

DINÂMICAS SÓCIO-ESPACIAIS E INTERCULTURALIDADE DO POVO

GAVIÃO KYIKATÊJÊ:

A urbanização como causa¹

Hélio Passos Rezende²

Ana Paula Baltazar³

Resumo

A interculturalidade desencadeia as dinâmicas sócio-espaciais do Povo Gavião Kyikatêjê na Reserva Indígena Mãe Maria, no Sudeste do Pará. A trajetória desse povo até seu assentamento na Reserva e sua evolução sócio-espacial é lida aqui de forma não eurocêntrica (ou norte americana) no contexto territorial. Tal leitura parte de dois pressupostos, um primeiro atrelado ao *giro descolonizador* e um segundo atrelado à urbanização como causa, não como efeito. Ou seja, sem lançar mão de filtros teóricos coloniais previamente estabelecidos, a interculturalidade dos Kyikatêjê, ainda que com contradições, é vista como pilar para a prática sócio-espacial cotidiana. Se por um lado o urbano é causa das dinâmicas sócio-espaciais dos Kyikatêjê, por outro lado, a interculturalidade é uma estratégia de resistência que abraça o urbano e o impacta, ainda que quase silenciosamente num primeiro momento. O Povo Gavião Kyikatêjê está começando a se preparar para uma relação intercultural com os não indígenas, mas a cidade ainda não está preparada para assumir sua parcela nessa interculturalidade.

Palavras-chave: dinâmicas sócio-espaciais; interculturalidade; Povo Gavião Kyikatêjê.

O decolonial e o poder gerativo como métodos de leitura dos Kyikatêjê

As teóricas feministas indígenas africanas Chilisa e Ntseane⁴ levantam um problema que parece óbvio, mas que permeia nossas análises urbanas. Elas argumentam que mesmo teorias ocidentais de gênero, que lidam com minorias, tendem a reduzir a experiência feminina de mulheres e meninas a categorias como ‘vítima’ e ‘outro’ e não conseguem chegar nas contradições experienciadas por mulheres e meninas na construção de sua identidade e senso de poder. Contudo, para entender as contradições é preciso entender que “a hegemonia ocidental masculina entra nas escolas por meio de assuntos como religião, que podem ser tipicamente reforçados através da cultura, incorporados em linguagens e rituais, gerando múltiplos centros de opressão

¹ Anais do IV Seminário do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional e I Congresso Internacional de Desenvolvimento Regional: Metropolização do Espaço e Direito à Cidade. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2018.

² Professor do Curso de Licenciatura em Artes Visuais, Unifesspa, heliopassos@gmail.com

³ Professora Associada da Escola de Arquitetura, UFMG, baltazar.ana@gmail.com

⁴ (Chilisa e Ntseane, 2010).

para meninas e mulheres no sistema educacional e no espaço público”⁵. Isso nos aponta a necessidade de questionar as usuais teorias coloniais com as quais temos lido as dinâmicas sócio-espaciais no Brasil sem, contudo, deixar de ter em mente que a hegemonia preconizada por tais teorias está presente nos contextos que estudamos, principalmente incorporada nas práticas cotidianas.

Quando olhamos para as dinâmicas sócio-espaciais dos indígenas Kyikatêjê, a tendência é também atribuímos aos indígenas os estereótipos de ‘vítima’ e ‘outro’. Contudo, se damos voz aos próprios indígenas (e, mais importante, escutamos essa voz sem nossos filtros usuais, muitas vezes prescritos por teorias colonizadoras), ouviremos uma história que não os vitimiza nem os entende como ‘outro’, mas que os reconhece como parte fundamental do processo de urbanização atual, ainda que com contradições.

A hipótese que pretendemos começar a demonstrar é que os indígenas Kyikatêjê têm assumido a interculturalidade em sua aldeia, lidando com a construção de uma consciência histórica para além da vitimização e da alteridade típica de uma minoria. Contudo, a cidade não está preparada para lidar com a interculturalidade, embora já receba os impactos (quase silenciosos) de tal interculturalidade.

A leitura que faremos dos indígenas Kyikatêjê parte de dois pressupostos: um primeiro atrelado ao *giro descolonizador*, proposto por Enrique Dussel⁶, e um segundo atrelado à “redescoberta do poder gerativo das cidades”, proposta por Edward Soja⁷ como um recente desdobramento presente nos estudos geográficos.

Dussel⁸ argumenta que o *giro descolonizador* é uma virada epistemológica com três fontes principais: o boom literário na América Latina, que é em essência decolonial; a teoria da dependência (a partir de 1960), que descortina em termos econômicos a estrutura da globalização e a distinção entre centro e periferia ou, em outras palavras, "o roubo pelo centro da mais valia (de produtos) extraída na periferia"⁹; e a filosofia da libertação (a partir da década de 1970), que coloca a política, e não a economia, no centro do debate. O reconhecimento dessas fontes é fundamental para os explorados e oprimidos resistirem conscientemente na direção de uma possível libertação.

O método adotado para leitura da dinâmica sócio-espacial dos Kyikatêjê começa por reconhecer tais fontes. Primeiro traz uma abordagem literária e não científica das práticas cotidianas desses indígenas¹⁰, que possibilita ler as contradições da produção do espaço com mais profundidade do que por meio de teorias coloniais. A partir disso, entende a interculturalidade dessas práticas em seu diálogo com os não indígenas (*kupê*), principalmente na inserção dos indígenas nas relações de consumo na cidade e nas relações com corporações como a Vale, que usam as terras da reserva em troca de royalties, deixando entrever uma espécie de teoria da dependência no território nacional. Além disso, traz a visão dos indígenas sobre a interculturalidade como forma

⁵ (Chilisa e Ntseane, 2010, p. 617).

⁶ (Dussel, 2013).

⁷ (Soja, 2013, p. 137).

⁸ (Dussel, 2013).

⁹ (Dussel, 1985).

¹⁰ (Rezende, 2018).

de sobrevivência de sua cultura num contexto dominado pela cultura *kupê*, tendo no horizonte a libertação.

Outra contribuição importante para o método de leitura é o questionamento de Soja¹¹ sobre a historiografia Eurocêntrica colonial que, com suas crenças canônicas, toma o processo de urbanização como um efeito e não como uma causa. Ele propõe que, ao contrário de tal visão, tenhamos em mente o poder gerativo do urbano (urbanização como causa), para que seja possível a ideia de "cohabitar com eficiência", 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.¹²

É essa coabitação eficiente, inovadora e criativa que o povo Gavião Kyikatêjê parece concretamente explicitar em sua produção sócio-espacial. Para os Kyikatêjê, é crucial saber lidar com o que chamam de interculturalidade, para continuar coabitando com eficiência. Contudo, se tal interculturalidade e coabitação eficiente estão presentes no cotidiano da aldeia, o mesmo não acontece quando os indígenas se relacionam com a cultura *kupê*. Ou seja, na cidade a interculturalidade encontra dificuldade e isso impacta as práticas sócio-espaciais dos indígenas, que precisam sempre se posicionar diante do poder hegemônico, seja com atitude de resignação ou de resistência.

Herança histórica do preconceito colonizador

Ninguém discorda que o Brasil foi invadido e não descoberto pelos Portugueses no século 16. Mas nossos livros de história e a maioria das referências que temos no cotidiano sobre esse período (nomes de ruas, praças, restaurantes etc.) reforça a visão do descobrimento, exaltando uma organização do trabalho (indígena e escravo) subordinado aos portugueses. O que muitos não sabem é que nos próprios textos dos portugueses na época da invasão já constavam relatos muito claros da rebeldia dos Tupinambá e da subordinação dos Tupiniquim, esses últimos domesticados (catequizados) pelos missionários, tornando-se dóceis e obedientes, enquanto os Tupinambá resistiam à invasão.

Em 1531, para reforçar o domínio colonial de Portugal contra invasão de Franceses e Holandeses, Portugal enviou uma expedição colonizadora comandada por Martim Afonso, reforçando sua presença e instaurando em 1548 um governo geral, a partir de Regimento a Tomé de Souza.

No regimento constavam orientações sobre políticas de distribuição de terras, de exploração dos recursos naturais, de catequização e de controle dos indígenas, a serem transformados em vassalos do rei: “Eu sou informado que os (...) Tupinambá (...) se alevantaram já, por vezes, contra os

¹¹ (Soja, 2013).

¹² (Soja, 2013, p. 146).

cristãos e lhes fizeram muitos danos, e que ora estão ainda levantados e fazem guerra, e que será muito serviço de Deus e meu serem lançados fora dessa terra, para se poder povoar, assim dos cristãos, como dos gentios da linhagem Tupiniquim, que dizem que é gente pacífica; que se oferecem a os ajudar a lançar fora, e a povoar e defender a terra (...). O rei aponta a necessidade de castigar aqueles que declaram guerra à coroa [Tupinambá] e o favorecimento dos que são pacíficos [Tupiniquim], visando à sua conversão à fé cristã e sua incorporação ao sistema colonial de trabalho.¹³

Isso culminou com o combate naval entre os povos Tupinambá e Tupiniquim, expressando a batalha entre a resignação e a resistência à invasão (Figura 1).

Figura 1: Combate naval entre Tupinambás e Tupiniquins por Theodore de Bry, 1554.



Fonte: Staden, 1557.

Vale dizer que na época da invasão especialistas em demografia estimam que havia cerca de 10 milhões de indígenas no território que veio a ser chamado de Brasil, e viviam em “sociedades ditas sem Estado, conectadas por um sistema local e regional de trocas comerciais, guerras e migrações”¹⁴.

Isso mostra que a urbanização começa no Brasil com conflitos por terra e com a organização, domesticação e divisão do trabalho, forçando o abandono do trabalho livre, sendo a urbanização causa de tais conflitos e do suposto desenvolvimento, não feito deles. Contudo, naquele momento a urbanização não contribuía para a coabitação eficiente, muito pelo contrário, preconizava a dominação do povo indígena, que tinha regras próprias, que nos são em grande parte desconhecidas.

¹³ (Texto sem autoria na exposição sobre os indígenas no Rio de Janeiro, Museu de Arte do Rio de Janeiro — MAR — 2017/2018).

¹⁴ (Staden, 1557).

Há sem dúvida a necessidade de não só olharmos para a história de forma descolonizada, mas, principalmente, começarmos a descolonizar nossa leitura do cotidiano. No caso dos indígenas Kyikatêjê, propomos fazer uma leitura sócio-espacial a partir da pesquisa etnográfica de Hélio Passos Rezende¹⁵, que em sua tese de doutorado traz a voz dos indígenas numa narrativa literária rica em detalhes que nos deixam ver para além dos nossos preconceitos colonizadores, tendo como base as três fontes do *giro descolonizador* propostas por Dussel.

O Povo Indígena Gavião Kyikatêjê e suas dinâmicas sócio-espaciais

Antes de iniciarmos a narrativa das dinâmicas sócio-espaciais dos Kyikatêjê, é importante reforçar a nuance que pretendemos distinguir aqui. Se apenas reproduzirmos a fala de um indígena Kyikatêjê fora de contexto, podemos afirmar, por exemplo, que os indígenas são competitivos (vários deles falam isso desse jeito). Contudo, se entendemos o contexto cotidiano desse povo, como nos mostra a narrativa literária de Rezende¹⁶, o que eles entendem por competição não tem nada a ver com uma pessoa ganhar de outra ou ser melhor que outra. Há uma grande solidariedade ente eles e o suposto espírito competitivo diz respeito à superação individual, ao aperfeiçoamento para crescimento pessoal no contexto coletivo, não para subordinar ninguém.

A corrida de tora mostra isso claramente. Começam pela produção das toras, com um indígena experiente e ajudantes extraindo e tratando a madeira e produzindo o corante de urucum para pintar as toras (Figuras 2, 3 e 4). Dependendo da festa ou do período comemorado, no dia anterior à corrida de toras há um ritual noturno em que toda a comunidade da aldeia toma parte. A dança, os cantos e os trajes usados nesses rituais são de acordo com o motivo da festa. No caso da época da pescaria os indígenas usam o *Tep Krã*, traje que representa a festa do peixe (Figura 5)¹⁷. Como as corridas de tora geralmente acontecem no amanhecer, período menos quente do dia, ao nascer do sol do dia da corrida há outro ritual para dar início à corrida (Figura 6). Nesse ritual uma adolescente fica no centro durante a dança, e sua posição ao final vai indicar o caminho para encontrar as toras e o percurso que deve ser feito (Figura 7). A corrida acontece em equipes e dependendo da festa as equipes podem ser duas ou três. No caso da época da pescaria eram três equipes, cada uma com uma das toras produzidas. As equipes são divididas a priori e o pertencimento a cada uma delas tem relação com o nascimento do indígena e a equipe de seu padrinho. No caso da corrida de duas toras as equipes se dividem entre Gavião e Arara, já na das três toras as equipes são Arara, Peixe e Arraia. Durante a corrida os membros de cada equipe vão se revezando no carregamento da tora. Ao longo do percurso os companheiros de equipe se divertem, banham-se no rio, acompanham o percurso, sempre mantendo o apoio à sua equipe (Figura 8).

Ninguém ganha, mas todos competem, e há um ritual de encerramento da corrida (Figura 9). A dita competição é para superação pessoal e não para um ganhar do outro. Não tem vencedor na corrida de tora, mas um ritual que tem por pressuposto a união do grupo, a celebração do espírito

¹⁵ (Rezende, 2018).

¹⁶ (Rezende, 2018).

¹⁷ (Rezende, 2017. Video: Ritual noturno antes da Corrida de Tora).

coletivo e o exercício de superação individual visando contribuir para melhorar o convívio coletivo.

Figuras 2, 3 e 4: Produção das toras para a corrida.



Fonte: elaboração própria, 2017.

Figuras 5 e 6: Rituais noturno e matutino, anteriores à corrida de toras.



Fonte: elaboração própria, 2017.

Figura 7: Ritual matutino do dia da corrida de toras, com menina apontando o caminho.



Fonte: elaboração própria,, 2017.

Figura 8: Equipes no convívio coletivo durante a da corrida de toras.



Fonte: elaboração própria, 2017.

Figura 9: Ritual de encerramento da corrida de toras.



Fonte: elaboração própria, 2017.

Voltando às dinâmicas sócio-espaciais, há que se ter cuidado com esse mesmo tipo de nuance relatado acima, para que seja possível entender as contradições dos processos que poderiam ser facilmente banalizados como sendo apenas conflitos por terra, sem atenção aos processos interculturais que diferentes aspectos de tais conflitos desencadeiam na aldeia. Há um caso que é sempre repetido e interpretado parcialmente pelo olhar colonizador, sobre a ida dos indígenas para a reserva Mãe Maria.

Os Kyikatêjê, integram o povo Gavião, junto com os Parkatêjê e os Akrâtikatêjê, originalmente vindos do Maranhão de uma região relacionada ao Rio Tocantins. Os Kyikatêjê (*Kyi*: cabeça, *katê*: dono, *jê*: povo) são o povo do rio acima, pois ficavam a montante do Rio Tocantins no Maranhão; os Parkatêjê (*Par*: pé, *katê*: dono, *jê*: povo) são o povo do rio abaixo, ficavam a

jusante do rio; e os Akrãtikatêjê (Akrãti” montanha; *katê*: dono, *jê*: povo) é o povo da montanha. Segundo Rosani de Fátima Fernandes¹⁸, os Kyikatêjê começaram sua dinâmica territorial refugiando-se “das violentas perseguições e das inúmeras tentativas de contato feitas pelo Serviço de Proteção do Índio (SPI) e posteriormente pela FUNAI”, passando por diversos locais antes de chegarem à Reserva Indígena Mãe Maria, no sudeste do Pará, em 1969. Mesmo dentro da reserva houve diversas mudanças territoriais. A tendência dos trabalhos acadêmicos é narrar linearmente a história dessas mudanças, como se todos os episódios de remoção e reassentamento dos indígenas somassem para sua vitimização.

Mas na narrativa dos próprios Kyikatêjê, a chegada na Reserva Mãe Maria, “local onde foram jogados como porcos”¹⁹, não parece tão relevante. Eles ressaltam outro episódio como uma das ações mais violentas que já sofreram, que foi sua remoção de uma aldeia já na Reserva Mãe Maria, chamada Ladeira Vermelha, onde tinham se estabelecido com cultivo de várias roças. Contam que certa vez, quando todos os homens estavam fora (eram fiscais da castanha e castanheiros), houve uma ação governamental (que atribuem à FUNAI) chegando à aldeia e levando todas as mulheres e crianças para se ajuntarem aos Parkatêjê na mesma reserva. Quando os homens voltaram, não havia mais casas nem seus familiares e, salvo raras exceções, acabaram se juntando a seu povo no novo acampamento. Outro povo também instalado na mesma aldeia foi os Akrãtikatêjê. Essas três etnias, todas de origem Timbira, foram obrigadas pela ação violenta de tomada de suas terras originais a conviverem numa mesma aldeia desde o início dos anos 1980. Importante notar que os Kyikatêjê tinham finalmente conseguido estabelecer um trabalho coletivo livre, para reprodução de seu povo, saindo da miséria e tendo as roças como indícios da estabilidade que alcançavam. Para os indígenas, o desrespeito à estabilidade de sua subsistência coletiva foi o que causou maior indignação, mas a instabilidade fundiária, pela falta de regularização da propriedade da terra, acabou fragilizando sua resistência.

O conflito fundiário já dentro da Reserva Mãe Maria, principalmente o ajuntamento forçado das três etnias, parece ter sido motivado em boa parte pela Vale e pela Eletronorte, que negociaram com o Estado a passagem de linha férrea e de transmissão de energia na reserva. Mais tarde, negociaram com os indígenas o pagamento de royalties, mas obviamente vários conflitos já haviam surgido, principalmente pela diversidade de pensamentos dos três povos que agora se aglomeravam numa situação nova de vida numa terra delimitada. O recebimento dos royalties desencadeou ainda mais conflitos, sendo que no início do século XXI iniciou-se a separação das três etnias, sendo que os Kyikatêjê passaram a ser liderados pelo Cacique Zeca Gavião, indo para a nova aldeia onde parte deles está até hoje. Nesse período houve várias dissidências internamente às três etnias, geralmente motivadas por divergências sobre a gestão dos recursos financeiros que recebem da Vale. Hoje a Reserva Mãe Maria conta com 14 aldeias, todas atualmente em conflito com a Vale, tentando de formas distintas manter os royalties. Isso não só dispersa a coletividade, como tira o foco de questões fundamentais que dizem respeito aos modos de vida dos indígenas e suas diferenças, e volta o foco para o que Ivan Illich²⁰ chama de “necessidades impostas” pela cultura de consumo *kupê*.

Ainda que a imposição da cultura *kupê* (com os conflitos que isso gera) pareça sufocar qualquer possibilidade de resistência, os indígenas conseguem reinventar parcialmente seus modos de

¹⁸ (Fernandes, 2010, p. 19).

¹⁹ (Fernandes, 2010, p. 22).

²⁰ (Illich, 1990).

vida. Segundo Zeca Gavião, a única forma de manter a cultura indígena é entendendo e participando da cultura *kupê*, o que ele define como sendo a interculturalidade. Essa troca cultural começa a acontecer em diversas situações, principalmente nas práticas sócio-espaciais na aldeia.

Segundo o indígena Madson, originalmente os povos 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 e grilagem de suas 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 das 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 com a cultura da abundância que lhes permitia desmatar, por outro lado a cultura *kupê*, globalizada, não interfere só no manejo da terra, mas afeta toda a cultura indígena. Madson aponta claramente para o processo causal da urbanização de que fala Soja a partir do entendimento da produção sócio-espacial dos Kyikatêjê.

Se nos atemos ao caso com a mesmo olhar crítico de Chilisa e Ntseane²¹ sobre a teoria ocidental de gênero, concluímos que houve uma grave injustiça contra essa minoria e nossa tendência seria colocar os indígenas no lugar de vítimas, como o ‘outro’, a minoria que precisa de ajuda (na lógica missionária, que vê a própria cultura como soberana e lê todo o resto com esse filtro, inclusive impondo aos grupos que considera carentes necessidades de sua própria cultura, pautadas pela indústria do consumo).²²

Mas, se olhamos para o processo para além da vitimização, percebemos como, por um lado, tal processo é muito mais perverso, pois é mais uma investida do capital para manter os privilégios dos capitalistas fragilizando qualquer grupo que ocupa muita terra; mas por outro lado tal processo aponta como os indígenas começam a tomar consciência de que o modo de produção capitalista vai entrando em seu cotidiano e corroendo-o, e passam a lidar com isso por meio do que chamam de interculturalidade, desenvolvendo ‘novas tecnologias’.

Contudo, com os royalties da Vale, a cultura *kupê* chega com muita força na aldeia, sem muita resistência, talvez por falta de consciência histórica da produção sócio-espacial que sempre engendraram. O dinheiro da Vale financia para todas as famílias o chamado “rancho”, uma tipo de mesada, complementada por uma espécie de cesta básica, com botijão de gás e outros artigos de consumo de uma suposta necessidade básica *kupê*. Com isso vários indígenas deixaram de se organizar para o trabalho coletivo na roça, para caça, para puxar castanha etc., que eram atividades que não só garantiam a subsistência, mas, principalmente, mantinham as tradições da vida coletiva na aldeia. Impressionante como práticas coletivas tão consolidadas são facilmente fragilizadas com a chegada de tão pouco recurso financeiro. Ainda que as práticas sócio-espaciais sejam claramente ricas, a falta de consciência de tais práticas para além da sua

²¹ (Chilisa e Ntseane, 2010).

²² (Illich, 1990).

reprodução cotidiana, parece abrir brecha para a invasão da cultura *kupê*, muitas vezes ignorando a almejada interculturalidade.

Apesar da tentativa de preservação da cultura de cada etnia, os três povos se deixaram invadir pela cultura *kupê*. Começaram a ter problemas com bebida alcóolica, 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 — manifestações culturais esportivas e ritualísticas 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 da invasão da cultura *kupê*. Contudo, a solidariedade entre os três grandes grupos trouxe discussões sobre a cultura que estava sendo perdida e tentam uma espécie de redenção, retomando as brincadeiras, principalmente o arco e flecha, em suas várias modalidades, que variam desde acertar um alvo distante com a flecha (Figura 10) até acertar o piso de chão batido de modo a fazer a flecha subir, ultrapassar um obstáculo alto e cair o mais distante possível (Figura 11).²³

Figura 10 e 11: Brincadeira do arco e flecha por mulheres e homens.



Fonte: elaboração própria, 2018.

Apesar de uma certa invasão da cultura *kupê*, a interculturalidade está presente no cotidiano dos Kyikatêjê, ainda que com inúmeras contradições. Um simples exemplo disso são as tigelas de plástico industrializadas usadas pelos indígenas em substituição às cumbucas naturais. Os indígenas assimilam a facilidade industrial, principalmente para a manutenção (lavam e reusam as tigelas infinitamente), mantendo a forma da cumbuca natural e consequentemente o ritual da comida, mas ressignificam tal ritual com as diversas cores vibrantes do plástico que escolhem. O mesmo acontece com as casas, que passaram a ser de alvenaria, pela durabilidade e praticidade dos componentes construtivos, perdendo o conforto térmico das casas tradicionais, mas mantendo a conformação Jê original, com as entradas das casas voltadas para o centro do círculo, que serve de área coletiva (Figura 12).

²³ (Rezende, 2017. Vídeos: A brincadeira do Arco e Flecha 1 e 2)

Figura 12: Casas de alvenaria na configuração Jê.



Fonte: elaboração própria, 2016.

Como mostram Chilisa e Ntseane sobre a cultura machista entrando via religião, escolas etc., no caso dos indígenas isso também acontece com a cultura *kupê*. Contudo, já há questionamento por parte deles mesmos. A aldeia Kyikatêjê tem uma escola de ensino fundamental e médio, que já nasceu da proposta de interculturalidade, que visa tanto ao desenvolvimento intelectual no contexto da cultura *kupê*, quanto ao resgate das tradições culturais indígenas, como a linguagem, o modo de viver e os costumes ancestrais. Nesse sentido o quadro docente é formado tanto por professores não indígenas que ensinam as disciplinas comuns do currículo nacional dos ensinos fundamental e médio, quanto por professores bilíngues, geralmente indígenas adultos e mais velhos, da própria aldeia, que ensinam e resgatam a cultura indígena como a língua Kyikatêjê e vários elementos da rica cultura de tradição Timbira. Há uma grande preocupação com a formação dos professores *kupê* que não têm o conhecimento e a experiência necessárias para trabalhar com o modo de ser do indivíduo inserido na cultura indígena dos Kyikatêjê. Tal falta de experiência tende a gerar um obstáculo para o desenvolvimento do conhecimento por parte dos indígenas que não se identificam com o sistema do branco. Por outro lado, uma estratégia interessante, e que com os anos vem dando resultados, é trabalhar a formação dos jovens indígenas para assumirem a docência da escola e viabilizarem a relação do modo de vida indígena com desenvolvimento do conhecimento de maneira intercultural.

Certa vez, uma das professoras não indígenas, muito bem intencionada, propôs apresentar para os alunos algumas profissões de maior êxito no mercado de trabalho atual. O objetivo seria que os alunos escolhessem profissões que os inserisse na lógica do mercado *kupê*. Essa iniciativa foi imediatamente questionada pelo Cacique, argumentando que não fazia sentido algum que os indígenas se rendessem ao fetiche do mercado *kupê*, onde certamente seriam sempre vistos como cidadãos de segunda classe, em detrimento de possibilidades profissionais e acadêmicas que

pudessem ampliar as possibilidades da vida coletiva na própria aldeia. Por um lado, a professora reproduz a lógica do capital e da colonização, mas por outro lado, o Cacique resiste a tal lógica, pensando as vocações a partir de sua própria cultura visando ampliar as possibilidades da interculturalidade, sem se deixar dominar pela cultura *kupê*.

Ainda que dentro da aldeia a educação seja pautada por princípios da interculturalidade, o mesmo não acontece quando, por exemplo, os indígenas vão para a universidade. No caso da Unifesspa, conquistaram o direito a duas vagas por cota indígena em todos os cursos, mas há uma evasão muito grande, devido à falta de abertura da universidade para a diferença. Ainda que o Cacique acredite que a universidade poderia ajudar com uma espécie de curso preparatório ou estratégias de fixação dos alunos, o problema mais evidente parece ser a falta de preparo (formação e disposição) dos professores para lidarem com uma lógica cultural outra, ou seja, uma lógica que demanda sair da zona de conforto, questionar as próprias bases e construir o processo de aprendizagem coletivamente. Isso não é tarefa fácil, mas se coloca atualmente como um grande desafio a ser enfrentado para que a cultura *kupê* também se beneficie da interculturalidade, e não apenas forneça subsídios (na maioria das vezes impositivos) para a cultura indígena.

Considerações finais

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 campo²⁴, não podemos deixar de ressaltar a tendência à reprodução das relações sociais de produção de que fala Lefebvre²⁵. Tal reprodução acontece na chamada “zona urbana” que “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”²⁶. Mesmo que o espaço indígena pareça protegido de tais condições necessárias para a acumulação, na verdade já está dominado por elas.

A dinâmica de movimentação dos Kyikatêjê (e dos demais povos que se agrupam na Reserva Mãe Maria) se insere claramente no processo de urbanização extensiva de que fala Monte-Mór²⁷, sendo 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 mineração 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).

²⁴ (Lefebvre, 2008).

²⁵ (Lefebvre, 1976).

²⁶ (Monte-Mór, 1994, p.170).

²⁷ (Monte-Mór, 1994).

Contudo, se olharmos para a urbanização como causa e não como efeito, como propõe Soja²⁸, vemos um tecido urbano não necessariamente de mão única (estendendo-se sobre o campo e engolindo-o), e notamos a possibilidade de uma contribuição local para os processos de urbanização, ou seja, uma relação entre as condições urbano-industriais que chegam à aldeia e as práticas tradicionais indígenas (ainda que com suas fragilidades e facilidade de dominação).

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 “capacitação” para os indígenas lidarem no contexto da cidade. Acesso apenas não resolve o problema, falta uma série de predisposições necessárias, como comenta Jessé Souza²⁹, para que consigam lidar com a cultura *kupê* no contexto *kupê*.

No intuito de preparar os indígenas para tal inserção cultural fora de sua aldeia (para uma interculturalidade com valorização da 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, faz-se necessário valorizar a cultura local e entender seus limites e possibilidades no contexto regional, para além da vida cotidiana na aldeia, enfatizando a simultaneidade entre cidade e campo.

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 buscando a coabitação eficiente, embora os indígenas estejam começando a se preparar.

Agradecimentos

Os autores agradecem às agências de foment Fapemig, CNPq e CAPES.

Referências

- CHILISA, Bagele; NTSEANE, Gabo. Resisting dominant discourses: Implications of indigenous, African feminist theory and methods for gender and education research. *Gender and Education*, v. 22, n. 6, pp. 617–632, 2010.
- DUSSEL, Enrique. The decolonizing turn, Interview by Diego Marín. Publicada em 17/10/2013 <<https://www.youtube.com/watch?v=mI9F73wIMQE>>
- DUSSEL, Enrique. *Philosophy of liberation*. New York: Orbis Books, 1985.
- FERNANDES, Rosani de Fátima. *Educação Escolar Kyikatêjê: novos caminhos para aprender e ensinar*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Pará, Belém: UFPA, 2010.
- ILLICH, Ivan. *Needs*. 1990 [não publicado].
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro Editora, 2008.

²⁸ (Soja, 2013).

²⁹ (Souza, 2009).

LEFEBVRE, Henri. *The survival of capitalism*. London: Allison & Busby, 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.

REZENDE, Hélio Passos. *Resistência dos indígenas Gavião Kyikatêjê: Por uma educação sócio-espacial coletiva*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo (NPGAU), Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, Setembro de 2018.

SOJA, Edward. Para além de Postmetropolis. *Revista UFMG*, v.20, n.1, Belo Horizonte: UFMG, pp.136–167, 2013.

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

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Marburgo, 1557. [traduzido do original por Alberto Lofgren e notas de Teodoro Sampaio em 1930].

Vídeos

REZENDE, Hélio Passos. A brincadeira do Arco e Flecha 1, 2017 (arcoflecha1). Video disponível em: https://youtu.be/DqBj_GJrovU

REZENDE, Hélio Passos. A brincadeira do Arco e Flecha 2, 2017 (arcoflecha2). Video disponível em: https://youtu.be/Usznll1H_mg

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