura definiram como tema a ser abordado o mito da segurança (mais especificamente da falta de segurança) e o abandono de uma tradição local muito antiga em que os moradores colocam as cadeiras na rua depois do por do sol, quando o calor está menos rigoroso, para socialização. Essa prática vem sendo cada vez menos frequente, principalmente nos bairros de classe média, sendo ainda minimamente preservada nos bairros mais pobres. O argumento da segurança é o principal fator para inibir essa cultura de socialização local.

A partir da definição do tema, passaram então a imaginar uma estratégia de registro de tal recorte para provocação do imaginário da população local e definiram como espaço para intervir a praça Duque de Caxias na Marabá Pioneira, especialmente o tapume na fachada do Palacete Augusto Dias, Museu Histórico de Marabá, um dos prédios mais antigos da cidade, em processo de reforma inacabada e sem uso há anos. A partir dessa definição, antes de prefigurar a intervenção, fizeram um registro de apropriação corporal do espaço escolhido, para conhecer melhor seus limites e possibilidades.

Os estudantes propuseram suas intervenções visando catalisar possibilidades de diálogo entre os moradores, tendo por princípio a ideia de não induzir os moradores a interpretações fechadas (escapando da lógica de codificação de mensagens para decodificação pelos moradores) e buscando ampliar o imaginário dos moradores de forma indeterminada. A proposta final foi de uma intervenção interativa com projeção de imagens registradas pelos alunos das famílias que ainda colocam suas cadeiras na rua para tomar a fresca, acompanhada de áudio com depoimentos dos moradores sobre a tradição e o motivo de sua perda paulatina. A passagem dos moradores em frente à projeção ativaria diferentes depoimentos e inseriria a silhueta de suas sombras na imagem projetada, que seriam trocadas num determinado intervalo de tempo. Isso aponta claramente para uma inversão no convencional uso das TICs no ensino, passando a ser encaradas como interfaces que lidam com o contexto sócio-espacial, trazendo a sociedade para dialogar entre si e com propostas não prescritivas.

Para Evandson Paiva Ferreira (2013, p. 223) a questão-chave colocada por Mosé (2013) é se "ainda é possível uma escola pensada e organizada nos moldes da sociedade industrial", considerando que vivemos atualmente "num mundo em que as pessoas e instituições se organizam em rede, que a tecnologia possibilita o acesso ao universo do conhecimento acumulado pela humanidade". A proposta dos estudantes de licenciatura em artes aponta a possibilidade de superação desse modelo escolarizado no ensino de artes e a consideração das novas tecnologias não como ferramentas técnicas, mas como recursos para o aprendizado pela prática, visando articular a conscientização do grupo sócio-espacial alvo da ação proposta.

A exemplo da proposta de Freire de conscientização por meio do círculo de cultura, a abordagem aqui apresentada visa começar um processo de conscientização sócio-espacial tanto entre os estudantes de licenciatura, quanto entre a comunidade local. A caminho de uma postura tecnopolítica de arte-educação, propomos uma meta-abordagem. No lugar de ensinar ferramentas digitais para sua replicação, propomos que os estudantes de licenciatura usem ferramentas digitais para criação de intervenções interativas na cidade, ampliando o alcance político da arte e da educação pela arte. Assim, amplia-se o imaginário dos estudantes de licenciatura e, ao mesmo tempo, a exemplo dos Kyikatêjê, introduz-se a abordagem da arte no contexto sócio-espacial cotidiano, com vistas à sua própria transformação pelos diretamente envolvidos, trazendo a abordagem da comunicação pelo ajuntamento das atividades de pesquisa, ensino e extensão.

Tempé



Figuras 89 e 90. Meninas Kyikatêjê em campo. Fotos do autor, 2017.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 2 - 9 de Agosto, 1970, Volumen 6, Lima, 1972.

ALMEIDA, Arthur José Medeiros de. O futebol entre os indígenas da etnia Bororo. *Rev. Bras. Ciênc. Esporte*. Florianópolis, v. 36, n. 2, supl., p. S238-S252, abr./jun. 2014.

ANDRADE, ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*, Ano I, No. I, maio de 1928.

ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.]

BALTAZAR, Ana Paula; CABRAL FILHO, José dos Santos; STRALEN, Mateus; ARRUDA, Guilherme. Estrutura cibernética para aprendizagem: o caso do Ateliê Integrado de Arquitetura. *I Congresso de inovação e metodologias de ensino - GIZ UFMG*. 14 a 16 de outubro de 2015.

BARROS, Vitória. *Entre Paralelos e Meridianos*. Marabá: Unifesspa, 2013.

BESSA F, José Ribamar. Lucy Seki e bola dos Kamaiurá. *Taquiprati/crônicas*, 2012. Disponível em: taquiprati.com.br/cronica/982-a-bola-dos-kamaiura

BROWN, Cynthia. *Literacy in 30 hours: Paulo Freire's process in northeast Brazil*. Chicago: Alternative Schools Network, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: cosas Naify, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992.

DAMATTA, Roberto. Antropologia do óbvio: notas em torno do significado social do futebol brasileiro. *Revista USP*, nº22, São Paulo, 1994.

FEITOSA, Sônia Couto Souza. *Método Paulo Freire: Princípios e Práticas de uma Concepção Popular de Educação*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Educação USP, 1999. Disponível em: <https://docplayer.com.br/48721977-Metodo-paulo-freire-principios-e-praticas-de-uma-concepcao-popular-de-educacao.html>

FERNANDES, Rosani de Fátima. *Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Jurídicas UFPA, Belém, 2010.

FERREIRA, Evandson Paiva. Resenha de *A escola e os desafios contemporâneos*. *Polyphonia*, 24(1), jan-jun, 223–232, 2013.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra. [1ª edição, 1969], 1993.

_____. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. [Manuscrito de 1968; 1ª edição, 1974], 1983.

FREIRE, Paulo & ILLICH, Ivan. *La educación: una autocrítica*. [Versão comentada do seminário sobre conscientização e desescolarização publicado originalmente como Diálogo Paulo Freire–Ivan Illich (1975). Buenos Aires/Argentina: Ediciones Busqueda, 2013.

FREIRE, Paulo & PAPERT, Seymour. *Um Encontro Inesquecível entre Paulo Freire e Seymour Papert*. TV PUC-SP, novembro de 1995. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FnVCyL9BwS8>

GASTALDO, Édison. Futebol e sociabilidade: apontamentos sobre as relações jocosas futebolísticas. *Esporte e Sociedade*, número 3, Jul-Out 2006. Disponível em: www.lazer.eefd.ufrj.br/espsoc/

HAREL, Idit & PAPERT, Seymour. (Eds.). *Constructionism: Research Reports and Essays, 1985-1990*. Santa Barbara: Praeger, 1991.

HARDENBURG, Walter. *The Putumayo, The Devil's Paradise: Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein*. London: Fisher Unwin, 1912.

ILLICH, Ivan. Needs, 1990 [não publicado].

_____. *Sociedade sem escolas*. Petrópolis: Vozes. [1ª edição, 1970], 1976.

_____. *Tools for conviviality*, 1973. Disponível em: http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/arq_interface/3a_aula/illich_tools_for_conviviality.pdf

KAPP, Silke. Grupos sócio-espaciais ou a quem serve a assessoria técnica. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*. Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, 20(2), 221–236, 2018.

KAPP, Silke; BALTAZAR, Ana; MORADO, Denise. Architecture as critical exercise: little pointers towards alternative practices in architecture. *Field: a free journal for architecture*, vol. 2, no. 1, Oct 2008, pp. 7–30. Disponível em: <http://www.field-journal.org/index.php?page=journal-2>

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro Editora, 2008.

LEFEBVRE, Henri. *The survival of capitalism: reproduction of the relations of production*. London: Allison & Busby, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Companhia Editora Nacional, Editora da USP. São Paulo, 1970.

MANN, Charles C. 1491. *The Atlantic Monthly*, Boston, March 2002.

MARQUEZ, Renata. Davi no museu. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 11, pp. 02 – 11, 2017.

MELATTI, Julio C. Corrida de Toras. *Revista de Atualidade Indígena*, Ano I, no 1, pp. 38-45, Brasília: FUNAI, 1976.

MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. Urbanização extensiva e lógicas de povoamento: um olhar ambiental. SANTOS, Milton *et al* (orgs.) *Território, globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec/Anpur, p. 169-181, 1994.

MOSÉ, Viviane. *A escola e os desafios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

NIMUENDAJÚ, Curt. A habitação dos Timbira. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Ministério da Educação e Saúde*. Rio de Janeiro, 1944. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org>

_____. A corrida de toras dos Timbira. *Mana* 7(2):151-194. 2001. Tradução: Hans Peter Welper e Elena Welper. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org>

_____. The eastern Timbira. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 41. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1946.

POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

PRICE, Cedric. *The square book*. London: Wiley, 2003.

REZENDE, Hélio Passos. A brincadeira do Arco e Flecha 1, 2017 (arcoeflecha1). Video disponível em: https://youtu.be/DqBj_GJrovU

REZENDE, Hélio Passos. A brincadeira do Arco e Flecha 2, 2017 (arcoeflecha2). Video disponível em: https://youtu.be/Usznil1H_mg

REZENDE, Hélio Passos. Ritual noturno antes da Corrida de Tora, 2017 (Ritualnoturno). Video disponível em: <https://youtu.be/sHHdUWhfAuE>

RIBEIRO, Berta. O índio na cultura brasileira. Rio de Janeiro; Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

ROY, Ananya. The 21st Century Metropolis: New Geographies of Theory. *Regional Studies*, vol. 43, no.6, August 2009, pp. 819-830. Disponível em: http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00343400701809665#.U4y3k_ldXHQ

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 63; Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Outubro 2002: 237-280. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF

SANTOS, Luciano Gersem dos. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje. Vol. 1, MEC/SECAD/LACED/Museu Nacional, Brasília: 2006. Disponível em: <http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/>

SILVA, Gildemarks Costa e. A polêmica Paulo Freire e Ivan Illich: Notas sobre educação e transformação. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. 24, maio-out, 102–120, 2015.

SOJA, Edward. Para além de Postmetropolis. *Revista UFMG*, v. 20, n. 1, p. 136–167, 2013.

SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

SOUZA, Marcelo Lopes de. *Os Conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

STAHLE, Vera-Dagny. Carreras ceremoniales con troncos entre indios brasileiros. *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, volume 6, Lima, 1970.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TERRA COMUM. Vídeo da expectativa de Zeca Gavião sobre sua participação no Seminário Internacional *Terra Comum, propriedade coletiva e outras espacialidades*. Belo Horizonte, BDMG, maio de 2018. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=SvauWzc23mE>

TERRA COMUM. Vídeo da palestra de Zeca Gavião no Seminário Internacional *Terra Comum, propriedade coletiva e outras espacialidades*. Belo Horizonte, BDMG, maio de 2018. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=EI5xCdihL5E>

TERRA COMUM. Vídeo da saudação indígena de Zeca Gavião com cântico e dança no Seminário Internacional *Terra Comum, propriedade coletiva e outras espacialidades*. Belo Horizonte, BDMG, maio de 2018. Disponível em <http://youtu.be/XpaQfCBISic>