

UnB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINOAMERICANOS

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE
AS AMÉRICAS**

MESTRADO

**SEM A FLORESTA OS KA'APOR NÃO EXISTEM, SEM OS KA'APOR A
FLORESTA NÃO EXISTIRIA. O PENSAMENTO POLÍTICO KA'APOR E A
POLÍTICA INTERÉTNICA**

CRISTABELL LÓPEZ PALOMINO

BRASILIA –DF, março de 2017

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINOAMERICANOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE
AS AMÉRICAS

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**SEM A FLORESTA OS KA'APOR NÃO EXISTEM, SEM OS KA'APOR A
FLORESTA NÃO EXISTIRIA. O PENSAMENTO POLÍTICO KA'APOR E A
POLÍTICA INTERÉTNICA**

CRISTABELL LÓPEZ PALOMINO

Banca examinadora:

Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/UnB), orientador

Profa. Dra. Mônica Nogueira (FUP/UnB), membro externo

Prof. Dr. Stephen Grant Baines (DAN e PPG/CEPPAC/UnB), membro interno

Prof. Dr. José Pimenta (DAN/UnB), suplente

BRASILIA –DF, março de 2017

CRISTABELL LÓPEZ PALOMINO

SEM A FLORESTA OS KA'APOR NÃO EXISTEM, SEM OS KA'APOR A FLORESTA NÃO EXISTIRIA. O PENSAMENTO POLÍTICO KA'APOR E A POLÍTICA INTERÉTNICA

Dissertação apresentada ao Centro de Pesquisa e Pós-graduação Sobre as Américas- Ceppac da Universidade de Brasília (UnB) como requisito parcial à obtenção do título de mestre em ciências sócias, sob a orientação do Professor Doutor Crithian Teófilo Da Silva.

Brasília –DF, Março De 2017

AGRADECIMIENTOS

Aos Ka'apor por ter me acolhido e por compartilhar comigo seu pensamento sobre si mesmos, sobre o mundo e sobre a política que é sua organização comunitária, sem isso, este trabalho não seria possível. À Lucineia e Valdemar por abrigar-me na sua casa, por seus assados deliciosos, por todo o compartilhado. Por me ensinar como se faz a política no interior de uma família! A Jiri, Ro'ó, Teteró, Rosa, Wairo, pelas conversações femininas, pelos passeios aos igarapé a lavar roupa, por me ensinar tantas coisas! Sobretudo Ro'ó e Jiri, por ensinar-me pacientemente a tecer pulseiras de misanga. A Jamoi, Li e Machí por levar-me dentro da mata, por todos seus cuidados, atenções e pelas brincadeiras. A todas as crianças com as que trocamos no meio das brincadeiras, o nome das partes do corpo em língua Ka'apor e em espanhol. À Warãm por me ensinar as primeiras palavras em Ka'apor! Maria Creusa e Raimundão, pelas conversas, pelo leite fresco, pelas gargalhadas! A Karairano por ter a disponibilidade de ensinar-me com paciência e detalhes o que significa ser um papajaí. À Mirití pelos convites de assados! Pelos sorrisos cúmplices! A Valdemir pelas explicações do mundo político e por ser a biblioteca viva das histórias Ka'apor!! A Teté por sua sabedoria infinita, por compartilhar comigo seu pensamento filosófico! A Jamoi por confiar em mim, pelo resguardo, pelo mapa, pela maraka, pelos cantos, por todo! Às auxiliares de enfermagem Mek e Gelene por ser tão lindas comigo! Absolutamente a todos, gratidão infinita, sobretudo pela amizade!!! Petiki!!!

A Cristhian Teófilo Da Silva, pela orientação oportuna, livre e sabia!

A minha tia Clau que me abriu as portas em Brasil, em sua casa, com os Ka'apor e de outros mundos! Por todo seu amor, apoio e força.

A Renata Monteiro Lima cúmplice de andanças e loucuras. A Iuri Pieroni e Renata Matos. A os três pela amizade, conselhos, dicas, gargalhadas e apoio incondicional!

A Cláudio Rogério, por me acompanhar, apoiar e ajudar. _termina essa porra logo! Pela força!

A sol Gonzáles, Caro Sobreiro, Cláudio Rogério, Iuri Pieroni, por me ajudar por partes na revisão do português!! A Alex Cordeiro pela revisão quase completa!!! Obrigada!!

A Gustavo Godoy, por todo o apoio, pelas explicações e traduções da língua Ka'apor, pelas informações valiosas!

A Caro Sobreiro y Juanita Melo por los aportes!! ! Monita, Janexi, Lore, Margarita. Mami chirris, gracias por todo el apoyo y la amistad intergaláctica.

A mis parceros Cami y Richi por el apoyo. Al bebé por los ajustes de forma del documento y por las dos noches trabajando sin parar para dejarlo listo! Salud bebé!!!

A meus colegas e professores ceppaquianos. A CAPES pela bolsa recebida durante o mestrado.

Dedico este trabajo a mi familia: Techy, Alfred, Pau, Ita y Cata. Abuelitos Marce y Arcelia. Fuerza, luz y amor que me nutre día a día.

RESUMO

No presente trabalho é analisada a política Ka'apor, descrita a partir das explicações feitas pelas lideranças e membros da comunidade através de suas próprias percepções e narrativas históricas e cotidianas. A política interna em contínua inter-relação com o mundo de fora, ou *karai*¹, torna importante analisar a política interétnica ao redor dos antecedentes históricos sobre as políticas extrativistas impulsadas em pro do desenvolvimento do Estado Nação Brasileiro, que provocaram a invasão e o desmatamento na região onde está localizada a Terra Indígena Alto Turiaçú, no estado de Maranhão- Brasil, causantes na sua vez da uma fricção interétnica entre os Ka'apor e os madeireiros. Analisa-se a incidência na política Ka'apor, dos diferentes tipos de relacionamentos interétnicos atuais, inseridos dentro da longa trajetória do poder tutelar estatal através do qual o índio é olhado, desde os diferentes frentes.

Palavras chave: política Ka'apor, política interétnica, tutela.

ABSTRACT

The present work is an analysis of Ka'apor politics, drawing on explanations provided by Ka'apor political leaders and members of the community, according to their own perceptions and narratives, both historical and quotidian. The fact that the political life of the Ka'apor takes place within a context of ongoing interrelationship with the outside world, or *Karai*, makes it important to analyze interethnic politics, taking into account historical antecedents having to do with extractive policies enacted in favor of the interests of the Brazilian nation-state. These policies lead to the invasion and deforestation of the region where the Alto Turiaçú Indigenous Territory is located in the Brazilian state of Maranhão, which in turn caused interethnic friction between the Ka'apor and loggers. The incidence in Ka'apor politics of different types of interethnic relationship is analyzed in the context of the long trajectory of the “guardianship” (*tutela*) power of the state, through which the state has employed a variety of means to keep watch over indigenous people.

Keywords: Ka'apor politics, interethnic politics, tutela.

¹ Não Ka'apor, Branco.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Lucineia e Valdemar	5
Figura 2. Reunião em Xie, falando com Valdemar Ka'apor	10
Figura 3. Mapa Terra Indígena Alto Turiaçú	17
Figura 4. Exposição no Museu Paraense Emilio Goeldi	21
Figura 5. Aldeias	26
Figura 6. Jamoi construindo o telhado para sua casa	27
Figura 7. Labores femininas	30
Figura 8 Alimentos do rio	30
Figura 9. Preparativos para torrar farinha	31
Figura 10. Beijú	32
Figura 11. Famílias de Xie e Paraku'y elaborando farinha	33
Figura 12. Caça	33
Figura 13. Antiga estrada Belém – Brasília	37
Figura 14. Mapa Alto Turiaçú. Fonte Jamoi e Teté Ka'apor	46
Figura 15. Mapa de áreas desmatadas das T.I's	49
Figura 16 Plantações de empresas madeireiras.	50
Figura 17. Papajaí	60
Figura 18. Vereadores visitando Xie	127
Figura 19. Mapa das T.Is na região de Maranhão	130
Figura 20. M. Creusa e Raimundo	132

ABREVIATURAS

CASAI	Casa de Saúde Indígena
CEPPAC	Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CONEP	Comissão Nacional de Ética em pesquisa
ENGOV	Governança Ambiental para América Latina
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ISA	Instituto Socioambiental
MP	Ministério Público
MPEG	Museu Paraense Emilio Goeldi
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
T.I	Terra Indígena
UnB	Universidade de Brasília

SUMARIO

INTRODUÇÃO	1
1. OS MORADORES DA MATA	16
1.1. Localização	16
1.2. O início da “confraternização”	18
1.3. Contextualização etnológica	19
1.4. Aportes etnográficos	22
1.5. Os Ka’apor De Xie e Paraku’y	25
1.6. Jane Ka’a: “nossa mata”	28
2. PELA DEFESA DE JANE IWI: CONFLITOS E DESLOCAMENTOS	36
2.1. Antecedentes históricos	36
2.2. A história do conflito Segundo Valdemir Ka’apor	38
2.3. Itarená	41
2.4. <i>Ka’a usak ha</i> . Os guardiões protetores da natureza	44
2.5. Panorâmica do desmatamento	49
2.6. Por que é que a gente vendeu madeira?	50
2.7. Conflitos	51
2.8. Pensando soluções	53
3. A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA KA’APOR	55
3.1. Reinterpretando o cacique	55
3.2. Funções do “papajai”	62
3.3. Associação Ka’apor ta rury do Rio Gurupi	66
3.4. O Conselho de Gestão	67
4. JUMAÍ: A POLÍTICA KA’APOR	70
5. TUTELANDO A POLÍTICA KA’APOR	76
5.1. O pesquisador tutelar	76

5.2. Os limites do pesquisador	90
6. A LONGA DURAÇÃO DO PODER TUTELAR	94
6.1. A raiz tutelar	94
6.2. A tutela no direito Brasileiro	100
6.3. Indigenismo e tutela em Brasil	103
6.4. A tríada ideológica	107
6.5. A tutela viva	113
7. O PENSAMENTO POLÍTICO KA'APOR FRENTE ÀS RELAÇÕES INTERÉTNICAS, O INDIGENISMO TUTELAR E A PESQUISA TUTELAR	115
7.1. Política interétnica	115
7.2. As relações interétnicas	116
7.2.1. FUNAI	116
7.2.2. SESAI	119
7.2.3. IBAMA	121
7.2.4. Museu Paraense Emílio Goeldi, MPEG	122
7.2.5. Prefeituras de Povo Novo-Maranhão e Paragominas-Pará	126
7.2.6. Greenpeace	127
7.2.7. Os pesquisadores	128
7.2.8. Relacionamento com seus vizinhos: Timbira, Awa-Guajá, Tembé	130
7.3. Política Ka'apor, Indigenismo e pesquisa tutelar	136
7.4. Política Ka'apor e as relações interétnicas	140
7.5. Ka'a e a depredação karai	143
8. CONCLUSÃO	147
BIBLIOGRAFIA	150

INTRODUÇÃO

Porque estou aqui?

Meu interesse pelos povos indígenas começou desde criança. Sou de Cauca-Colômbia, terra de uma população majoritariamente indígena, além de ser neta de um avo que cresceu num “resguardo”¹, território indígena do povo Nasa de Tierradentro – Cauca. Talvez fui uma das primeiras mestiças a falar “nasa yuwe”, a língua materna deste povo, e a primeira língua que escutei depois do espanhol. Cresci fascinada, escutando e vendo pessoas que vestiam, falavam e atuavam de uma maneira diferente à que conhecia na cidade.

Durante as diferentes visitas em Tierradentro, tive a oportunidade de interagir com os nasa, gente boa e muito alegre. Quando realizei minha graduação em antropologia na Universidad del Cauca - Colômbia, não tive dúvida nenhuma em trabalhar com eles. Obtive o título de antropóloga em 2008, com a monografia intitulada: “El Saakhelu como parte del proceso de recuperación y fortalecimiento cultural del pueblo indígena Nasa de Tierradentro Cauca”.

O Saakhelu é um ritual de fertilidade que é realizado com a finalidade de fazer uma oferenda à terra e ao “cóndor”², para evitar que voe derramando infertilidade e fome. Sendo de ciclo anual, o ritual congrega centros de assistentes. Depois de mais de um século sem ser realizado, foi resgatado no ano 2000, mediante uma pesquisa entre os *Thë' Wala*³ e os velhos de Tierradentro, dentro de todo um complexo processo de recuperação⁴ e fortalecimento cultural deste povo.

¹ Na Colômbia não existe a figura territorial de Terra Indígena (TI) Área Interdita ou Reserva. A unidade territorial e política indígena é denominada: *resguardo*, a maior parte desses territórios possuem título colonial de propriedade indígena coletiva, outros estão em processo de ser reconhecidos como tal.

² Ave simbólica que representa la nube negra o energía negativa que se derrama sobre la tierra si no se hace la ofrenda.

³ Médicos tradicionais Nasa, equivalente à figura de Pajé em Brasil.

⁴ Antes do ano 1994, os nasa viviam em relativa harmonia com as comunidades afro descendentes, indígenas, mestiças, urbanas y camponesas residentes em Tierradentro, Cauca. Em junho desse ano, um forte terremoto e uma posterior avalanche sacudiu à beira do rio Páez, provocando um impacto de grande magnitude que transformou profundamente a vida destas comunidades. Com a chegada dos programas de ajuda humanitária e auxílios económicos que foram distribuídos para cada comunidade, se desatou a divisão étnica e a luta pelo controle territorial. Para os nasa este sucesso representou a oportunidade de obter o apoio econômico para o aprofundamento de processos que vinham desenvolvendo de uma maneira leve, para recuperar várias das práticas antigas das que tinham-se distanciado, e revitalizar as existentes.

Por isso, escolhi trabalhar junto à eles, porque, naquele momento, considerei que se tratava de uma das ferramentas mais poderosas para a revitalização cultural dos Nasa, ao ponto de poder refletir aspectos de muita transcendência sobre sua cosmovisão. Ainda acredito nisso, mas, complementarmente falando que se trata de uma forte estratégia política⁵.

Querendo continuar no tema indígena, ingressei no mestrado do Programa de Estudos Comparados Das Américas CEPPAC, em março de 2015. Pela modalidade do programa, no início foi planejado fazer um estudo comparado entre o Saakhelu e um ritual Bemp do povo Mëbêngôkre (Kayapó) de Brasil, cujo elemento comparativo girava em torno dos rituais coletivos⁶ como estratégias de reinterpretação e fortalecimento cultural.

Ao iniciar as disciplinas, me dei conta que no mestrado o tempo é curto para realizar um estudo aprofundado sobre um ritual, e menos ainda para fazer um estudo comparado. Ao mesmo tempo, meu interesse pela temática dos estudos latinoamericanos e as temáticas da linha de pesquisa: etnicidade, raça e povos indígenas das Américas, fora aumentando. Através de diálogos com meu orientador, decidi adentrar-me em um dos temas desta linha de pesquisa: a política indígena.

Decidi não realizar, durante o mestrado, um estudo comparado para ter tempo de trabalhar com um povo indígena brasileiro, no sentido de poder aprender sobre a questão indígena neste país e assumir um desafio de entender parte do pensamento do povo dentro deste cenário, através de meu português incipiente.

Aproximações

Cheguei até os Ka'apor através de minha tia, que sendo também antropóloga, trabalha com diferentes povos indígenas brasileiros. Entre eles, os Kayapó, com os quais pensei trabalhar a questão do ritual, e os Ka'apor com os quais vem trabalhando desde vários anos. Qualquer tema que tivesse escolhido, seguramente teria sido com algum destes dois povos, devido a meu desconhecimento sobre os indígenas brasileiros e a facilidade de acesso que minha tia estava-me brindando. Ela tinha-me falado sobre a

⁵ Depois da trajetória percorrida em mestrado, agora estou convencida de que o acionar político indígena, não só é, a ponte para a obtenção a defesa de seus territórios e direitos, também é um detonador de estratégias de fortalecimento cultural.

⁶ Termo proposto na monografia para me referir a rituais que congregam um grupo numeroso de pessoas.

problemática que afronta o povo Ka'apor, a relação com os madeireiros, a ponto que, quando mudei de tema, pareceu importante acompanhar seu processo político. No fundo de meu coração, sem saber por que, antes de trabalhar com os kayapó, desejava trabalhar com os Ka'apor, e agora estou convencida que não me equivoquei.

Não é uma relação igual chegar sem recomendação nenhuma em qualquer povo, grupo ou comunidade. Eu já vivi isso na graduação, é um processo lento e complicado. Ao chegar a uma comunidade por recomendação de alguém, no qual as pessoas confiam, ficam mais abertas para falar, para conhecer-se. Com o consentimento prévio do povo Ka'apor⁷ e o acompanhamento de minha tia, assim como de um orientando dela, ingressei na aldeia Ka'apor: Xiépyhürendá localizada na terra indígena Alto Turiaçú- Maranhão, pela primeira vez no mês de agosto de 2015.

Minha tia fez uma apresentação de nós dois à comunidade, falando de nossa condição de estudantes, que querem fazer pesquisa e afirmando sermos pessoas respeitadas e tranquilas. Naquela visita, através de uma carta que li para eles, pois ainda não falava bem em português, expressei meu desejo de fazer uma pesquisa sobre o movimento político. Nos rostos sorridentes, percebi que o assunto era do agrado, não obstante, eles tinham que fazer um consenso com o pessoal das outras aldeias para ver se era de comum acordo. Em primeira instância, eu fui aceita. Dois meses depois, falaram por telefone que eu podia trabalhar com eles. Com essa aprovação, faltava o consenso para a aprovação ou não, do tema de pesquisa.

⁷ Prévio aos trabalhos de campo, fiz o pedido de ingresso na Terra Indígena Alto Turiaçú junto a FUNAI, com todos os procedimentos burocráticos e protocolos que isso implica, e dizer, que o projeto foi enviado via sistema de Estado. No obstante, houve vários impedimentos na realização dos tramites, em primeiro lugar porque, embora haja um monte de manuais de procedimentos, não há nenhuma indicação clara e concreta do que é necessário apresentar. Assim, transcorrido o tempo, saem mais tramites por diligenciar. Por outro lado, a FUNAI exige uma declaração do Conselho Nacional de Ética e pesquisa CONEP, entidade que exige o dobre de tramites que a Funai, entre elas inscrever o projeto de pesquisa na plataforma Brasil. Por informações incorretas por parte da CONEP, não se me aclarou desde o começo que tinha que preencher dita plataforma, falaram via telefônica que só com enviar um mail para esta entidade, com meu projeto de pesquisa e meus dados, meu projeto ficava encaminhado. Fiquei aguardando meses a autorização, sem nenhuma resposta, até que finalmente me perguntaram se tinha preenchido a plataforma. Fiz o tramite em novembro de 2016, enviando o projeto e todos os documentos de acordo com os editais. Um mês depois falaram que estavam faltando mais documentos, até que finalmente me solicitaram uma autorização previa da Funai. Expliquei para as duas entidades via mail que me encontrava num ponto cego. A Funai não respondeu. A CONEP falou que eu encaminhe os outros documentos solicitados para dar um número CAE com o qual apresentar uma prova à Funai de que estou fazendo os tramites da Conep, assim a Funai gera o certificado prévio, e meu projeto fica aprovado para ser analisado pelo comitê de ética. Embora os tramites começaram há um ano e meio, com sorte terei a permissão na metade do ano 2017, correndo o risco de que não seja aprovado. Tendo que fazer trabalho de campo, e obtendo autorização direta do povo Ka'apor, escrita e assinada pelas lideranças das aldeias Xié, Paraku'y e Gurupiuna, decidi entrar na T.I Alto Turiaçú, do contrario, não tivesse conseguido fazer a pesquisa e honrar os recursos de pesquisa e bolsa recebidos.

No dia 8 de fevereiro de 2016, retornei à aldeia com esse objetivo. A socialização do projeto foi feita mediante uma reunião nas aldeias de Xie e Paraku'y onde os Ka'apor ficaram debatendo um longo tempo em sua língua⁸, até que finalmente aprovaram minha pesquisa.

Retornei ao Alto Turiaçú para o trabalho de campo, de julho a setembro de 2016, ficando em torno de dois meses. Estava preparada para morar no posto de saúde, onde fica continuamente uma auxiliar de enfermagem, ocasionalmente um doutor da Secretaria Especial de Saúde Indígena SESAI e os pesquisadores, mas a aldeia vinha de um período de três meses sem água, porque o motor que bombeia a água, desde o igarapé até as casas, estava estragado. Por tal motivo, as enfermeiras e o médico não tinham visitado a aldeia durante esse tempo. Karairano Tembê⁹, o papajaí de Xie estava-me aguardando em Paragominas-Pará porque justamente estava fazendo concertar o motor. Por falta de transporte, tivemos que voltar no carro da Sesai com os pacientes que estavam retornando à aldeia, entre eles Lucineia Tembê, esposa de Valdemar Ka'apor¹⁰: liderança de grande trajetória dentro do povo.

Quando chegamos à aldeia, Lucineia estava envergonhada comigo porque o posto de saúde tinha três meses sem ninguém, razão pela qual se encontrava muito sujo. Sem falar-me nada disso, me convidou para ficar em sua casa. Achei ótimo, porque isso me possibilitava de ter um relacionamento mais próximo. Entretanto, ainda não

⁸ De essa experiência eu comentarei mais adiante.

⁹ Papajaí* de Xiépyhürendá (*termo atual para referir-se ao “cacique”, o qual vai se aprofundado no capítulo III).

¹⁰ Valdemar Ka'apor é uma das lideranças mais respeitadas e reconhecidas entre os Ka'apor e fora da TI. Foi ele quem teve a iniciativa e a coragem de sair de Itarená para ir a ocupar a área que hoje é Xie. Valdemar foi o primeiro presidente da Associação através da qual eles recebem os recursos, grande diplomático, respeitoso é sereno, e uma peça chave nos relacionamentos com órgãos estatais como a FUNAI, o Ibama, as prefeituras dos municípios do Maranhão e do Pará que ficam perto da TI. Pessoa justa e corajosa que leva mais de trinta anos trabalhando por seu povo. A continuação, cito a descrição que faz Valdemir, seu filho:

Valdemar é uma liderança respeitada, que fala português, que fala sem ignorância, ele conversa com respeito, fala a palavra tudo cima do direito, ele é a liderança geral do povo Ka'apor, ele comanda em todas as aldeias agora. Ele respeita as pessoas, assim é que a gente chega também. Ele é respeitado, ele respeita toda a comunidade, aí a gente enxergou ele, por isso a gente vota por ele, assim é que é. Agora a pessoa que é ignorante eles não gostam não, esse vai ser peonzinho todo o tempo, até morrer, é assim.

Valdemir Ka'apor, Entrevista, 2016.

tínhamos laços de confiança, eles me abriram a porta por minha tia, mas éramos desconhecidos.

O fato de morar com a família de Valdemar, me possibilitou conhecer a fundo as dinâmicas da vida cotidiana. Outra questão importante, é que os pesquisadores devem levar as compras do mercado e cozinhar no posto de saúde. Eu dei minhas compras para a família e ajudava em alguns trabalhos quando podia, ou quando me deixavam, em troca comíamos juntos. Para mim, foi uma experiência nova e sou muito grata, porque nunca tive contato com um povo amazônico e o modo de vida é diferente das dos povos andinos que eu conheço.

À princípio, Lucineia me acolheu, íamos juntas para todas as partes, eu a ajudava a limpar as sementes de tucum para fazer artesanatos, enfim, nas tarefas que ela fazia. Eu estava tímida demais e, ela me abrigou como uma filha. Isso foi muito importante para mim, enquanto conseguia vencer minhas inseguranças. Depois, por problemas de saúde de Lucineia, ela e Valdemar se ausentavam quase todo o tempo, mas esse primeiro vínculo me deixou pronta para começar a interagir. Na figura 1 pode-se ver a Lucineia e Valdemar moqueando porcão no quintal.



(a)



(b)

Figura 1: Lucineia e Valdemar. a) Preparação da brasa, b) moqueada Ka'apor (Fotos de Cristabell López, 07/2016).

A família de Valdemar se reúne todas as noites para conversar, é o momento da união familiar, a maioria das vezes fazem café e ficam batendo papo até que cada um

vai deitar. Talvez seja a timidez, entre outras coisas, devido ao fato de escuta-los falar na sua língua o tempo inteiro sem entender, eu não queria interromper esses diálogos. Só falava quando eles me faziam perguntas.

Inicialmente, entendi que não era do agrado dos jovens, pois ficavam falando muito de Gustavo, pesquisador que está aprendendo a língua deles e a quem estimam muito, então ficavam fazendo comparações entre os dois, de tipo “mais você não faz entrevistas, não fala a língua etc”. Cheguei a pensar que essas comparações eram uma crítica e questionei meu trabalho como antropóloga, se estava sendo muito passiva, coisas assim, pois além de minha condição de estrangeira, não acostumo a entrar numa comunidade fazendo entrevistas o perguntas diretas sobre meu tema, precisamente porque tento respeitar e aguardo o momento em que as coisas fluam com naturalidade, de maneira espontânea, mais eles estavam esperando que eu fizesse isso!

Depois com a passagem dos dias a confiança mutua foi-se consolidando e compreendi que não se tratava de que eles não gostassem de mim, era uma questão de aproximações. Eles compreenderam que eu tinha uma forma diferente de proceder. Eu compreendi que essas comparações não eram uma crítica, pois eles estavam fazendo um análise comparativo do comportamento dos pesquisadores karai. Tecemos uma amizade da qual me sinto muito grata de ter. Uma vez estabelecida essa confiança, todo fluiu sem contratempos.

Tive uma experiência muito linda e enriquecedora de campo, por tudo, pelas histórias Ka'apor, por nossas falas, pelas brincadeiras, pelas inúmeras aprendizagens sobre a mata, a caça, os encantados, Maíra, as regras da alimentação, a política enfim! Mas, sobretudo por ter a valiosa oportunidade de presenciar a união e solidariedade Ka'apor nessas aldeias, e ser parte da vida deles por um pequeno tempo, que em minha memória ficou eterno.

Propósitos iniciais da pesquisa

De acordo com o projeto de pesquisa apresentado á comunidade e ao Programa de post graduação CEPPAC da UNB Brasília, O propósito inicial da pesquisa foi entender que política os Ka'apor constroem, entendendo seus próprios conceitos em torno ao tema, no seio do processo de fortalecimento e ressignificação atual, gestado em interlocução com dinâmicas interétnicas com os madeireiros, as instituições estatais, empresas privadas, ONGs, povos e organizações indígenas, em fim, as diferentes

instancias que intervierem direta ou indiretamente no território Ka'apor no marco do indigenismo tutelar em Brasil.

Para fazer esta análise, se enfatizou no conceito de “fricção interétnica” de Roberto Cardoso de Oliveira (2014)¹¹. Quem preocupado pelo estudo das relações interétnicas, concretamente entre os grupos tribais e as sociedades nacionais, imersas numa situação de contato, foi além das principais orientações teóricas tais como a britânica: “social change studies”, a estadunidense: “acculturation studies” e por último “os estudos de situação” ou estudos africanistas feitos por etno-sociólogos franceses.

Esta última corrente através das abordagens de Georges Balandier se constituiu como uma forte influência nas reflexões dos grandes pensadores latinoamericanos brindando elementos de análise para a realidade latinoamericana através de seu conceito de “situação colonial”. O mesmo Roberto Cardoso de Oliveira reconhece em seu prefácio à terceira edição de “O índio e o mundo dos brancos” a contribuição especialmente de “sociologie Actuelle de L’Afrique Noir” para a elaboração do conceito de “fricção interétnica”.

Porém as reflexões de Balandier baseadas na situação colonial entre branco/negro deixava de lado a questão indígena. Em torno a esta última, preocupado pela realidade local, Cardoso de Oliveira buscou entender as relações de contato no Brasil, no só analisando as sociedades tribais, mais também as origens e características da sociedade regional para poder entender a profundidade e o tecido complexo e conflitivo do sistema interétnico.

Naquela época, etnólogos como Nimuendaju e Baldus, Schaden, Galvão e Darcy Ribeiro se questionavam sobre a realidade indígena no contexto da realidade nacional, olhando para além das teorias de aculturação, carentes de compromisso social, preocupando-se contrário a isso, pela sobrevivência das populações tribais. Roberto Cardoso de Oliveira destaca as inquietudes e aportes dos autores mencionados, embora sinalando que estavam sendo remitidos unicamente ao índio de carne e osso. Por esse motivo o autor plantea o conceito de “fricção interétnica” como um tema de reflexão e pesquisa sociológica para orientar o estudo das relações entre os membros das sociedades tribais frente à sociedade nacional.

Cardoso de Oliveira (2014) propõe umas diretrizes para a realização desses estudos, postulando ao igual que Balandier, que a sociedade tribal mantém relações de

¹¹ Data da primeira versão em espanhol. A primeira edição em português é de 1964.

oposição histórica e estrutural demonstráveis com a sociedade em torno deles. O termo oposição alude a uma contradição “é dizer que a existência de uma tende a negar a da outra”. Daí o termo de fricção interétnica que ressalta aquela oposição da situação de contato entre as sociedades tribais e segmentos da sociedade brasileira, tendo um sentido destrutivo faz que as sociedades tribais se tenham que amoldar em:

Un sistema social que los aliena. Por otro lado los segmentos nacionales _representados por individuos expuestos, la mayor parte de las veces contra su voluntad, ante grupos tribales hostiles_. Son obligados a enfrentarlos con la intención de sobrevivir. Es el caso de los peones de la cauchera puestos en la difícil situación de estar entre el indio y el dueño. Como se ve, las sociedades en oposición, en fricción, tienen también dinámicas propias y sus propias contradicciones: es por esto que entenderemos la situación de contacto como una “totalidad sincrética” o en otras palabras _como ya lo escribimos en otra parte_, como situación de contacto entre dos poblaciones dialécticamente 'unificadas' a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes, por paradójico que parezca. (Cardoso de Oliveira, 2004, p.60-61)

Para entender, analisar e explicar a dinâmica do contato interétnico entre a ordem tribal e nacional, o autor propõe examinar a dimensão política e econômica da situação de contato para entender “la estructura de poder subyacente; el poder en la esfera tribal, tradicional y cómo este es transfigurado cuando la sociedad indígena se inserta en otra más grande, más poderosa que le quita (al principio en forma parcial y, después por completo) su autonomía” (Cardoso de Oliveira, 2004, p.61).

Assim, os temas de relevância para os estudos de áreas de fricção interétnica enquanto à dimensão política são: a progressiva perda de autonomia tribal, a irreversibilidade do processo, a ocupação definitiva dos territórios indígenas. Neste último processo está imbricada a dimensão econômica, no só pela exploração destes territórios, mais também pelas dinâmicas dos bens de produção indígena para a subsistência frente à produção mercantil e monetária das sociedades não indígenas.

É preciso esclarecer que este não é o caso do povo Ka’apor, quem precisamente, a partir dos conflitos territoriais criados pelas invasões ilegais de colonos e madeireiros, lutam por manter seu território livre destes agentes externos e, assim, preservar sua autonomia e identidade.

No entanto, o conceito é chave, pois o autor ressalta a importância de realizar uma contextualização histórica a partir da análise dos sistemas de exploração e devastação de que são vítimas as sociedades tribais e que como enfatiza o autor “são

impostas desde fora” esta compreensão é fundamental para entender a profundidade das relações contemporâneas.

Tendo em conta as anteriores diretrizes, a organização política Ka’apor é descrita e analisada a partir das explicações feitas pelas lideranças e membros da comunidade e suas próprias percepções e narrativas históricas e cotidianas. Esta política interna tem a ver com a maneira como eles se organizam dentro do grupo. A sua vez esta política se inter-relaciona com o mundo de fora, dos *karai*¹².

Por esse motivo, a política interétnica é analisada tendo em conta os antecedentes históricos sobre as políticas extrativistas impulsadas em pro do desenvolvimento do Estado Nação que provocaram a invasão e o desmatamento na região onde está localizada a Terra indígena T.I Alto Turiaçú, causantes na sua vez da fricção interétnica entre os Ka’apor e os madeireiros. Analisa-se a incidência na política Ka’apor, dos diferentes tipos de relacionamentos interétnicos atuais dentro de uma moldura tutelar através do qual o índio é olhado, operando em diferentes frentes.

Num contexto de invasão e desmatamento contínuo, na atualidade, o objetivo principal da política Ka’apor é preservação da floresta acabando com a invasão e extração ilegal madeireira é dizer, problemáticas originadas pelos karai.

Limitações, achados e mudanças

No meio da pesquisa de campo ou na análises de dados, os propósitos iniciais podem mudar ao encontrar uma realidade diferente da prevista. Aconteceu isso comigo com duas expectativas iniciais e um acontecimento inesperado. A primeira delas tem a ver com a metodologia que foi planejada, pois no início pensava fazer uma pesquisa participativa. A segunda expectativa era ter uma cobertura majoritária das aldeias Ka’apor em campo, e o achado, que foi encontrar em campo a incidência na política Ka’apor de uma pessoa externa ao grupo, que em diante chamarei de “pesquisador tutelar”.

Em relação com a primeira questão, na elaboração do projeto, motivada por fazer uma pesquisa participativa¹³, achei que era possível trabalhar em grupo, que junto

¹² Brancos.

¹³ A continuação cito um parágrafo da definição da metodologia no projeto:

Fals Borda va a llamar esta metodología IAP (investigación-acción participativa) hablando de ella por primera vez en 1970, argumentando que “Una de las características propias de este método, que lo diferencia de todos los demás, es la forma colectiva en que se produce el conocimiento, y la colectivización de ese conocimiento.” (Fals Borda y Brandão, 1987, p.18) Rappaport va a teorizar su

aos Ka'apor poderíamos refletir sobre “as questões políticas”. Essa expectativa sucumbiu desde o começo por vários motivos. O primeiro seria porque, definitivamente, para lograr um trabalho assim, é preciso que exista um forte laço de confiança entre o pesquisador e a comunidade, algo que eu estava apenas começando a tecer.

Outro impedimento tem a ver com meu desconhecimento da língua Ka'apor, pois as falas são na língua materna e, minimamente em português. A primeira e a última reunião comunitária na que tentei promover uma participação ativa, aproveitando que Karairano, o papajaí, abriu um espaço para mim. Comecei falando para iniciar o diálogo, embora os que estavam presentes estivessem atentos a minha fala, quando perguntei pela organização política para dar lugar a fala deles, a liderança principal tomou a palavra e começou a contar a história de seu povo, de sua organização. Eu fiz perguntas e ele contestou enquanto os demais estavam atentos, mais ninguém interveio. A reunião como se mostra na figura 2, parecia mais uma entrevista com Valdemar.



Figura 2: Reunião em Xie. Falando com Valdemar Ka'apor (Foto de Jamoi Ka'apor, 07/2016).

Tendo a oportunidade de participar em diferentes reuniões, observei que minha presença não era um motivo para eles ficar calados, é o jeito deles. Eles escutam e a

experiencia aprendida en Colombia, enfocándola en el ámbito antropológico y le va a dar el nombre de etnografía colaborativa.

Aplicando este enfoque, diferentes académicos involucraron directamente a las comunidades indígenas y campesinas no sólo en el proceso de recolección de datos, sino en el proceso de análisis y creación de conceptos, que Joane Rappaport (2008) va a denominar esta metodología como “co-teorización” que es la construcción colectiva teórica entre los investigadores foráneos y los investigadores nativos.

participação é passiva, no entanto, de vez em quando as pessoas participam na sua língua, mais suas falas são curtas frente às falas das lideranças. Deste modo, a possibilidade de fazer uma pesquisa participativa através de reuniões grupais, ficou anulada. Resultei fazendo uma etnografia colaborativa, no sentido de participar ativamente das atividades cotidianas, tentando ser útil nas questões que eles consideravam e prestando atenção e dando importância no texto a seus próprios análises e conceitos. Foram usadas como fontes principais: entrevistas abertas, anotações do diário de campo e mensagens de WhatsApp¹⁴ estando fora de campo.

A segunda expectativa falida foi ter que reduzir o campo de estudo. Eu queria ter percorrido por diferentes aldeias para assim ter um olhar global da política Ka'apor. Mais foi impossível pela limitação do transporte, pois o carro de Valdemar, único transporte de Xiépyhürendá, a aldeia onde fiquei se encontrava estragado. Assim, escassamente consegui ir a Paraku'y que é a aldeia mais próxima de Xie, como é chamada Xiépyhürendá.

Por este motivo, é importante enfatizar que a política Ka'apor que analiso é a política feita em estas duas aldeias, pela unidade política existente entre elas. Não vou entrar em detalhes neste instante, porque as explicações vão ser feitas ao longo do trabalho. Mais é necessário dizer que a organização política, segundo as lideranças, funciona da mesma maneira, nas diferentes aldeias.

Embora, no momento, exista uma oposição entre dois grupos de lideranças Ka'apor: a Associação Ka'apor do rio Gurupi- Tarrurí que, desde sua criação em 2001, vem sendo reconhecida como a Associação mediante a qual os Ka'apor recebem e administram o orçamento e, a organização política conhecida como Conselho Gestor, que foi criada em 2013, a qual quer ganhar o reconhecimento geral do povo Ka'apor e cuja gestação tem a ver com o terceiro elemento deste tópico: o pesquisador tutelar.

Posicionamento

O que está acontecendo não é um segredo. As lideranças da facção da Associação mais velha responsabilizam ao pesquisador de causar a divisão entre eles, tentando que ele seja expulso da Terra indígena (T.I) Alto Turiaçú e querendo divulgar o que está acontecendo, porque o pesquisador está monopolizando e manipulando as

¹⁴ O WhatsApp é um aplicativo de mensagens instantâneas para Smartphones. Com ele, os usuários podem se comunicar com seus contatos que também têm esse software em seus smartphones, sem precisar pagar por ligação ou mensagens, bastando ter acesso a internet.

informações que sai na mídia. Eu preferi ocultar seu nome, porque a intenção aqui não é contribuir a uma estigmatização ou criminalização dele. Eu trabalhei com várias versões da história, justamente, da facção que está contra ele. Estas circunstâncias e sua incidência faccionalista e tutelar, torna inevitável que faça parte do presente trabalho¹⁵.

Por outro lado, o fato de morar na casa de Valdemar Ka'apor, primeiro presidente e membro fundador da Associação, e ficar em Xie, fazem com que a visão da história que analiso, seja sobre o pensamento desta facção, devido a que, finalmente, ao escrever e analisar a situação apoio-me, nas falas dos mesmos Ka'apor que retratam a situação desde pontos de vista próprios.

Eu não posso pretender uma neutralidade que não tenho. Analisar um grupo étnico frente aos relacionamentos tutelares dos agentes interétnicos muda o quefazer etnográfico. De acordo com Pacheco de Oliveira “a pretensão de manter uma neutralidade face à realidade observada aparece como um suporte extremamente frágil e ingênuo para a objetividade e logo acaba por transformar-se em verdadeiro obstáculo no conhecimento antropológico”. (Oliveira, 1981, p. 277-278). Mais ao mesmo tempo tento evitar, como também sugere este autor, o papel de árbitro, que obviamente não me corresponde.

Continuando com as argumentações de este autor dificilmente um grupo étnico constitui uma unidade, precisamente, porque:

As agências de contato atuam no sentido de criar dentro do grupo étnico, diferentes fações ou associações, fragmentando a tribo em diferentes segmentos com perspectivas e propostas antagônicas, cada qual com um esquema próprio de sustentação interna e com modalidades precisas de suporte externo. Em tais circunstâncias a diferenciação interna, faz com que qualquer tentativa do pesquisador de se aproximar de uma facção para melhor compreender a sua lógica de atuação mais difícil torne sua aproximação da facção oposta (Oliveira, 1981, p. 277-278).

Neste sentido, devo admitir que pelas circunstâncias particulares nas que se desenvolveu meu campo e, o análise feito, eu não tive a oportunidade de falar com a contraparte para conhecer sua opinião diretamente, o qual tivesse sido ideal para verificar fatos, comparar informações e versões. Mas consegui vislumbrar parte da visão

¹⁵ De acordo com o código de Ética da Associação brasileira de antropologia ABA (2011-2012) tenho o direito ao pleno exercício da pesquisa, livre de qualquer tipo de censura que não diga respeito ao tema, à metodologia e a objeto da investigação. É preciso deixar claro que a pesquisa não tem a intenção de prejudicar a imagem de ninguém, justamente por isso, omito seu nome. É meu dever enfatizar que qualquer uso indevido que pretenda ser utilizado com este fim seria um abuso, as informações devem ser checadas através de um laudo pericial de uma investigação, sendo que este trabalho está apoiado em um análise do discurso.

desta organização, justamente através da informação mediática, pois, a grande maioria das notícias falam do Conselho Gestor como o promotor das estratégias de proteção da T.I, descrevendo seu protagonismo e gestão. Com o qual se desconhecem os esforços e processos de uma trajetória de luta de todo um povo, cujas lideranças, dois anos atrás, vinham trabalhando unidas. Se a mídia mostra uma facção, aqui se mostra a outra.

Ao falar sobre o faccionalismo criado por um agente externo aos Ka'apor, é preciso aclarar que o foco de interesse desta dissertação, é ressaltar as representações e práticas tutelares do ponto de vista das reflexões políticas dos Ka'apor, e como sua política tem que lidar com elas. Se o pesquisador tutelar atua como atua, é porque está imerso numa estrutura tutelar que reproduz este tipo de condutas, achando que são justas.

Este trabalho está inspirado, parafraseando a Teófilo Da Silva (2010), numa série de “etnografias exemplares sobre índios em face da Tutela proferida pelo Estado no Brasil” entre eles: João Pacheco de Oliveira (1988), Rita Heloísa de Almeida (1985) Stephen Grant Baines (1990) e Silva (2010). Estes estudos que compreendem casos particulares “do índio sob tutela”, envolvidos em situações de “fricção interétnica”, (Oliveira, 2004), evidenciando a “integração violenta das populações indígenas pelas frentes de expansão económica de Brasil” (Ribeiro, 1970, in: Silva; 2010). Estes autores quer denunciar que na conduta tutelar a vida dos indígenas é determinada por outros.

Estas pesquisas etnográficas também se aproximam a análise que segundo João Pacheco de Oliveira (1981) deveria ser abordado nos trabalhos de hoje, já que além do registro clássico das explicações sobre o modo de ser das populações estudadas e seu destino histórico, as etnografias deveriam observar o entorno, o contexto ao redor daquela população, mesmo porque sua força de trabalho está integrada à economia regional, social e política.

Em tais condições a sua capacidade de reproduzir-se em quanto um tipo organizacional específico está inviabilizada, devendo necessariamente passar por determinações mais amplas, pelas ideologias e pelas práticas desenvolvidas por autores sociais e agencias de contato. Não se trata mais, então de aprender esse grupo humano como se fora uma sociedade distinta e autônoma, mas de aprendê-lo dentro de um processo histórico específico de expansão do capitalismo nas áreas rurais, periféricas e de articulação e subordinação de suas atividades econômicas, (277) políticas e sociais aos interesses e estratégias de outras categorias e classes sociais. (Oliveira, 1981, p. 277-278).

Tais análises levam a uma triste realidade, essa mentalidade tutelar que atua, nas diferentes frentes, constitui-se na verdadeira violência ao querer decidir ou determinar sobre a vida dos povos indígenas, como se ainda fossem contemplados como crianças incapacitadas para tomar suas próprias decisões. Precisamente esta longa duração do poder tutelar impede que os povos consigam sair daquela relação de dependência, onde os tutores são figuras heroicas pretendendo salvar aos índios, paradoxalmente, das problemáticas que eles mesmos, desde a reprodução tutelar geram. Finalmente a verdadeira descolonização virá, quando os povos indígenas possam decidir livremente o curso de seus destinos.

Estrutura da pesquisa

No primeiro capítulo, fiz uma caracterização sociocultural dos Ka'apor descrevendo onde moram, sua língua e algumas de seus costumes atuais. Faço apontamentos dos trabalhos etnográficos sobre este povo.

O segundo capítulo, estão os antecedentes históricos que levaram a invasão e a devastação amazônica. Através de narrativas Ka'apor conta-se como foi vivido o conflito no final da década dos 90's e porque numa época venderam madeira. Descrevem-se as estratégias para à preservação da floresta e um panorama do desmatamento.

No capítulo terceiro, descrevo a organização política Ka'apor: as funções do papajaí, qual é seu trabalho na comunidade e a estrutura política. O capítulo quarto se faz uma análise da política Ka'apor.

O capítulo quinto, descreve a incidência do pesquisador como parte da reprodução de uma prática tutelar. Isso conduz a uma reflexão sobre os limites do antropólogo.

O capítulo sexto é um percorrido da longa duração do poder tutelar desde sua raiz medieval europeia até hoje. Assim, descreve-se a tutela no direito brasileiro e analisa-se como é aplicado na prática através do indigenismo e o multiculturalismo que, permeados pelas políticas neoliberais, servem aos interesses extrativistas do *estado*¹⁶.

¹⁶ Parte-se da proposta de Emiko Tanaka (2008), onde através das diferentes discussões define *estado* como um fenômeno cultural cotidiano, isto é, em minúsculas e não como um "sujeito" com nome próprio.

Lo que se observa es la forma en que las rutinas, los rituales, las actividades y las políticas _como formas culturales y cotidianas del *estado*_ constituyen y regulan la formación del significado y de los sujetos" (Abrams (1977), 1988; Corrigan y Sayer, 1985; Joseph y Nugent, 1994). (...) "Philip Abrams (1977- 1998) alerta contra la visión del **Estado** como un solo objeto unificado, ante el riesgo de verlo como algo concreto". En cambio este autor hace la distinción entre la "*idea -Estado*" y "*el sistema-estado*", en el primer caso debe ser visto como algo que existe en el nivel de la representación, en las formas que es parte de una ideología; en el segundo caso, en cuanto sistema, hay que entenderlo como el conjunto de las agencias que garantizan "la sujeción políticamente organizada". La dominación, por tanto debe ser comprendida desde múltiples puntos de vista (cultural, social, económico y político) y no sólo en la esfera política del Estado". (Tanaka, 2008. P: 15)

Por último, o sétimo capítulo, é uma análise do pensamento político Ka'apor frente às relações interétnicas, o indigenismo tutelar e a pesquisa tutelar.

É preciso esclarecer que todas as entrevistas foram gravadas na T.I. Alto Turiaçú, nas aldeias de Xie, Paraku'y e em Goiano. No período correspondente entre 25 de julho de 2016 e 15 de setembro de 2016.

Neste sentido, o *estado* em minúsculas como um conjunto de não só de instituições, mas também dos diferentes tipos de relacionamentos que incluem atos e falas que como enuncia Tanaka, são as formas culturais e cotidianas mediante as quais se expressa o *estado*. Acudo a este conceito porque no caso da política Ka'apor estão envolvidas instituições que pertencem à esfera estatal como a FUNAI, IBAMA, SESAI, O Museu Paraense Emilio Goeldi e as Prefeituras com as que este povo tem relação. De esta maneira se falará um pouco sobre a relação particular com cada uma, lembrando que em seu conjunto faz parte do *estado*.

CAPÍTULO 1.

OS MORADORES DA MATA

Às sete da noite o céu fica incendiado, as estrelas dançam ao redor de Jahi: a lua dos moradores da mata, que é um homem que tem o rosto manchado de jenipapo. A noite é testemunho de estórias de onças, de espíritos, de deuses, de caça, de brincadeiras do dia a dia, de pinturas corporais, de sacar piolhos à luz da lanterna. A mata brinda madeira, cipó e owi para construir as casas. A mata prove os animais e a mandioca que são o sustento da alimentação. A mata na língua Ka'apor é *jane ka'a*: “nossa mata” y *jane iwi* “nossa terra” pela que vivem e morrem.

Xié, setembro de 2016. Diário de campo.

1.1. Localização

Os Ka'apor moram na Terra Indígena T.I. Alto Turiaçú, é uma reserva que compartilha com os povos indígenas: Awá-Guajá, Tembé e Timbira. A reserva está localizada no Estado de Maranhão, região que geograficamente corresponde à região amazônica, caracterizada pelo clima úmido tropical. Meados de 1980 começou a ser chamada: “pré-amazônia”, de acordo com Marlúcia Bonifácio do Museu Paraense Emílio Goeldi MPEG¹⁷, para dar a entender que no Maranhão não existe floresta, e assim, incentivar o desmatamento desmedido nesta região. Este termo difundido no âmbito acadêmico, não tem nenhum cunho científico, segundo a pesquisadora.

A T.I é uma área protegida com uma extensão de 530,525 hectares. Foi demarcada pela Funai em 1978 e homologada através do decreto N° 88.002 em 1982. Até o censo de 2010 a população era de 1.584 habitantes.

Este conjunto de tierras indígenas está localizado en la región biogeográfica denominada Centro de endemismo Belém, considerado el más amenazado de toda la Amazonia (Martins y Oliveira, 2011); allí comienza el llamado Arco de Deforestación, la región más deforestada de la Amazonia brasileña, el cual se extiende desde el sureste del estado de Maranhão, norte de Tocantins, sur del Pará, parte de Mato Grosso, Rondônia, sur de Amazonas y sureste del estado de Acre (Ferreira et al, 2005, p. 159). (López, 2017, p. 2).

¹⁷ Disponível em: <http://www.oeco.org.br/reportagens/25649-amazonia-maranhense-requer-atencao-para-continuar-existindo/>. Data de acesso: 15 de janeiro de 2017.

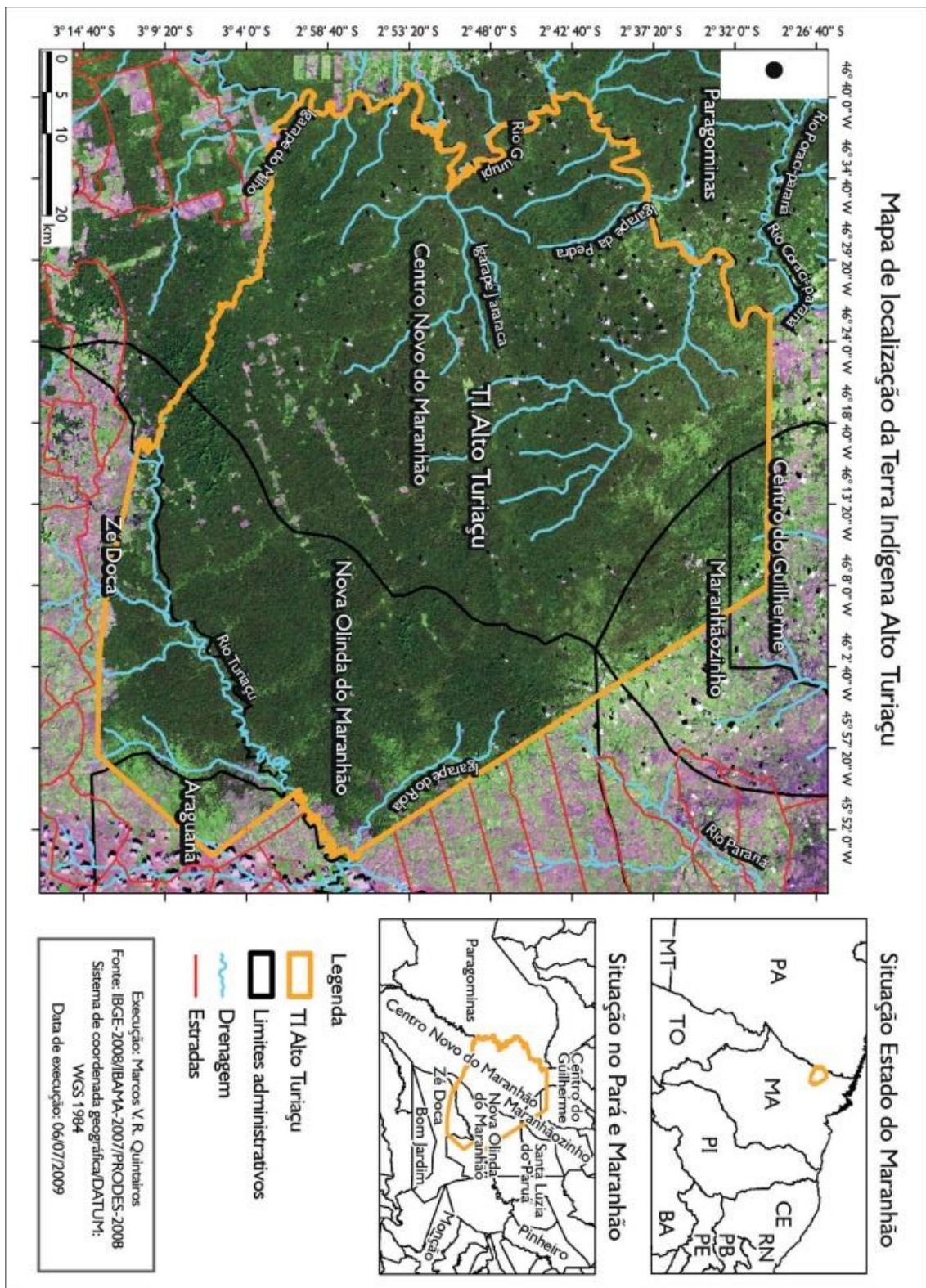


Figura 3: Mapa Terra Indígena Alto Turiaçu, Maranhão (Fonte: Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi¹⁸).

¹⁸ Em Ciênc. hum. vol.11 no.1 Belém Jan./Apr. 2016. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222016000100133. Data de acesso: 18/12/2016.

1.2. O início da “confraternização”

De acordo com Balée (1998) os ka'apor surgiram como povo distintivo a quase aproximadamente 300 anos. No final de 1970, devido a conflitos com colonos e outros povos nativos, os Ka'apor migraram gradualmente da região localizada entre os rios Tocantins e Xingu no que hoje é Pará, através do rio Gurupi para se instalarem no final dos anos 1970 em seu atual território: a Terra indígena Alto Turiaçu, no estado do Maranhão.

Foram considerados um dos povos mais hostis do país quando tentaram-lhes "pacificar" pela primeira vez em 1911, mas esse processo começou em 1928 e se estendeu por quase 70 anos. De acordo com essas informações, só há duas décadas acabou o chamado processo de "pacificação", data que coincide com a invasão das terras Ka'apor, por agricultores sem terra, fazendeiros, madeireiros e políticos locais, que segundo López (2017), estavam ocupando um terço do território.

Darcy Ribeiro (2004)¹⁹ fala do processo de “pacificação”, descrevendo o caráter guerreiro dos Ka'apor, sendo nessa época “a maior fonte de respeito e prestígio diante do grupo” (Ribeiro, 2004, p.297). Depois da confraternização²⁰ com os brancos, os índios Guajá são os únicos inimigos que lhes restam, mais uma vez reestabelecido o contato com os brancos, tornariam-se inacessíveis ao ataque.

Assim, ficaram “compelidos a redefinir os valores ligados à guerra ou a projetar em outro campo as motivações e as energias antes dedicadas aos combates” (Ribeiro, 2004, p.297). A exemplo, são as expedições dos jovens às vilas mais próximas para conhecer o mundo karaí, “muitos deles chegam a Belém e São Luiz a pé, através de milhares de quilômetros pela mata”. (Ribeiro, 2004, p.298).

Desde meados do século XX, o território Ka'apor foi invadido por colonos, empresários, madeireiros e fazendeiros, que vêm prejudicando consideravelmente a floresta e seus habitantes. A exploração excessiva dos recursos naturais está destruindo o ecossistema no qual sobrevivem as espécies endêmicas e os povos que vivem delas, é

¹⁹ Este livro foi publicado pela primeira vez em 1970 sob o título “Os índios e a civilização”.

²⁰ Ainda hoje, se escuta falar aos Ka'apor que foram “amansados”, ou, por exemplo ao referir-se aos Guajá falam que há pouco eram “bravos”, e até agora estão sendo “amansados”. Aquela terminologia do SPI que reproduz a imagem do índio selvagem.

dizer, da caça a pescaria e coleta de frutos, com o agravante da violência que estão gerando nesses territórios.

1.3. Contextualização etnológica

O povo indígena Ka'apor é falante de uma língua pertencente à família linguística tupi-guarani que faz parte do grupo linguístico Tupi, o qual geograficamente é um dos grupos mais difundidos no continente. O tronco está composto por dez famílias linguísticas ou ramais: Puruborá, Ramaramá, Mondé, Tuparí, Arikém, Jurúna, Mundurukú, Mawé, Awetí e Tupí-Guaraní.

A família linguística Tupi-Guarani possui 41 línguas relacionadas, que desde 1958 foram divididas de acordo com critérios linguísticos em 8 subgrupos por Aryon Dall'Igna Rodrigues (2011), que ratifica a subdivisão feita de acordo com propriedades linguísticas compartilhadas, basicamente fonológicas, e cujos critérios de seleção são parte da opinião pessoal do autor, afirmando que além de uma classificação interna da família linguística Tupi-Guarani trata-se de um critério de discriminação "para diagnosticar o desmembramento de todo o conjunto de línguas Tupí-Guaraní visto como resultante histórico de uma protolíngua pré-histórica" (Rodrigues, 2013, p.247).

De acordo com essa classificação, o povo Ka'apor pertence ao subgrupo VIII desta família, da qual também fazem parte as seguintes línguas: Guajá, Takunyapé, Wayampi, Wayampíukú, Emerillon, Amanyé, Anambé, Turiwara e Zo'é.

Além disso, a linguista Marília Facó (2007) citando artigo "linguistic diffusion in the Tocantins-Mearim area" que defende a hipótese de que nesta área correspondente a região entre o rio Mearim e a parte baixa do rio Tocantins:

tornou-se uma área linguística desde o início da colonização europeia do Maranhão e do Grão-Pará e de que características linguísticas inovadoras compartilhadas pelas línguas Tupi-Guarani faladas nessa região nos últimos quatrocentos anos não se devem ao acaso, nem a uma herança por afiliação genética. De acordo com essa hipótese, na área em questão, línguas das famílias Tupi-Guarani (tronco Tupi) e Jê (tronco macro-Jê) apresentam traços compartilhados, fruto do contato entre seus falantes. Vinculado teoricamente à proposta de mudança lingüística induzida por contato e apoiado em documentação substantiva, o artigo apresenta o contexto social histórico que, desde o século XVI, levou a área de Tocantins-Mearim grupos Guajajára, Tembê, Guajá, Urubú Ka'apor, Anambé e Amanajé e fez com que além desses, também estivessem representados nessa mesma área de grupos falantes de pelo

menos outras quatro línguas Tupi-Guarani – O Ararandewará, o Turiwará, o Tupinambá e a língua geral amazônica”. (Soares, 2007, p. 448-449)

Essa área geográfica segundo o Melatti (2007) corresponde à área etnográfica da Amazônia Oriental composta principalmente por grupos indígenas da família Tupi-Guarani desde os rios da Baía de São Marcos até o Médio Xingú. A área entre os rios Mearim e Tocantins é precisamente onde está localizada a terra indígena Alto Turiaçu, território Ka'apor. Sobre esta área etnográfica, Melatti afirma: “Apesar de serem todas falantes de línguas da mesma família, a tupi-guarani, as sociedades desta área não são uniformes culturalmente: diferem sensivelmente no que se refere a tradições como no que tange à situação de contato interétnico”. (Melatti, 2007, p. 1). Apesar das características linguísticas comuns resultado do contato intertribal e interétnico, a heterogeneidade cultural está latente.

Em relação às alianças ou compatibilidades políticas com outros povos indígenas pertencentes à mesma área etnográfica, de acordo com informações coletadas em campo, os Ka'apor dizem que têm boas relações com os dois povos: os seus vizinhos os Guajá pertencentes ao mesmo subgrupo VIII; os Guajajára e Tembé pertencentes ao subgrupo IV da família Tupi-Guarani. Os Ka'apor também têm vínculos com os Munduruku, pertencentes a uma família linguística diferente dentro do grupo linguístico Tupi. Isso mostra que, atualmente, embora localmente os Ka'apor tenham um uso enraizado e fortalecido da sua língua, a qual inclusive os mais novos falam fluentemente, a nível regional ou nacional, é o Português a língua através da qual os tipos de relacionamentos interétnicos são estabelecidos, sejam alianças ou tensões.

São vários os estudos linguísticos feitos sobre a língua Ka'apor, segundo Godoy (2015) foi Frederick John Duval Rice em 1930 quem classificou a língua Ka'apor como Tupi-Guarani. O antropólogo Darcy Ribeiro e o linguista Max Henri Boudin em visita de campo entre 1949 e 1950, fizeram algumas contribuições nesse campo.

Os primeiros pesquisadores que aprofundaram no estudo da língua Ka'apor foram os linguistas vinculados ao "Instituto Linguístico de Verão": Kakumasu James e Kakumasu Kiyoto que estiveram em torno de três anos com os Ka'apor fazendo suas publicações entre 1988 e 1995, também foram os primeiros em falar sobre a língua de sinais Ka'apor que se constitui como um caso especial "*que já foi objeto de estudos preliminares e que consta como o primeiro caso noticiado de língua de sinais de*

“aldeia” no Brasil ” (Godoy, 2015, p. 27). As várias publicações sobre o estudo da língua Ka'apor, torná-lo o campo mais pesquisado em torno deste povo.

O primeiro traço cultural que chamou a atenção dos etnógrafos sobre este povo foi a arte plumária, primeiramente descrita por Raimundo López (1934) e anos mais tarde por Darcy e Berta Ribeiro (1957). A arte plumária Ka'apor é de tal beleza que foi estabelecida como uma característica marcante da cultura deles. Segundo o Melatti (2007), esses autores, não acharam, nos outros membros desta área, outras "jóias de pena", como as elaboradas por eles. Na figura 4 se apresentam os ornamentos da arte plumario, que os Ka'apor usam ainda na Festa do Cauim.



(a)

(b)

Figura 4. Exposição no Museu Paraense Emilio Goeldi. a) Arte plumario ka'apor feminino, b) arte plumario ka'apor masculino (Fotos de Cristabell López, 07/2015).

Outro tema de pesquisa que tem chamado a atenção dos etnógrafos é o estudo do "cauinagem Ka'apor", as primeiras obras são apenas descrições, como a elaborada por Darcy Ribeiro, que a partir do estudo de campo desenvolvido em um período intermitente entre 1949-1950 recolheu algumas das principais narrativas míticas como "a festa do tatu" que dá origem ao "cauinagem" deste povo. Este autor fez breves

descrições sobre esta importante cerimônia, assim como Roque Laraia (1986), Balée (1984), Mendes (2009) e, finalmente, Godoy (2015), que fez uma etnografia do cauinagem em contraste com os trabalhos enunciados.

É importante destacar o trabalho de Ribeiro o qual fez contribuições sobre os aspectos do ciclo anual de atividades de subsistência Ka'apor e o estudo de Balée que trabalhou vários temas: biodiversidade, etnobotânica, ritual de caça Ka'apor, linguagem e terra pré-amazônica, ecologia histórica e persistência cultural. Entre as pesquisas atuais é importante mencionar Claudia López (2017), que descreve os conflitos territoriais decorrentes da invasão de colonos e madeireiros, aspectos importantes para o desenvolvimento deste trabalho.

1.4. Aportes etnográficos

Para o desenvolvimento desta pesquisa foi checada a literatura etnográfica Ka'apor, enxergando a forma como a questão política foi abordada por antropólogos e pesquisadores. A literatura encontrada é caracterizada pelos saltos cronológicos no desenvolvimento das diversas pesquisas sobre a dinâmica sociocultural, com grandes vãos nesses estudos. Deve ser dito que, dentro dos trabalhos que envolvem o povo Ka'apor são na sua maioria trabalhos linguísticos sobre o grupo macro linguístico Tupi. Existem ainda vários estudos sobre a genética e alguns em psiquiatria clínica, abordando, por exemplo, o suicídio Ka'apor; na qual essas pesquisas não foram referenciadas neste trabalho.

Segundo Darcy Ribeiro (1957) o primeiro trabalho sobre os Urubus Ka'apor foi do Raimundo López (1934), que mostrou a excelência da arte plumária Ka'apor, fazendo uma grande contribuição nos estudos da arte indígena brasileira. Gastão Cruls (1952) também trabalhou sobre a arte plumária com um estudo comparativo sobre a arte indígena. Dessas obras, uma pesquisa de campo (duas visitas entre 1949 y1951) e a análise da coleção Raimundo López do Museu Nacional composta de 200 peças, alimenta a obra de Darcy Ribeiro e Berta G Ribeiro "Arte plumaria dos índios Ka'apor" (1957), um trabalho detalhado sobre esse tema.

Das duas expedições de campo feitas entre 1949 e 1951, Darcy Ribeiro publicou quatro artigos, o primeiro foi sobre o ciclo anual de atividades de subsistência

dos Ka'apor (1955). O segundo artigo (1957) trata da história de um Ka'apor chamado Uirá, que após a morte de seu filho mais velho, abandona o território com a esposa e os dois filhos em direção ao mar e em a procura de Maira, caráter mítico importante dentro da cosmovisão desse povo. Na peregrinação é incompreendido e maltratado pelos "sertanejos" que acreditam que esse é o início de uma "invasão indígena", e o levam ao SPI de São Luis para devolvê-lo na sua terra; frustrado na tentativa, Uirá comete suicídio.

O terceiro trabalho é "Arte plumária dois índios Kaapor" (1957); e o último publicado quarenta e cinco anos mais tarde: "Diários índios. Os Urubus- Ka'apor" (1996) um produto das entradas no diário de campo, nas que se refletem as experiências com os Kaapor, alguns dos seus mitos, notas sobre parentesco e vários aspectos socioculturais deste povo e a vida na selva. Também estão registrados os primeiros passos da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que, na opinião do autor, "sólo ejerce bien su papel de amansadora de indios bravos, abriendo paso para la expansión pacífica de las fronteras de la civilización " (P.12). Esse último trabalho constituiu como uma chave para a compreensão dos aspectos socioculturais do povo Kaapor há meio século, servindo como uma referência histórica para compreender as mudanças até hoje.

Nos "índios e a civilização" (1970) Ribeiro faz uma análise do processo de "pacificação das tribos hostis" e as transfigurações étnicas criadas a partir da integração à "civilização" no Brasil moderno. Cujos apontamentos foram colocados no item anterior.

Os estudos do William Balée foram realizados entre 1984 e 1993 em relação a vários temas, incluindo: Biodiversidade, etnobotânica, ritual de caça Ka'apor, linguagem e terra pré-amazônica, ecologia histórica, persistência da cultura Ka'apor, e quem são os Ka'apor. Os aportes de Balée na literatura kaapor são significativos, sobretudo para esta dissertação, o livro resultante de sua tese doutoral intitulado: "Footprints of the Forest. Ka'apor Ethnobotany – The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian people" (1994). Ele faz uma breve descrição das características do Kapitam Ka'apor na época, importantes para a análise presente. Na caracterização virtual dos Ka'apor na página do Instituto Socioambiental ISA, Balée é o primer autor que fala da criação da aldeia Xiépyhürendá em 2001 para recuperar uma área invadida pelos madeireiros.

Kakumasu James e Kakumasu Kiyoto fizeram estudos linguísticos entre 1988 e 1995 e Kakumasu Kiyoto realizou um estudo em 1985 sobre ritos femininos de puberdade Ka'apor. Estes autores através do "Instituto Linguístico de Verão" publicaram os trabalhos de Faustino Rossi Caápor em 1990 sobre mitos Urubu-Kaapor.

Por outro lado, Laraia no livro: "Uma Etno-história Tupi" feito entre 1984 e 1985, segundo Godoy (2015), aborda superficialmente algumas questões sobre os Ka'apor, por exemplo, em relação ao "cauinagem" vai discutir "a ignorância 'dos ka'apores (ou dos 'tupis' genericamente), alegando que os perigos que os cercam são apenas fantasmas que assombram sua falta de conhecimento. "(Godoy, 2015, p. 125).

Em 1984, Etienne Samain publicou um artigo chamado: "Mitologia Urubu Ka'apor" as descrições etnográficas referentes aos Postos Indígenas (P.I) da Funai e a forma como operava a tutela exercida por este órgão, junto com um registro das aldeias existentes, servem como referentes para a análises.

Nos anos noventa, o trabalho de Wilson Raimundo Ribeiro (1994) é publicado. Trata-se de uma monografia de mestrado na área da psicologia clínica. Intitulado "Mitos, psicanálise e simbolismo na cultura Kaapor" o autor analisa através da psicanálise três mitos Ka'apor, correspondendo aos mundos da cosmologia "subterrâneo, terrestre e celeste", relevante para compreender alguns aspectos importantes da cosmovisão Ka'apor.

Quinze anos depois, em 2009, José Maria Mendes publicou a dissertação de mestrado em antropologia pela Universidade Federal do Pará, intitulada "*Ipy'a pe ukwa katu te'e- Ele sabe por si mesmo. Uma etnografia do saber-fazer cotidiano e ritual na formação da pessoa Ka'apor*". Neste trabalho, o autor visa entender a cultura Ka'apor a partir de elementos que ele considera categorias analíticas e conceitos-chave associados com o que para os *Ka'apor* é ser "pessoa": critérios de classificação e nomenclatura das categorias da idade, o ritual de nomeação, ritualidade e o saber e fazer cotidiano. Este trabalho descreve a problemática do desmatamento e contém uma tabela das aldeias existentes até o 2009, importantes para a análise.

Os diferentes artigos produzidos pela antropóloga e pesquisadora do Museu Paraense Emílio Goeldi, Claudia López são relevantes para este estudo, principalmente: "*la lucha es de derechos, no es a garrotazos*". *Conflictos territoriales, usos y*

significados de los recursos maderables en la tierra indígena Alto Turiaçú, Maranhão-Brasil. (2017)²¹. Sua análise sobre as causas históricas do conflito e os impactos da invasão madeireira, são chaves para observar como, as políticas desenvolvimentistas do estado Nação Brasileiro, são os causantes diretos da problemática territorial na T.I Alto Turiaçú.

O último trabalho publicado é a dissertação de mestrado em antropologia realizada na Universidade Federal do Rio de Janeiro por Gustavo Godoy em 2015. O autor faz uma etnografia sobre o cauinagem Ka'apor, fazendo interpretações das histórias míticas associadas. São descritas as etapas que devem ser executadas antes e depois da festa cerimonial onde os responsáveis são os pais e padrinhos de um recém-nascido, nessa festa cerimonial são feitos os rituais mais importantes na vida Ka'apor: nomeação, fim do resguardo dos assassinos, fim do resguardo das adolescentes que começam a menstruar, mudança de mandato de líderes, e a prática extinta da "atadura dos pênis" dos meninos em sua transição para virar homens. No marco teórico, Godoy analisa as referências feitas na cauinagem pelos diferentes autores aqui mencionados, contrastando as atuais versões míticas Ka'apor com aquelas coletadas por Darcy Ribeiro em seus trabalhos. São importantes também, suas descrições dos aspectos culturais atuais.

1.5. Os Ka'apor De Xie e Paraku'y

Antes não existia a lua, *Jahi* era um homem que namorava com sua irmã. Ele aproveitava a escuridão das noites para que ela não descobrisse quem era seu amante, mas ela querendo saber sua identidade untou sua cara de jenipapo para assim reconhecer ele de manhã. Ao sentir-se descoberto ele voou numa flecha até o céu, mas sua irmã também foi com ele. Agora ele é a lua por isso têm aquelas manchas obscuras na cara e sua irmã é a estrela que sempre está acompanhando a lua.

Narrativa mítica Ka'apor. Diário de Campo

²¹ No prelo, Manuscrito cedido pela autora.



(a)



(b)

Figura 5: Aldeias. a) Xiépyhëndá (foto de Cristabell López, 08/2015), b) Paraku'y (foto de Cristabell López, 08/2016).

As aldeias de Xie e Paraku'y são de forma retangular é tem ao redor de dez a quinze casas e a escola. As casas são de tabua e o telhado é de “owy” ou ubim, uma espécie de palma que cresce na mata, da qual se extrai a palha com a qual e tecido folha por folha o telhado. Na figura 6 mostra-se o processo da construção de um telhado. A

continuação cito a descrição minuciosa do mobiliário ao interior das casas, segundo Gustavo Godoy (2015):

As cozinhas acopladas às casas, geralmente sem paredes, tendem a ser construídas do lado ao contrário à o cara. Há nelas fornos de barro ou fogões industrializados. São como sala de estar mobiliário fazem parte redes (*kyha*) e bancos (*wapyka* ou *myrape*). É na parte interna dos telhados (*jurukwã*, literalmente 'costelas') que são guardados os pertences dos moradores da casa: pedaços de animais (como ossos e penas), tabaco (*pytym*), flechas (*u'y*), cuias (*kuj*), etc. Nos esteios se penduram os paneiros (*wasakã*). Não são mais comuns as caixas tradicionais (*patuwa*) para armazenamento da plumária, feitas de cedro (árvore designada por *patuwa'y*, literalmente 'árvore da caixa'). Para guardar as penas podem ser feitos recipientes de tabocas ou serem colocados dentro de livros. (Godoy, 2015, p. 37)



(a)



(b)



(c)

Figura 6: Jamoi construindo telhado para sua casa. a) Coletando owi, b) tecendo seu telhado, c) estrutura do telhado (Fotos de Cristabell López, 08/2015).

Os Ka'apor hoje usam a indumentária plumária para o uso ritual. Embora antigamente²² as mulheres vestissem unicamente com saias de algodão e os homens iam nus com os pênis amarrados, o costume desapareceu.

Em Xie está localizado o posto de saúde da SESAI, a infraestrutura é de alvenaria, a sala de atendimento médico está separada da cozinha e dois alojamentos. O posto conta com a presença permanente de uma enfermeira e ocasional e um médico²³.

A escola ou ensino fundamental no presente tem dois professores Ka'apor, um deles é Teté. Ele me conta que a escola tem de primeiro a sexto grau. De primeiro a quarto grau se prioriza o aprendizagem da língua própria. De quinto a sexto grau, aprende-se português. Neste momento, a escola conta em total com aproximadamente 30 estudantes. Na escola só assistem pessoas que querem aprender, sem importar a idade, por exemplo, um Irawi, um jovem de 17 anos estava cursando sexto grau.

A prefeitura de Sitio Novo Maranhão colabora com a educação, enviando merenda, para os estudantes. O preparo da merenda é pago, Rosa, a irmã de Teté, é a encarregada disso. Ao respeito me fala que a qualidade de vida das famílias melhorou com os trabalhos remunerados como o de professor, o de ligar o motor, os guardas florestais, o dela etc. junto com as rendas que outorga o governo, pois os Ka'apor como parte do sistema, precisam do dinheiro.

1.6. Jane Ka'a: “nossa mata”

A história de Majá.

Uma vez um Ka'apor foi caçar no mato, ele encontrou o veado branco, ele matou e trouxe para a aldeia. Antigamente ninguém sabia as regra de Majá. Ele matou e trouxe diretamente para a casa dele, igual que quando a gente mata uma caça num terreiro, assim como o porcão, se você mata ele, você volta diretamente para casa, então o cara fez assim, ele repartiu a carne quando ele chegou, aí a gente sempre é assim, reparte a carne da caça, aí porque na aldeia também tinha muita gente, aí a caça não deu. Aqueles que não ganharam o pedaço, ficaram com raiva porque não pegaram a carne, as que pegaram não falaram nada porque estavam satisfeitas, as outras ficaram com raiva e tiveram que mudar de aldeia, mais não era porque os outros não quiseram dar, pois a carne de veado branco

²² Para informações de detalhes sobre a vestimenta e a paramentação e a pintura corporal, ver Godoy, 2015.

²³ Sobre a intervenção da Sesai se falará ao longo do texto.

que é majá que nos chamamos, não alcança porque ele é pequeno. Os que não comeram foram embora todos, se mudaram, procurando outro lugar para morar. Eles ficaram com raiva da pessoa que matou Majá e não deu para eles. Então passou um mês, as pessoas que ficaram com raiva voltaram na aldeia a visitar, só que os outros, quando eles foram, também ficaram com raiva e fizeram uma coisa errada, mataram um parente e foram embora. Fizeram besteira com eles, então eles não aceitaram.

Antigamente a pessoa que chega a visitar outra aldeia, por exemplo, se eu vou lá no Paraku'y, eu não posso chegar logo na casa, tem que chegar, e ficar no meio do terreiro para eles me aceitarem. Foi assim, os caras, dois, chegaram assim no meio da casa o terreiro, aí eles vieram da aldeia e ficaram, um deles ficou flechado, o outro correu e foi embora. Lá eles se reuniram...

As pessoas que ficaram não gostaram que outras tivessem ido embora e falaram para eles, _vocês já foram, você não é bem-vindo aqui mais não. Então essa pessoa matou um e o outro fugiu, foi embora, foi avisar para os outros, aí teve briga entre eles, foi um ataque e se mataram. Então a causa disso, hoje em dia, agora, esse majá tem uma regra, porque a causa dele é que brigaram, e si a gente não faz do mesmo jeito, não faz aquela regra, vai acontecer do mesmo jeito, não vai prestar mais a aldeia, vai desmoralizar a aldeia, então por isso a gente faz, tem que fazer a regra.

A regra consiste em matar, não trazer diretamente para casa, deixar lá na saída da aldeia, a pessoa que matou deixa lá, depois o vizinho dele que é o que vai moquear ela, vai procurar, então assim é que gente faz agora. Todo mundo tem que comer, assim seja de um pedaço pequeno, todo mundo deve comer, assim como um pedazinho do fígado. Tem que comer o fígado primeiro para poder comer a carne. Essa regra é mantida em Xie.

O “jabuti jaximai”, e um animal que também tem regra, não é qualquer que pega ele e traz, jaximai é o avô do jabuti, é um jabuti grande, faz do mesmo jeito, deixa lá na entrada, a pessoa que vai pegar ele tem que ir com um pano amarrado na cabeça e todas as pessoas tem que comer a carne.

Teté Ka'apor. Entrevista, 2016.

Nessas aldeias, que ficam ao interior da floresta, a vida cotidiana transcorre ao redor das atividades de subsistência caça, pesca e horticultura, os que têm, dos trabalhos remunerados que são temporários e não requer tempo completo, as mulheres se encarregam das atividades de casa, cuidar dos filhos e de fazer artesanatos. Precisamente a elaboração de artesanatos e uma atividade cotidiana das mulheres, elas desfrutam fazendo isso em seus tempos livres, ao mesmo tempo, tem a oportunidade de ganhar dinheiro com a venda²⁴. A figura 7 ilustra algumas atividades femininas.

24

Ver López 2015.



(a)



(b)

Figura 7: Labores femeninas. a) Jiri cuidando sua filha de 4 meses, Irashiró (Foto de Cristabell López, 08/2016), b) Maria Ro tecendo uma rede (Foto Cristabell López 02/2016).

A pesca é uma atividade que podem fazer os homens sozinhos, a procura do alimento do dia, ou pode ser toda uma atividade familiar de recreação, em que a família vai para a mata todo o dia, pescando, cozinhando lá, preparando açai se está na época, e procurando jabutis. A figura 8 ilustra exemplos.



(a)



(b)

Figura 8: Alimentos do rio. a) Pescaria familiar (Foto de Cristabell López, 08/2015), b) Jamoi abrindo um jabuti para assar (Foto de Cristabell López, 08/2016).

Os alimentos que são plantados são a mandioca, macaxeira, cará que é um tubérculo, batata e frutas. O processamento da mandioca antigamente era uma atividade das mulheres, tendo que fazer todos os processos desde plantar até torrar a farinha. Há alguns anos, os homens plantam e coletam a mandioca e ajudam a torrar, porque segundo eles, a mulher precisa tempo para fazer seus artesanatos e se dedicar aos filhos, eles querem facilitar a vida das mulheres e não têm problema em deixar a tradição do lado para lhes ajudar.



(a)



(b)

Figura 9: Preparativos para torrar farinha. a) Jamoi e Li trazendo mandioca da roça (Foto de Cristabell López, 08/2016), b) Jamoi e Li pelando mandioca (Foto de Cristabell López, 08/2016).

Da mandioca se faz beiju, atividade que continua sendo feminina, mas que não é dispendiosa, devido á pequena quantidade feita por cada família. O beiju mostrado na figura 10 é feito da mandioca amassada e depois assada. No momento antes de ser torrada para fazer farinha, os Ka'apor separam uma parte para fazer beiju, uma vez lavada, se mistura com coco ralado, açúcar, sal e óleo, se amassa, se coloca entre folhas de banana brevemente esquentadas sobre o fogo, é depois é asado numa frigideira de aço gigante na qual cada família torra a farinha.



Figura 10: Beiju (Foto de Cristabell López, 09/2016).

Da farinha de mandioca se faz chibé, uma bebida que é consumida em toda a região amazônica, que é só a mistura de farinha com água. O chibé é refrescante naquele clima quente da floresta, é a bebida das reuniões familiares e comunitárias.



(a)



(b)

Figura 11: Famílias de Xie e Parakuy elaborando farinha. a) amassando, b) torrando (Fotos de Cristabell López, 09/2016).

A caça é uma atividade masculina que as mulheres não podem acompanhar. Quando um homem consegue caçar um animal grande geralmente, uma queixada ou “porcão” (ver figura 12), ou uma anta ou um veado. A mulher do caçador deve partí-lo em pedaços e reparti-lo casa por casa, compartilhando com toda a comunidade.



(a)



(b)

Figura 12: Caça. a) A caça de Jamoi, b) pelando a caça (Fotos de Cristabell López, 09/2016).

A vida na mata é assim, não todos os dias, os homens conseguem caçar, ou algumas vezes estão “*panemas*” termo usado nesta região, para as pessoas que no momento não tem sorte para caçar. Tem dias em que os homens não conseguem caçar nada, se a família não tem feijão e arroz, alimentos que já foram incorporados na dieta diária, fica só comendo farinha. Então, essa prática garante que cada família possa comer carne continuamente.

Os animais principais que são caçados na dieta cotidiana são: a queixada que é chamada de “porcão”, a cutia, e a paca e macaco. Um pouco menos frequente é caçar anta e veado. O jabuti branco “jaxi” é um animal muito apreciado, por seu sentido simbólico igual que o tatu²⁵. O jabuti branco igual que a cutia e os peixes que não tem couro são considerados “alimentos não reimosos”. Estes alimentos são os que podem comer sem problema as mulheres menstruantes e os doentes. Também as mulheres que estão grávidas ou tem filhos menores de um ano, junto com seus maridos, pois do contrário podem adoecer.

No caso contrário, existem “alimentos reimosos” são o jabuti vermelho ou “karumbe”, o veado vermelho “arapuja”, o veado branco “majá”, paca, e anta que é a mais reimosa de todas as carnes. Estes alimentos não podem ser comidos pelas pessoas nas condições mencionadas no parágrafo anterior. Embora os Ka’apor tenham fama de comer todo tipo de animais da mata, existem animais que eles não comem, entre eles: o “tamanduá” que é o osso formigueiro, nenhum tipo de cobra²⁶, rato de monte, escorpião, mucura e tapuru que é a larva da palmeira de coco babaçu.

As regras na alimentação são aplicadas por toda a comunidade. De fato, quando tive minha menstruação fui resguardada por três jovens Ka’apor, meus amigos: Jamoi, Li e Machí. Embora as mulheres me falavam de não comer alimentos reimosos ou frutos ácidos, os homens foram os que me cuidaram, prepararam minha alimentação durante os dias de resguardo (galinha e peixe e farinha) e, traziam cocos para que bebesse a água, pois segundo eles, uma mulher menstruada deve beber água de coco porque ajuda a limpar o sangue.

Antigamente com a menstruação, uma mulher fazia resguardo, tendo que ficar no seu quarto sem sair. No quarto tinha que comer, defecar, fazer tudo até o período finalizar. Era proibido ir ao igarapé porque podia pegar doenças ou ficar grávida dos encantados que perseguem as mulheres menstruadas, apresentando-se em forma de cobra e engravidando elas, existem muitas histórias Ka’apor sobre isso, ao igual que

²⁵ Ver Godoy 2015.

²⁶ Segundo os Ka’apor, os Guajá comem muita cobra e macacos, mais é porque sua área está tão desmatada que não tem muitos animais de caça. Pirané um indígena Guajá corroborou isso.

outros povos da região amazônica. Uma mulher menstruada ainda continua-se resguardando com a alimentação, mais já não segue as regras antigas.

Valdemir conta-me que antigamente também existiam muitas regras que cumpriam, por exemplo, não misturar alimentos frios com quentes. As regras da alimentação são fundamentais para manter uma boa saúde e até para não ficar careca! A respeito, falando com Jiri Ka'apor, contei para ela que meu pai é careca, ela me responde que é porque durante a gravidez de minha mãe e meus primeiros cinco meses, ele comeu frutas, se não tivesse feito isso, poderia ter evitado ser careca.

Eu conto que meu irmão também é careca é ainda não é pai, ela responde que isso aconteceu porque durante a mudança da sua voz, ele comeu fruta, nessa época um homem deve abster-se de comer frutas também. Complementa falando que si eles não tivessem comido tudo o que nós, os “brancos” comemos, sem cuidar de nossa alimentação, não teríamos tantas doenças. Acontece o mesmo com os Ka'apor, antigamente cumprindo todas as regras, mulheres e homens tinham mais força e menos doenças.

Entrar na mata exige cuidado e respeito, pois os animais de caça tem seu dono: o curupira²⁷ é o dono dos animais grandes, ele brinda os animais para comer, mas permite caçar a quantidade justa, castigando as pessoas que caçam por prazer, o curupira “olha para eles” é só um pajé consegue curar uma doença causada por ele.

Não seguir as regras não só é causante de doenças. Caçar Majá o veado branco é toda uma tradição, uma tarefa só de homens, eles tem que pelar cozinhar com sal, moquear, tudo e repartir um pequeno pedaço para toda a comunidade, do fígado tem que comer todos. A regra existe a partir da história de Majá que incitou uma briga entre eles, por não compartilhar a comida, a história lembra a solidariedade e compartilhar em comunidade.

Assim, a história de majá corresponde a uma regra para manter a unidade do grupo, prioridade não só da sobrevivência física, também cultural e política: “*Manter a Unidade é importante para o Ka'apor, a gente tem que valorizar nossa cultura, tem que valorizar e não deixar sumir por isso e que a gente faz essas regras, porque é importante para nós*”. (Teté Ka'apor entrevista sep-2016).

²⁷ Ser mitológico existente na região amazônica.

CAPÍTULO 2.

PELA DEFESA DE JANE IWI²⁸: CONFLITOS E DESLOCAMENTOS

2.1. Antecedentes históricos

A antropóloga Claudia López (2017)²⁹ fez um artigo que aborda os conflitos territoriais derivados da invasão madeireira na T.I Alto Turiaçú, desentranhando os fatores que contribuíram ao conflito e os impactos, a partir de sua própria experiência etnográfica. Para isso, considera as vozes dos Ka'apor, entre eles: a única mulher que lutou no conflito; lideranças e crianças. Sua análise sobre a trajetória histórica, a continuação, é tomado como referência neste trabalho.

Em 1960, as políticas extrativistas impulsionadas pelo governo militar em prol do desenvolvimento do país, penetraram nos territórios convenientemente considerados inóspitos, entre eles Amazônia, afetando as populações residentes, em sua maioria composta por povos indígenas. Assim, com a abertura da indústria se *“incentivó la deforestación de grandes áreas de bosque para el establecimiento de haciendas ganaderas y de grandes campos agrícolas, siguiendo el modelo de los monocultivos”* (López, 2017).

A construção da rodovia Belém-Brasília em 1960, integrou o estado de Maranhão na economia produtiva e extrativista, ligada principalmente às atividades industriais e produtivas.

Esto generó un proceso acelerado de deforestación asociado a la producción de carne de exportación, cultivo de soja, producción de celulosa, explotación maderera y actividades de mineración [Almeida et al., 2005] y promovió el surgimiento de pequeños poblados hoy convertidos en municipios [Moura et al, 2011] (López, 2017).

²⁸“Nossa terra”.

²⁹ Lopez Claudia in *Autrepart*, dossier « Savoir autochtones et développement » Mina Kleiche-Dray (coordination), en 2017 no prelo. (Manuscrito cedido pela autora).



Figura 13: Antiga estrada Belém - Brasília, hoje via principal do tráfico ilegal madeireiro (Foto de Cristabell López, 07/2015).

A expansão da fronteira agrícola na região Norte do país, gerou conflitos na floresta amazônica ao impelir o deslocamento de camponeses e posseiros para vir a trabalhar nestas áreas “sem dono”, assim:

en 1962, la Superintendencia de Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE, implementó un proyecto de colonización y asentó 6.000 campesinos sin tierra, procedentes del nordeste del país, en la región del Alto Turiaçú, donde se localizaban cinco asentamientos Ka’apor. Más tarde, cerca de 58.000 «poseiros» (campesinos que se apropiaron de una pequeña parcela de tierra) llegaron a la región, viviendo en pequeños grupos en zonas aisladas (López, 2017).

Em 1980, surge uma agência governamental de desenvolvimento do Nordeste, chamada COLONE, com o objetivo de promover a monocultura com o crescimento comercial. Esse impacto econômico contribuiu para o surgimento de Zé Doca (MA), uma das cidades perto da T.I Alto Turiaçú, frequentada pelas lideranças Ka’apor. Claudia López (2017) ressalta, citando Balée (1994), que com a consequência disso “*en 1985, la cuenca del río Paruá había sido completamente deforestada por colonos y abandonada por los Ka’apor*” (López, 2017).

Somado aos acontecimentos anteriores, no final dos anos 80’s, teve uma invasão massiva no Alto Turiaçú, de “ao redor de 1300 entre elas camponeses sem terra e empresários madeireiros” os quais exploraram o território “extrayendo grandes cantidades de madera del territorio Ka’apor, como también de la Reserva Biológica Gurupí” (López, 2017).

A partir de 1993 hubo ataques a las aldeas Ka’apor por parte de colonos y madereros y contrataques de los Ka’apor a los asentamientos y campamentos ya establecidos ilegalmente dentro de la Tierra Indígena, afectando el extremo sur de la misma y las proximidades de

la actual aldea Xiepihun-rena, creada en 2001 por líderes Ka'apor con el fin de evitar futuras invasiones [Balée, 2005] (López, 2017).

Como é descrito na citação anterior, os 90's foram o ponto auge do conflito. Os madeireiros, fazendeiros, posseiros e segundo a fala dos Ka'apor: “pistoleiros”, estavam assentados em várias áreas da T.I. Foi quando os Ka'apor, com o apoio estatal, decidiram expulsar aqueles invasores de “Jane iwi”.

2.2. A história do conflito Segundo Valdemir Ka'apor³⁰

Vinte anos atrás teve uma missão aqui no alto Turiagú, aí tinha 500 pessoas, aí tinha só uma mulher no médio: a Miriti³¹. O resto eram homens das diferentes aldeias, eles vieram de Itarená, antiga aldeia de Gurupiuna - a aldeia do cacique Pimenta³², cacique geral do povo Ka'apor, que morreu agora, faz seis anos que ele morreu. Os índios reuniram-se, eram pessoas de Maranhão e Pará, os Tembé também! eles eram 40 Tembé no médio, misturou. *Os Guajá também?* Guajá não estava não, nesse período, eles eram quase isolados, eles tinham medo da gente.

Eles chegaram e foram para mata, nessa parte aqui, nesse tempo não existia Xie aqui, só aqui nessa área moravam uns 3000 “expulseiros”, o pessoal que vieram morar aqui dentro, eles vieram e chegaram numa vila chamada: Vila Limão onde moravam aproximadamente 40 pessoas né, invasores. Chegaram lá e estavam todos armados, os índios chegaram lá (em Vila Limão) *_que é o que vocês querem. _Nós íamos olhar aqui nossa terra.* Aí os povos falaram que eles iriam só conversar com eles, numa boa! tranquilo, não ia ser grosseiro, nem com raiva. Aí eles atiraram para cima !Pe! para fazer medo para o índio né, aí o chefe que era da Funai, o nome dele era Chico Puxiguara³³, ele que era a “frentera”(refere-se a que ele estava no comando), aí ele é cearense mas mora em Belém.

³⁰Valdemir Ka'apor é o filho de Valdemar, herdeiro da gestão política de seu pai, é uma das lideranças encarregadas do Xié. É um excelente contador e colecionador de histórias, devido a sua memória prodigiosa, ele é apaixonado tanto por contar, quanto por escutar histórias. A entrevista é de 2016. Diante da integridade de sua narrativa, escolho coloca-la como parte do corpo do texto. Para facilitar a leitura do texto, as partes que estão em itálico e ao mesmo tempo sublinhadas são intervenções minhas durante a entrevista.

³¹Miriti é a única mulher que participou na expulsão dos invasores e recuperação das áreas tomadas. Mulher corajosa é a esposa do papajá de Xié Karairano. Para conhecer a narrativa de Miriti sobre os acontecimentos, ver López, 2017.

³²Segundo Samain (1984) Pimenta era o cacique responsável da comunidade de Gurupiuna. “Monitor de enfermagem e funcionário pago pela FUNAI, a única pessoa da aldeia, aliás, capaz até hoje de expressar-se razoavelmente bem em língua portuguesa”. (Samain, 1984, p. 250). A atuação dele no chamado Posto de Canindé, atendia indígenas Tembé e Timbira que moravam aos redores do posto e Ka'apor. O autor menciona que graças à formação de monitor de enfermagem, “aliviou sensivelmente as condições gerais de saúde na região”. (Samain, 1984, p. 249)

³³Pinaite Ka'apor, conhecido como Teté, é o professor da escola, um homem de conhecimento, gosta de aprender todo quanto puder, é mais bem reservado para falar, pausado, tranquilo, interessado em ler as etnografias sobre os Ka'apor, escutar historias e contos de fora e contar suas próprias historias. Segundo

A luta pela defesa territorial Ka'apor foi incentivada por um funcionário da Funai: Chico Puxiguara, quem acompanhou a missão de afastar aos invasores da T.I. Alto Turiaçu. A missão também contou com o apoio dos povos vizinhos Tembé e Guajajara. Puxiguara foi um mediador para que os Ka'apor não fossem massacrados pelos invasores:

Ele ajudou, ele era “frentero” (corajoso), aí a gente falou *_rapaz! Vocês estão errados, além de que vocês estão na terra deles e vocês atirando por cima dos índios, não pode fazer isso não, nós estamos todos armados aqui também, mas nós podemos conversar com vocês tranquilos, não com maldade.* Aí o patrão dos invasores falou: *_não tá bom, pode deixar que a gente não vai fazer nada.* Aí que já tinham um bocado de coisas, tinham comércio, tinham tudo lá nessa vilazinha, a Vila Limão, aí os índios tocaram fogo na casa e mandaram eles irem embora para sair todos para fora. *Então foram vocês, com a Funai e com quem mais?* *_não nesse tempo não tinha Funai não, Puchiguara era chefe do posto. Ele trabalhava na Funai também, mas ele trabalhava mais na aldeia do posto lá no Canindé, que ele via aqueles bravos que batiam nos índios, ele batia neles também. Aí os mansos não mexeram não, foram embora todinhos, passaram um dia, uma noite, até que ficou só a casa, aí ficou muita mercadoria, todos saíram quando a gente falou.*

Aí no outro dia, eles vieram de novo, (os Ka'apor) voltaram para cá, aí eles encontraram outra vila de novo, muita gente, fizeram o mesmo jeito de novo, a Vila “Micodem”. Existiam muitos pistoleiros, acho que eram uns vinte pistoleiros, aí o patrão deles era mais bravo, pistoleiro é mais bravo, matadores de gente, aí o mais feroz que tinha no meio era o finado David, tudo o que ele falava, eles tinham que fazer eles faziam por ele.

A única maneira de afastar os invasores era assassinando suas lideranças, mais os demais querendo vingança, tentaram matar aos índios. Nesse sentido, Chico Puxiguara, conseguiu lidar com os invasores enfurecidos para que não atirassem neles:

Tinha dois parentes que conheceu ele né, ele era bravo, ele jogou dois parentes na água, no rio, atirando neles pa! Pa! E os índios caíam no Rio. Ali eles encontraram na mata nessa hora, ali *_.* Falou o funcionário da Funai, que era Chico Puchiguara falou, *rapaz! Vocês tem que matar eles, _vocês matam ele agora.* *_Ta bom! Eles conversaram longe assim, aí enganaram ele, eles falaram assim *_rapaz! Nos vamos fazer trinta minutos aqui para vocês sair todinhos.**

a narrativa de Teté, Chico Puxiguara foi quem orientou para expulsar aos invasores, e na recuperação de terras também participaram os Guajajara: Aí teve uma pessoa da Funai que ele não está mais aqui, era o Chico, Chico Puxiguara, ele é quem orientou os Ka'apor para fiscalizar aqui porque tinha muito invasor aqui, tinha muito posseiro, pistoleiro, a gente tinha medo de vir aqui porque podia matar essa pessoa, aí ele falou assim: *_ “a terra é de vocês e se você não ir atrás de expulsar esses madeireiros, eles vão acabar com a terra de vocês até chegar aqui, e vocês? Aí se juntaram, se juntaram com nosso povo, Tembé, Ka'apor e Guajajara, aí se juntaram eu acho que umas cem pessoas né, e vieram por aqui pelo mato, aí encontravam muito pessoa de invasão.*

Passou trinta minutos e ou vocês vão sair na mata nessa hora, aí o resto dos homens iam saindo homens e mulheres. Ficou só ele com os pistoleiros dele lá, aí os índios chegaram e pegaram todas as armas dos pistoleiros, pegaram todinho, e ficaram todos desarmados.

Aí um índio apontou para ele, *_rapaz esse aqui que é o mais perigoso que tem.* Aí o irmão do parente falou *_agora ele quer esse aqui.* Ele atirou nele *Peiii!!* Caiu no chão, David, ele atirou na cabeça, ele caiu no chão e levantou de novo com a cabeça toda quebrada, levantou, ele era duro! Aí o cara atirou de novo no peito dele *Pauuu!!!!* Eram dois irmãos Tembê que já morreram. Aí ele caiu de novo e, ele levantou de novo, disque ele era duro para morrer, então o outro parente chegou lá e cortou a cabeça dele, degolou ele assim o, aí é que ele morreu.

Ele era duro de morrer porque ele matou muita gente, dizem que as pessoas que matam muita gente são duras, eles não querem morrer não! a gente pode atirar nele e não morre de fato. Até que mataram ele, agora *_deixa ele embora,* e vieram embora.

No auge do conflito, surpreendeu a coragem da única mulher que participou da missão: Miriti, quem sem medo nenhum, bateu na cabeça de um dos invasores, o qual caiu desmaiado:

Mais aqui na frente eles escutaram tiro, aí se aborreceram, eles ficaram com raiva, *_os índios mataram gente, agora vamos matar a todinhos.* Aí chegou lá e estavam muito, muito assim só cheio de arma, aí do lado do índio. Chico Puxiguara entrou no médio *_não.* *Não vocês baixam a arma, o patrão de vocês estava bravo com nós e queria atirar em nós, aí um índio atirou nele, matou, mais vocês tem que abaixar arma, vocês não façam isso com nós não, ninguém vai fazer nada com vocês.* Eles abaixaram a arma, tinha uns três bravos lá, aí um índio foi agarrar ele assim né, agarrar para puxar ele no braço dele e ele pa! Jogou índio lá! Aí a boca foi encima com borduna, pa! pa! bateram nele e desmaiou. Ele ficou morto lá! *_Deixa ele aí.* Aí disque tinha uma cena brava, disque ele queria correr encima, aí essa Miriti né, pegou um ferro, bateu na cabeça dele, taaa!!! Aí ele desmaiou também, *_essa miriti corajosa né!!!* Eh corajosa, ela entrou numa missão bem pesada aí também.

Aí vieram, passaram quinze dias na mata para varar na aldeia, vararam todinho na aldeia nesse dia, outros vararam para outra aldeia, outros vararam para cá, na beira do Rio Gurupi. Aí eles contaram a historia para nós, *_rapaz! A esquadra morreu toda, se não fosse pelo chefe da Funai íamos morrer todinhos.* Ele que cortava a palavra deles né, era assim que aconteceu aqui, aí depois que ele saiu todinho.

A missão dos Ka'apor foi exitosa no sentido que durante um tempo os invasores ficaram afastados, e não morreram índios, mais um tempo depois, eles voltaram:

Aí quando foi seis anos dessa missão, eles voltaram de novo, madeireiros, “expulseiros” de novo, fazendeiros, pessoal das colônias voltaram de novo. Aqui (Xie) morava um. Lá onde Raimundão morava outro (Goiano), lá no Paraku'y morava outro. Em todo lugar, em todo sitio onde tem fazenda assim, de vinte alqueiro, trinta alqueiro, tudo, é os invasores que moravam.

Os Ka'apor esta vez, ficaram fazendo pressão estatal, ocupando a sede da Funai em Belém durante duas semanas:

Aí nós fizemos um encontro, encontro assim na Funai de Belém, a gente falou dos semanas lá, Funai presa né, aí a gente passou duas semanas lá, presa, foi duas semanas, dormimos lá na Funai mesmo, dentro né. Todo mundo, funcionários presos, eram 600 índios também, de aqui nós Ka'apor, Tembê estava no meio de nós também. Até que o presidente da Funai de Brasília veio lá, aí falou, não eu vou liberar para vocês um milhão e pouco de reais nesse tempo né, para vocês fazer rastreamento aqui, para pagar Policia, para pagar “muncada” de coisas ne, aí veio essa verba com três meses, isso foi em que ano?. Isso foi, acho que em 99 (1999).

A pressão gerou tanta comoção que os resultados foram latentes, até o presidente da Funai chegou para tentar soluções, doando orçamento para a proteção da T.I, e articulando com outras frentes estatais:

Aí veio o pessoal da Funai ligaram né para Brasília, ligaram para todo canto. Aí vieram, policia, exercito, Ibama, força nacional, eles eram a viatura né, pelo chão e helicóptero também por cima. Aí esse pessoal que era bravo, eles atiravam no helicóptero e eles atiravam bomba, bomba local, touch!!! Estourava aí, corria na mata. Tinha uns que eles matavam também chegava e metralhavam, aqueles bravão mesmo aos pistoleiros matador de gente eles, enfrentavam e assetavam. Três meses de missão, de missão pesada, de afastar esses invasores, aí nem o índio estava no meio, só eles, só o pessoal da Funai que estava com eles.

Aí afastaram todinhos, prenderam oito serrarias, para cerrar madeira né, aqui, aí renderam tudo, caminhão, maquina, carregadeira e trator, aí estava tudo na Vaiquenquer primeiro, que é uma Vila, aí disque moravam três mil pessoas, invasores, tinham oito serrarias funcionando, dia e noite serrando madeira para depois levar para Belém, para Imperatriz, São Luiz, Bragança, para os outros lugares, os caminhões transportando para balsa e balsa levando, toneladas de pau, madeira serrada, só Ipê. Aí depois eles prenderam e ficou tudo parado né, a serraria. Lá ficou com policia, tinha vinte cinco policia aí eles falaram *vamos passar três anos com vocês aqui*, aí 2004 nós vamos voltar. Aí ficaram lá três anos, lá no Vaiquemquer (História do Conflito – Valdemir Ka'apor, entrevista 09/2016).

Depois daqueles três anos, a T.I ficou liberada dos invasores, a partir dai, as constantes ameaças ocorrem nas áreas fronteiriças.

2.3. Itarená

Itarená era moradia deles mesmos, acho que moraram uns quarenta anos lá, era aldeia antiga, os Ka'apor moravam todos lá. Tinha bom Igarapé, o rio ficava a quatro quilômetros, as pessoas de lá, iam pescar. Era bonito lá. Só que depois teve essa invasão, porque aqui

(Xie) não morava ninguém, por isso o invasor aproveitava a entrar (Teté Ka'apor, entrevista, Diário de Campo, 2016).

Em 1984, Samain publicou um artigo sobre mitologia Urubú Ka'apor, nele o autor descreve que fez trabalho de campo numa aldeia chamada Gurupiuna a qual já não existe, ou melhor, existe na atualidade, mas em outro lugar é fundada com outra história. Desconhecendo os motivos do deslocamento, os antigos moradores de Gurupiuna deixaram a aldeia para criar Itarena, uma aldeia também extinta onde moravam as famílias das aldeias vigentes: Xiépyhürendá, Paraku'y, Turizinho e a atual Gurupiuna.

Assim, são os Ka'apor, ao longo de sua história, vão abandonando ou fundando aldeias, como seus antepassados nômades da mata. Segundo os registros etnográficos de Darcy Ribeiro (2007), Samain (1984) e Mendes (2009), eles têm o costume de movimentar-se de um local para outro por diversos motivos, entre eles, visitar familiares, abandonar uma aldeia para morar em outra quando um parente importante morre, pela sobrevivência procurando melhores moradias, ou por invasões de fazendeiros, posseiros e principalmente madeireiros.

Para exemplificar melhor estes deslocamentos, o seguinte quadro comparativo de acordo com os registros etnográficos de Samain (1984), Mendes (2009) e os dados que encontrei em campo (2017)³⁴ mostra as aldeias existentes em cada época, sendo todas elas Ka'apor da T.I Alto Turiaçú:

ALDEIAS KAAPOR SEGUNDO OS REGISTROS ETNOGRÁFICOS		
SAMAIN 1984	MENDES 2009	LÓPEZ 2017
Maracaçumé*	Maracaçumé*	
Ximborendá ◼	Ximborendá ◼	Ximbo renda ◼
Urutawy- Zé Gurupi ◼	Zé Gurupi ◼	Zé Gurupi ◼
Rabo de Múcura*	Axigui renda ◼	Axigui renda ◼
Iakareãka*	Capitão Mira ♦	Capitão Mira♦
Água preta*	Bacurizeiro♦	Bacurizeiro ♦
Sarapozinho*	Cumaru♦	Kumaru♦
Tamaró*	Xie pihu renda♦	Xie pihun renda ♦

³⁴Estes dados foram proporcionados por Karairano Tembé, Teté e Valdemir Ka'apor. Eu não tive a oportunidade de visitar essas aldeias. Por outra parte é possível que esteja faltando o nome de uma aldeia nova.

Gurupiúna * ³⁵	Paraku'y renda♦	Paraku'y renda ♦
Açaizinho*	Piquizeiro♦	Piquizeiro♦
Assis*	Sítio Novo♦	Sítio Novo♦
Sereru*	Turizinho♦	Turizinho ♦
Yrapindí*	Myrawy renda*	Gurupiúna ●
Jauaruhú*		Ypahu renda ●
Pacuri*		Iahu renda ●
Iapu*		Jaxi puxi renda ●
Xoani*		Kaju'í renda ●
Irairupe*		Eirehurenda ●
Panari*		Tupixi ●
Taboca*		
Paruasi*		
*Aldeias extintas. ■ Aldeias velhas vigentes ♦ Aldeias jovens ³⁶ vigentes ● Aldeias Novas.		

Tabela 1. Registro comparativo de aldeias Ka'apor.

Como pode ser observado na tabela anterior, do total de aldeias (21) registradas por Samain em 1984 só existem na atualidade duas, que são Ximborendá e Zé Gurupi. Segundo Valdemir:

Ximborenda é a aldeia mais antiga tem quase 70 anos. Ximborendá, ela aldeã mesmo era lá no Santa Lucia-Parúa, que agora é uma cidade, que agora, né Paragominas. Era uma aldeia aí quando estavam fazendo a BR Belém- Brasília, era só mata e “os invasor” vinha matando índio, aí o SPI foi marcar e o pessoal falou: *_tem uns índios bravos que estão matando nós, já morreu quarenta trabalhador que estava fazendo a BR Belem- Brasilia.* Aí eles falaram que “um índio mata e fica moqueando³⁷” e não, não assim era não. Eles falavam que a gente matava para comer (Teté Ka'apor – entrevista, setembro de 2016).

Na atualidade, essas aldeias possuem população muito grande, segundo os Ka'apor de Xie e Paraku'y, nessas aldeias moram ao redor de 500 pessoas em cada

³⁵Já desaparecida, segundo Valdemir Ka'apor os moradores desta aldeia criaram Itarená. Em 2009, Itarená deixou de existir porque em 2001 os Ka'apor se foram a criar Xié.

³⁶ Jovens no sentido de elas surgiram posterior as aldeias mais velhas, tendo umas, como por exemplo, Bacurizeiro que é de 2004.

³⁷ Muka'é em Ka'apor ou moquear em português é uma forma de asar a carne salgada em pedaços inteiros.

uma. São como povoados. As demais aldeias desapareceram, evidenciando uma constante movimentação.

Desde o registro de Samain (1948), até o registro feito por Mendes (2009), junto com Ximbo renda e Zé Gurupi, Maracaçume ainda estava em pé. No entanto, desde 2009 até 2017 essa última aldeia e Myrawy renda ficaram extintas ficando vigentes onze das treze aldeias registradas por Mendes. Em os registros de 2017, aparecem sete novas aldeias, que foram criadas nas áreas que estão atualmente em perigo de ser invadidas pelos madeireiros.

Desse modo, evidencia-se que nas últimas décadas, o motivo recorrente dos deslocamentos é a proteção da floresta contra a invasão e desmatamento ilegal madeireiro. Após a fundação da Itarená, as aldeias foram criadas com este objetivo.

2.4. *Ka'a usak ha*. Os guardiões protetores da natureza³⁸

Foi assim nesse tempo, pensaram a gente têm que ir ocupar o lugar deles lá, se não fizer isso eles vão continuar a entrar de novo aqui, aí papai (Valdemar) falou, *_eu acho que a gente vai para lá, olhar lá. Nessa época, também tinha Polícia Federal em Vaiquenquer, eles estavam de vigias para que os madeireiros não passassem mais para reserva, porque eles falaram para nós, vocês tem que ir lá, se nós sairmos aqui de novo, eles vão continuar invadindo, ali a gente veio, a gente veio de lá, veio a olhar aqui primeiro né, tinham duas casas aqui de tábuas, só que eram dois invasores, aqui em Xie. Nesse tempo, eram aproximadamente 2000, eu tinha uns cinco anos, nós viemos de Itarená todos pequenos, não sabíamos de nada. mais aí foi seu pai que falou de vir a criar aldeia aqui. *_umhu³⁹. Ele que andava mais, falava mais, ele que, agora, porque têm varias pessoas agora que sabem falar, dialogar, por isso é que tem várias lideranças agora para falar sobre a terra. Antigamente não tinha muito parente que falara assim direitinho o português, só papai, por isso é que ele é que falou né, aí os outros não quiseram vir, ficavam com medo, *_o madeireiro pode matar a gente. Não! *_ele falou *_agora nós viemos. E veio Piranga⁴⁰ com ele, veio outro parente que não mora mais aqui, ele está em outra aldeia: Chimí com a mulher dele, e papai, eu acho que só três famílias que veio. Aí viemos aqui. Quando chegamos aqui acharam um lugar bom né, nessa época tinha um igarapé, tinha muito traíra grande, aí eles falaram *_agora nós vamos morar aqui agora, porque se nós voltamos, aí os madeireiros podem entrar de novo. Ficamos aqui agora, morando em três famílias, depois os outros acharam bom, os outros parentes, porque não tinha madeireiro, aí vieram todinhos de lá de Itarená, não ficou ninguém mais lá, vieram todos aqui no Xie.******

³⁸ Segundo Karairano Tembê, “*Ka'a usak há*” significa: “guardiões protetores da natureza”. É o nome usado para as áreas protegidas da invasão ilegal madeireira. Segundo Gustavo Godoy, significa literalmente: “olhar o mato” ou “vigiar a floresta”.

³⁹ Os Ka’apor costumam responder afirmativamente com essa expressão.

⁴⁰Piranga é o esposo da filha mais velha de Valdemar.

Chegou Petrônio que é o tio de papai, Iupará, minha madrinha Mariulsa, chegaram todo mundo agora, se juntaram aqui (Teté Ka'apor, entrevista 2016).

A partir de 2001, com a criação de Xiépyhëndá, criada para proteger a área da invasão madeireira, os Ka'apor começam a criar mais aldeias com este fim. Assim, Paraku'y renda foi criada em 2003, Turizinho em 2007, Gurupiúna em 2012, Ypahu renda 2014, Iahu renda em 2015, Jaxi puxi renda em 2015, Kaju'i renda em 2015, Eirehurenda em 2015 e Tupixi em 2016.

Primeiro foi Paraku'y, foram para lá Xa'i e Geraldo e toda a família deles, Antonin foram para lá no Paraku'y. A mudança para lá, só que antes lá, em Itarená, eles moravam juntos aqui na aldeia, aí quando chegaram aqui é que foram a Turizinho a ocupar o lugar a estrada onde os madeiros invadiu a estrada, e até hoje aqui os invasores não entraram mais porque a gente está aqui e depois disso em 2013 foi criada a aldeia Gurupiuna, o Centro de Informação, isso foi recente, em 2013 esse aí (Teté Ka'apor, entrevista 2016).

Para ter um panorama da localização das *Ka'a usak há*, a continuação segue o mapa vigente Da T.I Alto Turiaçú, feito pelos jovens irmãos e desenhistas: Jamoi⁴¹ e Teté Ka'apor:

⁴¹Irmão de Teté é o desenhista de Xié. Os três irmãos filhos de Valdemar: Valdemir, Teté é Jamoi, possuem um conhecimento muito amplo das histórias e tradições antigas, assim como da vida na mata. Gostam muito de aprender das histórias e saber da vida de fora, mais só a modo de informação, pois são defensores e amantes de sua vida na mata.

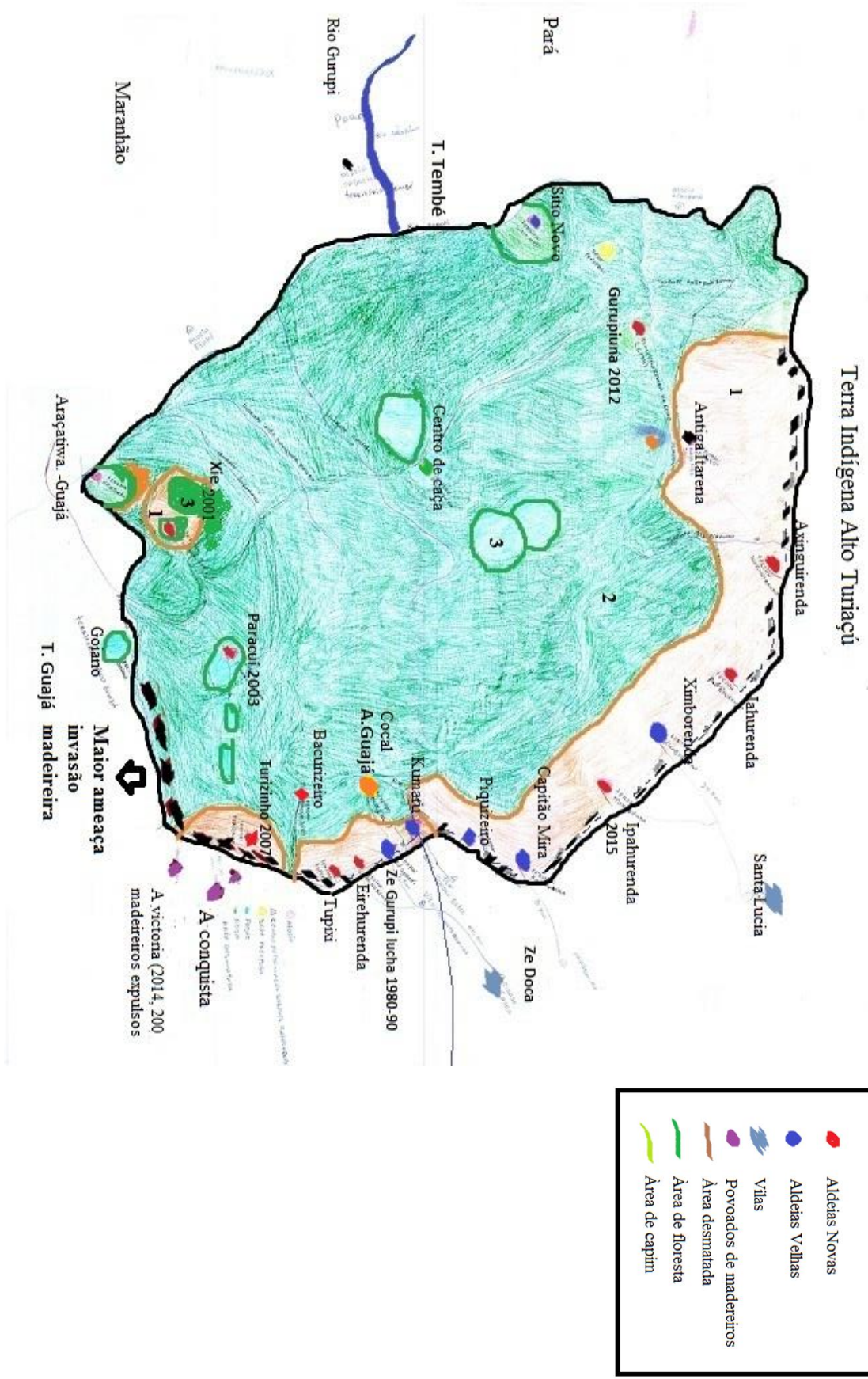


Figura 14: Mapa Alto Turiaçu. Fonte: Jamoi e Tetê Ka'apor. Retoques digitais para visibilidade. (2017).

Neste mapa se incluem Xie, Paraku'y e Gurupiúna como novas aldeias, por ser criadas com o objetivo mencionado. Como pode-se observar, a área desmatada está em cor marrom e corresponde ao número 1, a área de floresta que é a maioria do território está identificada com o número 2, e as áreas de capim marcadas com o número 3 que são vestígios de áreas que foram invadidas e ocupadas por fazendeiros e madeireiros até o ano 2000. Ainda no mapa, pode-se observar que as áreas que foram desmatadas não têm uma recuperação rápida, por exemplo, Xie que fica numa área recuperada desde o ano de 2001 está rodeada de uma área grande desmatada e outra de capim. É visível que a área de desmatamento fica no limite da T.I, do lado correspondente ao estado de Maranhão, isso não significa que o lado que limita com Pará não tenha desmatamento, só que seguramente por se tratar de outra T.I, não foi identificado neste mapa Ka'apor.

As aldeias velhas estão localizadas dentro da área de desmatamento, e ficam perto dos povoados madeireiros e os centros urbanos de Maranhão. Por esse motivo, suas dinâmicas mudaram muito, por exemplo, não tem acesso à caça por isso perderam as práticas tradicionais que giram ao redor de essa atividade. Por serem aldeias grandes, a organização política está a cargo de várias lideranças. Como tem energia, as dinâmicas de vida são muito diferentes daquelas aldeias que ficam na floresta⁴².

As únicas aldeias jovens que estão localizadas dentro da mata são Xie, Paraku'y e Turizinho. Justamente porque até o ano 2000, Xie e Paraku'y eram áreas inválidas. Turizinho e seus arredores, desde sua criação até o presente, por ficar no limite, sofrem constantes ameaças.

A localização de Gurupiúna, que está um pouco retirada da área do desmatamento, foi feita de maneira estratégica para fiscalizar a área que fica perto de Povo Novo, uma aldeia Ka'apor que fica no limite da T.I Alto Rio Guamá, perto do território Tembé. Segundo Teté, embora, o mais velho da aldeia é Ka'apor, seus filhos se casaram com Guajajaras e com brancos, "*como dizem os brancos fizeram uma miscigenação né, ficaram tudo misturado*". Desde a época até o presente, os moradores de esta aldeia vendem madeira. Por tal motivo, em 2012, vários Ka'apor das diferentes aldeias foram a tentar resolver essa situação.

Aí a gente falou para eles, *_esse não poder assim não, agora todos nós estamos parando com essas coisas, a gente já não quer mais não.* E foi falado. A gente vai ter que morar aqui. Uma pessoa, para poder

⁴²As únicas duas noites que tiveram energia durante minha estadia em Xie, as dinâmicas mudaram muito. Ninguém contou histórias e todo mundo ficou vendo televisão até ir a dormir sem "ligar para ninguém".

não entrar os madeireiros aqui mais, lá no Centro né, no Centro de Informação. (Gurupiúna) Mais então os parentes que estavam negociando madeira estiveram de acordo em deixar? a gente falou para eles que a gente não queria mais se juntar, porque a gente aqui quer união dos Ka'apor, todas as aldeias tem que ajudar uns a outros, só que eles não quer ajudar, aí a gente deixou eles para fora, ninguém ligou mais para eles, porque eles também traem muito...casam com branco aí trazem para aldeia, e a gente não aceita, porque a aldeia é só para o povo indígena mesmo morar (Teté Ka'apor, entrevista 2016).

Quando perceberam que não iriam conseguir que os moradores de Povo Novo deixassem a venda de madeira, nasceu Gurupiúna, cuja localização é um obstáculo ao tráfico ilegal de madeira em Povo Novo, “*_agora eles não tem por onde sair, eles iam negociar com os madeireiros, aí não tem mais por onde sair, então a gente ocupou a entrada, só se sacar por outro canto né*”.

Então depois passou um ano de novo, depois disso, aí eles foram criando outra aldeia. Depois da formação de Gurupiúna, fizemos reunião porque tem umas aldeias que tem muito família, cem, duzentos famílias, aí decidiram né, onde tem mais família de lá tem que sair umas dez para a gente poder fazer outra aldeia né, a ocupar aquela entrada, então foi assim, depois fazendo essa mudança para a Reserva, foi criada a aldeia Iaxipuxirenda, Iahurenda que é aldeia nova, Eirehurenda, elas foram criadas depois do Centro de Informação. Depois de dois anos foram criadas, porque os madeireiros continuavam entrando, como eu falei, né por aqui, a gente fechava e eles entravam por outro canto. Então foi assim, como fecharam aqui a entrada de Gurupiúna onde está o Centro, por aí eles não entravam mais, então entravam por outro local, por onde foram criadas as novas aldeias. **Então, aí não foi os brancos que incentivaram a gente, a gente mesmo por si próprio pensou para fazer isso, para impedir a entrada dos madeireiros, para não entrar mais** (Teté Ka'apor – Entrevista, 2017).

Esta Iniciativa Ka'apor, apoiando-me nas palavras de Teté, tem gerado resultados positivos. Os esforços de cercar a T.I com aldeias para diminuir o tráfico ilegal madeireiro, há reduzido as invasões. Não em tanto, como se observa no mapa, numa área grande como a que fica ao redor de Turizinho, com apenas uma aldeia protegendo, não é suficiente para ter uma cobertura total. Eles têm que estar o tempo inteiro alerta, porque finalmente, toda a área fronteira está em constante perigo.

2.5. Panorâmica do desmatamento

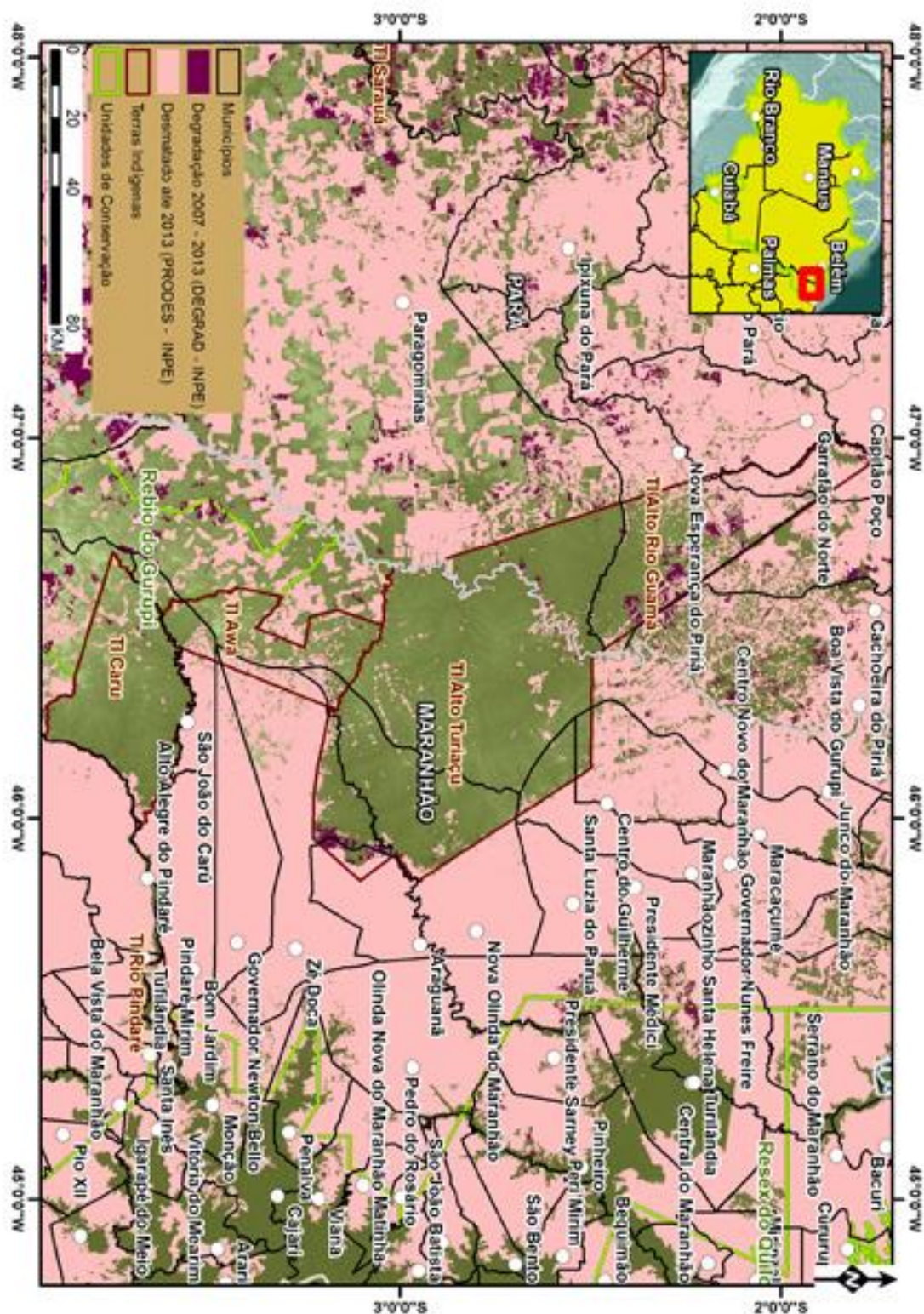


Figura 15: Mapa de áreas desmatadas das T.Is. nos estados de Pará e Maranhão. Fonte: EcoDebate 2017⁴³.

⁴³ Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2014/09/22/protacao-das-terras-indigenas-ti-em-xeque/>. Data de acesso: 24 de junho de 2016.

Como pode ser observado, o desmatamento que está em cor rosa está bordeando a T.I, primando na parte que corresponde ao estado de Maranhão e começando a corroer todo na parte de Pará. Também evidencia-se o desmatamento na área por onde está localizada a aldeia de Turizinho. Na fronteira entre a T.I Alto Rio Guamá (moradia de Tembê, Ka'apor e Guajajara) e a T.I Alto Turiaçú, pode-se observar a afetação. A T.I Awa está fortemente afetada e a T.I Caru está cercada também pelo desmatamento.



Figura 16: Plantações de empresas madeireiras na entrada da T.I Alto Turiaçú, Pará (Foto de Cristabell López, 07/2015).

Maranhão é um dos Estados com maior índice de desmatamento da floresta Amazônica. Segundo G1 MA (2015) através do monitoramento por satélite se conheceu que nos últimos 26 anos, 24.195 km² de floresta amazônica foram devastados, de acordo com esta informação midiática, essa extensão é equivalente ao território do Estado de Sergipe- Brasil. A reserva biológica de Gurupi é uma das mais afetadas pela exploração ilegal madeireira, por este motivo é considerada uma área crítica. De acordo com Greenpeace até o 2014, 41mil hectares da T. I Alto Turiaçú foram taladas, o equivalente a 8% deste território.

2.6. Por que é que a gente vendeu madeira?⁴⁴

Não foi porque a gente queria comprar camisa ou essas coisas assim, é porque a Funai não estava ajudando. Aí a gente teve que vender, porque a gente precisava de estrada, a principal necessidade, porque não tinha.

A Funai diz que não tem recursos para recuperar a estrada, então a gente teve que conversar, então pensou-se em vender um pouco para ajeitar a estrada para nós, porque precisava-se transportar pessoas, doentes, pois é muito longe, 160 quilômetros daqui à Paragominas em estrada bastante precária. Então, a gente vendeu por motivos de

⁴⁴ Entrevista Com Teté Ka'apor. Feita em setembro de 2016. Diante da integridade de sua narrativa, escolho coloca-la como parte do corpo do texto.

necessidade para realizar manutenção da estrada, de comprar um auxílio ao transporte, de transporte aos aposentados, a pessoa que pega bolsa de família, grávidas, salário de maternidade.

O carro da saúde não pode ajudar essas pessoas porque só seria utilizado para transportar doentes. Então, a gente teve que fazer isso, então até hoje tem esse carro.⁴⁵ No entanto, a gente não vai fazer mais isso, porque estava levando para um caminho errado, teve que seguir no caminho certo não no caminho errado. Estava trazendo muita confusão, dessa forma, a gente não quis mais até hoje. A gente está falando só de preservar, monitorando onde os madeireiros estão entrando. Agora estamos fazendo isso (Teté Ka'apor entrevista 2016).

Em apoio às palavras de Teté, embora anos atrás os Ka'apor vendessem madeira, motivados por necessidades coletivas. Hoje a defesa do território é uma política das aldeias que ficam dentro da floresta.

2.7. Conflitos

Desde décadas, a invasão madeireira é uma constante na T.I Alto Turiaçu. Como falam os Ka'apor, os madeireiros aproveitam qualquer canto que não estaria fiscalizado para extrair madeira. A “fricção interétnica” entre os Ka'apor e os madeireiros é tensa e ao mesmo tempo diplomática, é dizer, existem uns cuidados que os Ka'apor devem ter quando visitam os povoados madeireiros, geralmente para comprar as coisas que necessitam principalmente lanche. Eles podem ir e fazer compras nestes povoados, mais sem ficar mais do tempo requerido e por nada do mundo ficar bebendo nestes lugares, do contrário corem perigo.

Da mesma maneira, se os madeireiros são surpreendidos pelos Ka'apor invadindo suas terras, sabem que se eles não conseguem fugir, sua maquinaria e carros vão ser queimados, e eles podem ser batidos. Assim, cada um é sigiloso ao entrar no território do outro. Embora exista uma grande diferença: os uns entram para comprar e os outros para roubar.

Desde o conflito de finais dos anos 90's praticamente o único acontecimento trágico foi o de Turizinho⁴⁶ em dezembro de 2015. Cansados das constantes invasões nesta área, um grupo de Ka'apor repreendeu severamente uns madeireiros do povoado “a Conquista”, como consequência, estes atacaram a aldeia de Turizinho onde moram ao redor de dez famílias, as quais não sabiam o que estava acontecendo.

⁴⁵ O único transporte de Xie e Paraku'y.

⁴⁶ No capítulo V, este conflito vai ser aprofundado, pelo momento cito uma das versões Ka'apor do acontecido.

O que aconteceu com nós é que, não há passado. A invasão estava de mais, começou assim os outros povos daqui de Xie de Paraku'y, de Turizinho foi ver onde os madeireiros estavam entrado, invadindo (aos redores de Turizinho) aí falaram para eles: *_não pode*. Aí eles mentiam, os madeireiros mentiam, botavam nos parentes. *_ah ou parente que me botou aqui para mim vender essa madeira para ele*. Esse aí, só mentiras deles, só para a pessoa ficar com raiva do parente. Mais quando passou um mês, as maquinas, todo de novo já estava entrando na reserva. Quando eles iam lá a ver de novo mesmo cara queria entrar de novo, eles falavam *_quem te mandou? Rapaz você é teimoso mesmo*.

Eles falaram *_agora vamos ver a onde é que os madeireiros estão*. Nesse dia veio da aldeia lá de Ximborendá, de Gurupiuna, de Zé Gurupi é. Aí quando eles foram para lá encontraram com o madeireiro, o mesmo cara de novo, aí teve um cara um madeireiro que queria ser, ele não queria que a pessoa falasse para ele que ele não tem direito, porque quando falavam para ele, ficava com raiva esse branco, aí os parentes começaram a agarrar ele, bater nele, porque ele estava demais esse dia. Aí a conquista é uma vila perto de Xapuc, aí se juntaram os povos de lá, todos armados ne, os brancos, aí só que os parentes estavam descansando na beira da estrada e não estavam ne preocupados, ai ataram a rede e estavam todos deitados porque estavam cansados né, aí chegaram os invasor lá, chegaram atirando logo, atirando logo nas pessoas, aí teve dois índios que foram baleados. Porque a gente não estavam armados, porque eles não foram para lá a fazer as coisas assim. Ai eles foram fazer essas coisas assim ne, os parentes foram embora, correram e entraram na mata. Aí esse dia aconteceram essas coisas aí. Vieram até aqui no Turizinho, porque na aldeia de Turizinho tem poucas pessoas, acho que umas oito famílias. Aí vieram as pessoas não indígenas, invasores e chegaram a querer matar as pessoas, que ia pegar Irakaju porque ele quer cacique de lá. Aí Raimundão nessa época ele estava lá e foi falar *_eh porque vocês estão assim*. Só que eles responderam com agressão aí pegaram Raimundão também, levaram. Nesse dia vieram de pé toda aldeia até Paracuí, não ficou ninguém lá. Desse conflito que teve lá, só que não aconteceu nada com nós, teve só dois baleados, e bateram em Raimundão. Eles iam matara a Raimundão, só que teve um cara que não deixou matar. Eles falaram *_não Raimundo não tem a culpa não, tem a culpa os índios*. Ai soltaram ele, sino ele não estaria aqui (Teté Ka'apor – entrevista, 2016).

Outro infeliz acontecimento foi o assassinato de Eusébio Ka'apor, liderança de Ximborendá em abril de 2015, por parte de madeireiros, a respeito Teté conta o acontecido:

Foi assim, porque como eles expulsavam madeireiro, aí eles (os madeireiros) achavam ruim, eles podiam esperar a pessoa (atentado). Foi nesse dia que mataram ao Eusebio. Avisaram para ele, porque ele era teimosinho, porque o parente avisou: *_não, você não pode ir por*

*ai assim só não, Tem que ir de muitos né, ai tem muito invasor que pode matar. Atirar a gente se um estava de moto né, ai eles vieram aqui na aldeia. Ele veio lá de Ximborendá com outro parente, ai vieram ai, disque ele ficou, chegou as onze horas é ele ai, no Centro (Gurupiuna). Nesse dia o filho dele tinha matado um monte de caça lá, tinha muito moqueado, eles comeram muito. Ai o filho dele avisou: *_não sai ainda não, de manhã você vai embora, está tarde de mais.* Ai ele queria voltar logo no mesmo dia né, ai o filho dele falou *_não porque tem muita gente que tem raiva da gente, podem pagar vocês na estrada.* Ai ele voltou no mesmo dia de moto. Ai disque tinha duas pessoas esperando eles pertinho da aldeia, eles estavam chegando lá já [em Ximborenda] ai um cara que estava na mata atirou nele. Isso foi no ano passado [2015] (Entrevista com Teté Ka'apor, 2016. Grifos meus).*

Os madeireiros não perdem as oportunidades apresentadas, tanto para explorar madeira, como para assassinar pessoas que para eles representam um obstáculo. Assim para que sucessos lamentáveis não aconteçam, os Ka'apor sabem que devem andar com cautela, não podem ir as Vilas, povoados ou acampamentos madeireiros sozinhos, devem ir entre vários para evitar tragédias. Na mesma entrevista, quando perguntei se tinha outros acontecimentos violentos como o de Turizinho e o assassinato de Eusébio, Teté respondeu que não⁴⁷. Da mesma maneira a todos os Ka'apor que fiz a mesma pergunta me responderam o mesmo.

2.8. Pensando soluções

Teté reflete sobre como os Ka'apor vão à cidade, com dinheiro para comprar coisas, sem intenção de invadir ou roubar, “agora eles invadem, roubam; ai a gente tem que defender, porque se é nosso, a gente tem que brigar, se acontecer alguma coisa para nós vai ser pior para eles”. Continua contando que depois do acontecido em Turizinho a Funai avisou para os madeireiros que se acontecia alguma coisa com os Ka'apor, o povoado pode desaparecer como aconteceu com a Victoria⁴⁸, um povoado de 200

⁴⁷*Nos últimos anos que outro momento teve conflito, violência? _Não desde lá não teve mais. O seja, anos atrás está tranquilo no sentido de violência?* Umhu, só anos atrás que aconteceu isso. Desde Itarená que aconteceu a história de Mirití que bateu num madeireiro. *Você quantos anos tinha quando isso aconteceu.* Eu estava bebezinho (Teté no presente ano tem 27 anos).

⁴⁸A Vitória era grande também, ficava também por lá (Tete faz um mapa) ficava na reserva Guajá. Ai vieram as pessoas federal, força nacional, se juntaram com Ibama, para afastar esses invasores dai, isso foi no 2014, ai expulsaram todinhos eles, agora não tem ninguém mais lá, eram mais o menos umas 200 famílias de madeireiros, era grande, já tinha comercio, tinha umas pessoas que falavam que não iam sair de lá ne mortos, mais depois que a federal entrou, a força nacional não ficou nenhum... porque quando

madeireiros que foram expulsos em 2014. Não obstante nem isso é suficiente para parar o desmatamento:

É assim, tem que avisar à Funai, tem que avisar para poder mandar a Ibama, Federal para poder prender esses madeireiros, **só que depois eles soltam de novo, o mesmo que entra lá, depois entra de novo, aí a gente acha ruim**, qualquer um pode achar ruim, porque por exemplo, se a pessoa estiver invadindo né, si vem de novo, **deveriam pedir para ele alguma coisa, algum direito, assim, porque é nosso, mandar prender eles, sem fazer nada com eles**, aí por exemplo si no outro mês, está soando, **entra de novo na reserva o madeireiro, pessoa vê o mesmo cara de sempre, aí a gente fica com raiva. *Faz alguma coisa com ele, porque eles estão de mais ne!* Invadiram muito nossa área já está quase acabando, assim na fronteira a “desmatação” está muito grande, a dos madeireiros esse aí, pelos lados da conquista, muito grande! Eu acho que da uns 100 quilômetros para o fundo da reserva, desmatado só deles. Por isso é que a gente acha ruim, porque a gente preserva para gente, e eles entram para desmatar (Teté Ka’apor, entrevista 2016).**

Embora o acompanhamento estatal exerça certo controle, as medidas não são suficientes, como manifesta Teté, porque deveria existir uma normatividade que penalize as invasões madeireiras. De que serve a Polícia Federal retirar temporalmente os madeireiros da T.I, se ao passar os dias os mesmos madeireiros voltam a entrar. O mesmo *estado* incentivou com as políticas extrativistas e desenvolvimentistas dos anos 60’s as invasões. Por isso, enquanto as políticas estatais em torno ao tratamento do desmatamento ilegal não sejam efetivas, os agentes estatais continuaram sendo cúmplices e responsáveis diretos da crescente devastação amazônica e as tragédias de seus moradores, os quais estão criando verdadeiras soluções.

o a força nacional, o governo assina algum documento, ninguém pode pedir né, tem que cumprir. No mapa de Jamoi e Teté o ponto onde ficava a Vitória ficou identificado.

CAPÍTULO 3.

A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA KA'APOR

“O mundo muda, nada é fixo e nós Ka’apor temos que mover-nos livremente na direção que queremos”.
(Valdemir Ka’apor. Diário de campo, 2016).

3.1. Reinterpretando o cacique

O representante político numa aldeia Ka’apor é o *papaj ai* “Papajáí”⁴⁹, no caso masculino, e *mamã ai* “Mamanhãí”, no caso feminino. Termos de uso recente, segundo afirmação de Valdemar Ka’apor: “*Cacique é uma invenção, quem criou foi o branco. Nosso jeito de falar, para nosso kapitam*⁵⁰, é “*papajáí*”, que é a autoridade. *Aí, para mulher kapitam, é “mamanhãí”. Assim foi primeiro né? aí branco botou cacique*”. Valdemar continuou ponderando que, no momento do primeiro contato, a denominação imposta pelo branco foi *cacique* ou *liderança*, porém, o termo *kapitam* é muito empregado e aceito.

Nas minhas primeiras duas visitas de campo, falaram-me que tinham abolido o termo *cacique* por ser um termo imposto pela FUNAI, substituído nesse processo, por *tuxa*, porque era o termo usado antigamente para designar a máxima figura política, e então adotaram.

O termo “Tuxa” tem correspondentes em outras línguas tupís-guaranis, como “*tubixaba*”⁵¹, do tupi antigo, e *tuxaua*, que é a denominação que difundiu-se com a Língua Geral (pela Amazônia), ainda usada em alguns lugares (como os ye’kuanas de Roraima)⁵². Estes termos são umas das denominações dos povos Tupis, para seus líderes políticos, prevalecendo no tempo junto ao termo “cacique”. Termo de origem aruaque, difundido pelos europeus para englobar as distintas denominações e concepções políticas próprias dos povos nativos, cujo uso ainda está vigente em vários povos indígenas brasileiros. Os Ka’apor, de fato, algumas vezes as utilizam quando

⁴⁹ A ortografia é *papaj ai* e a pronúncia: *papajáí*. Ao longo do texto ficará “papajáí” que é como se fala. Mesma coisa para *mamã ai* cuja escritura é a correta, ficando “Mamanhãí” que é como se fala.

⁵⁰ A palavra *kapitam* incorporada na língua Ka’apor, vem de *Capitão* em português.

⁵¹ Ver Navarro 2013.

⁵² Esclarecimento destes termos feito por Gustavo Godoy (doutorando Museu nacional).

falam em português. O termo *tufisaß*, ou “chefe”, transformou-se historicamente desde o proto-tupi-guarani, tornando-se na língua Ka’apor como “tuxa”.

Desta maneira, nos boletins da mídia, se falava que já não existia mais a figura de cacique porque fora uma imposição, e que agora era o *tuxa*. Assim, antes de chegar pela primeira vez no Alto Turiaçú, eu tinha essa ideia preconcebida, que na atualidade era tuxa, o termo para cacique, o que me fez escrever sobre isso desde o projeto de pesquisa. Entretanto, na minha última visita, falaram-me que não é mais tuxa, porque o tuxa já não existe, e que agora é “*papajai*”. Um termo atual, que faz alusão à figura de autoridade política como um pai. Pois, “*o cacique comanda aqui tudo, ele é como os pais, pois os pais são os que mandam nos filhos, e assim que é o cacique de nossa aldeia, é ele quem manda em nosso povo. Aí, por isso é que a gente chama de “papajai”, ele é tipo como nosso pai*” (Valdemir Ka’apor, liderança).

Por sua vez, Valdemar revelou que os brancos em conversa com os funcionários da FUNAI, têm o costume de falar para eles, colocando um exemplo, nos seguintes termos: “*eh, cadê o cacique Karairano? Valdemar molesto responde: – Rapaz, não fala mais cacique! fala “papajai”, para eles! Esse, hoje, falam para nós “papajai”! E esse aí, quer dizer que, aquele som é respeitado com toda consideração e pena, a gente fica com pena de falar, esse daí como se fosse teu pai*”, esclarecendo que, antes do contato com o branco, os nomes que indígenas davam para suas lideranças políticas eram: “*papajai*” e “*mamanhã*”. Por isso, Valdemir Ka’apor propôs retomar os termos:

Kapitam era nosso dia a dia de fala na época, antes do contato com o branco e nós, de nosso primeiro contato, aí depois o branco falou cacique, liderança, e aí não sei que o significado de liderança. Liderança diz que é o segundo do kapitam, aí eu falei, nós temos que mudar nossa época, temos que falar “papajai”, “mamanhã”. Aí o kapitam, que é o segundo, pode ser, como liderança, esse aí que era nosso primeiro, nossa autoridade, ele chamava “papajai”, “mamanhã” era como se fosse ungir, tu eres uma chefe né, trabalhas lá como juiz, tu eres “mamanhã”, outra, na FUNAI, tu eres “mamanhã”, porque tu eres mulher, “papajai” que somos nós homens. Então, hoje nós estamos chamando esse daqui, hoje, desses meses para aca nós estamos chamando esse daí, outros podem chamar liderança para nós (Valdemir Ka’apor, entrevista 2016).

Por sua vez, o termo *Tuxa*, usado para designar a máxima autoridade política antes do contato, já não é mais utilizado. Um Tuxa tinha que morar na floresta, afastado da aldeia, só falava com o kapitam o “*papajai*” quem era a ponte entre ele e a comunidade. De acordo com Valdemar Ka’apor, um tuxa era similar a um rei, sua

presença gerava medo e respeito, porque ele tinha o poder de matar, se assim ele o considera-se. Segundo as lideranças, o tuxa não tem que falar duas vezes para resolver os assuntos. Se ele falar mais de duas vezes, já é para resolver os problemas, seja batendo nos envolvidos ou matando os mesmos. O tuxa era muito poderoso, porque fortalecia seu poder através do pajé, quem lhe brindava a força, e conseguia matar seus inimigos com uma borduna. De acordo com Valdemir: “*só pelo poder do pajé, por isso é que antigamente era forte né*”.

Antigamente se trabalhava dessa forma, da mão do pajé, hoje não é mais assim, e segundo Valdemir Ka’apor, os tempos estão mudando, sempre tem sido assim, e assim como todo mundo muda os Ka’apor não estão por fora disso:

Agora, hoje em dia não tem. Isso aí é o que eu estou dizendo, não tem mais isso aí. Por exemplo, pajé está aqui na aldeia, aí ninguém fala com ele não, aí a gente vai embora⁵³, a gente vai com ele só quando um filho está doente, a gente mesmo. Eu estou com dor de cabeça e vou aonde ele, aí ele reza e tira, aí fica bonzinho. Agora, essas coisas que para a gente usar com ele agora não, de primeiro tinha, aí tem que guerrear e pegar o poder do pajé. Agora está mudando tudo, agora, porque tudo né as coisas, não é só com nós, tu vê também lá fora, antigamente as coisas eram todas diferentes né, até o remédio dos brancos, que nós chamamos brancos “Karai” eles usavam assim remédio caseiro do mato né, hoje em dia não, a gente vai no hospital direto e toma comprimido, agora mudou tudo, até nós estamos deixando o nosso também de lado (Valdemir Ka’apor, entrevista 2016).

Assim como a figura da máxima autoridade política mudou, segundo Valdemir, também mudou o Pajé, já que antigamente um pajé se preparava diretamente com o espírito do “*tukan pajé*”. Um pássaro que transmitia diretamente o dom da pajelança aos Ka’apor. Ao contrário de hoje, que o conhecimento é transmitido por herança de pai a filho com continuação, Valdemir Ka’apor narra:

Porque em esse tempo pajé era pajé mesmo, pajé mesmo que mostrava as coisas na frente da gente assim! _É que trabalhava com esses quatro espíritos “baiantes”⁵⁴? Eh! Agora hoje a gente tem pajé né, só que a gente não vê o que ele faz, agora eles não tem preparo agora, assim por exemplo, criança nasceu, está com dois meses de nascido, aí o pai dele vai caçar tukan, diz que tem tukan pajé que canta no mato, diferente de outro ele canta, aí ele mata aquele tukan e tira a língua do tukan e daí

⁵³ Valdemir está falando no caso hipotético deles irem numa missão política, por exemplo, para Turizinho a abrir trilha para marcar o território e assim proteger dos madeireiros, diz que não se consulta ou se servem do conhecimento do pajé, só no caso da saúde e a festa do Cauim.

⁵⁴ Valdemir responde de maneira afirmativa. Segundo os Ka’apor os quatro espíritos “baiantes” (falta retificar a escrita) são dos elementos terra, água, “mata” e “céu”, são os espíritos que chama o pajé através da dança e cantos para curar e proteger aos doentes ou as pessoas que precisam de limpeza energética.

para o menino comer a língua bem um pedacinho assim, aí ele engulhe o molequinho de um ano, aí quando ele vai fazer cocô, a mãe vai lá nas fezes do menino, desmancha tudo, machuca todinho, aí ele não cagou não, ainda tá na barriga dele ainda, aí dá mais comida para ele, aí ele da comida para ele de novo, aí ele vota para fora de novo aquele língua de tukan pajé, aí a mãe achou aí na fezes dele, aí ela lava bem lavadinho, aí dá para ele comer de novo, aí se ele caga de novo a língua do pajé tukan, aí lava de novo e volta a dar, aí se passou dez dias sem cagar a língua, aí pronto ficou na barriga, aí ele é pajé nessa hora, aquela língua deu o dom de pajé para o menino, aí quando ele vai crescendo, de cinco anos ele vai dizer para sua mãe: eu tenho minhas irmãs aqui não vai encostar em mim não, eu vou ficar isolado em um canto, ele vai se retirar, ele vai sentir que ele é pajé nessa hora lá. Aí com dez anos, 15 anos ele vai saber as coisas, toda a sabedoria daquele negócio deu para ele nessa hora, aí ele é pajé mesmo, original mesmo; você está ruim daqui, ele agarrou você, você fica bem na mesma hora. Era assim que era a preparação que era de primeira, agora ninguém faz isso aí o, o pajé vem de, nasceu dizendo que ele é pajé não! ele reza aí e a gente acredita aí pronto né fica por hoje agora esses pajezinhos que estão por aqui agora. Antigamente era preparado aí por isso é que... antigamente estavam preparados diretamente pelo espirito, agora pelos pães, por exemplo meu pai é pajé, aí eu vou cantar com ele vai dar esse poder para mim: tu vai ficar com esse poder, eu estou velho, eu vou morrer, tu vai ficar no meu lugar; e assim hoje em dia, aí ele dá esse espirito para ele, o que ele usava para o menino lá, aí ele vai crescendo e vai aprendendo como o pai usava, canta com o pai dele também. Agora já sabe tudo agora, se um menino está doente pode levar para ele que ele cura. Os pajés de agora trabalham do mesmo jeito que os antigos, os cantos... Antigamente já vem do tronco né, está usando esse aí sempre, hoje eles também usam esse aí. (Valdemir Ka'apor, entrevista 2016).

O pajé é mais visto atualmente como um doutor ou medico tradicional, do que como um aliado que pode outorgar poder político. Dentro deste campo, segundo Karairano Tembê⁵⁵, “papajá” de Xie, a tarefa política é não deixar extinguir os pajés,

⁵⁵ Karairano é filho de uma mulher Tembê com um homem negro. Ele junto a seus irmãos cresceram como Ka'apor, adotando os costumes, falando a língua e casando-se com Ka'apor. Para os Ka'apor são dados às uniões maritais com negros porque na região onde moram na atualidade tem população negra assentada desde a época da escravidão, então desde há muitos anos eles tem se misturado. Não acontece a mesma coisa frente ao *karai* “branco” ou *kamarar* (termo empréstimo da língua geral que vem do português “camarada”) cuja mistura os Ka'apor proíbem e rejeitam. Isso pode ser devido a uma identificação com um sentimento de exclusão é extermínio que eles compartilham com os negros pelo processo colonizador, contrario com o branco. Sustento isso a partir de um fragmento de entrevista com Valdemar Ka'apor, quem foi o que trouxe a morar perto da aldeia o Raymundo, o pai de Karairano. Além de falar sobre o relacionamento inter-racial com negros como algo natural, ele argumenta porque os negros foram massacrados em maior quantidade por não ter flechas, só lanças, tendo menor oportunidade de se defender ou matar de longe como os indígenas:

“Nesse tempo era muito índio Ka'apor, como também os Tembê eram em torno de um milhão de Ka'apor, um milhão de Ka'apor nesse tempo, nessa região aqui de Maranhão e Pará, isso aqui e todo Pará que eles moravam, o os negros moravam também, moravam junto aí em Ze Doca, por aí, eles se misturavam também com a gente, e aí, aos negros os massacravam né, escravizavam, mas, porque eles não massacravam a gente? porque nós usavam fecha e eles, quando o branco queria agarrar nós, são presos, assim mesmo eles não podem pegar nós, assim nós estamos aqui ele chega uh, estou aqui amarram e levavam para trabalhar para eles, aí os negros não tinham né, eles tinham

tal como ele expressa: “*Para nós é bom ter pajé na aldeia, qualquer coisa, olhar mal a gente leva ao pajé, o pajé e o único doutor da aldeia, qualquer coisa o pajé está para resolver, isso aí também é política nossa, para não acabar com o Pajé*”.

Durante o tempo que estive na aldeia, não tive a oportunidade de assistir nenhum ato de pajelança. Em primeiro lugar, porque Matí o pajé de Xie encontrava-se doente em Paragominas, e Salomão, que é seu filho e sabe cantar e acompanha seu pai, não era considerando um pajé. Só uma noite os escutei cantar, e no dia seguinte falaram para mim que Salomão esteve cantando porque estava doente. O certo é que hoje, na vida política, o pajé só acompanha aos Ka’apor na festa do Cauim, momento em que se muda de “papajaí”. Refiro-me aqui, ao sentido de acompanhamento de cura ritual, porque o pajé como qualquer Ka’apor sem exceção participa das reuniões e da tomada de decisões comunitárias.

A festa do Cauim⁵⁶ Ka’apor é o único grande ritual, no sentido que convoca as pessoas das diferentes aldeias num mesmo momento. É realizada no mês de outubro, quando brotam os frutos de caju e é possível coletá-los em grandes quantidades, porque com eles é elaborada uma bebida fermentada que todo mundo bebe, sem restrição, no momento da festa. É a única bebida alcoólica permitida durante o ano nas aldeias pequenas, e as que ficam na área da floresta. Porque nas aldeias grandes, que ficam na área de desmatamento, é impossível ter um controle. Nesta festa, eles bebem sem o medo de serem castigados, como acontece nas aldeias pequenas, onde o acesso ao licor é limitado. E quando alguém consegue licor e fica bêbado, batendo em outras pessoas, ou fazendo escândalo, no dia seguinte é castigado⁵⁷. De fato, segundo os Ka’apor de Xie e Paraku’y, as aldeias grandes que ficam na área do desmatamento passam por cima da autoridade dos “papajaí” e lá se bebe sem controle.

só lanças, aí eles pegavam eles, porque eles não jogavam, porque nós, ele vivia com a arma e pegava longe né ... aí o pessoal pega, muita gente né, aí as vezes matam, aí eles ficavam com medo, aí eles se entregam todinho, eles massacravam mais era aos negros né, nesse época...” (Valdemar Ka’apor, entrevista 2016).

⁵⁶ Para um aprofundamento da festa do cauim, ver Gustavo Godoy 2015.

⁵⁷ É organizada na aldeia Xié uma reunião para determinar que castigo vai receber Moró Juares Ka’apor por beber cachaça ontem de forma desmedida batendo na sua mulher e fazendo escândalo na aldeia. Karairano o Papáiai teve que intervir amarrando ele. Para isso é a reunião de hoje. Chego tarde a hora das conclusões, pois considero que uma questão na que eu tenho que me manter na margem; Karairano fala para mim: _ “tira fotos Uirajú”, meu nome em Ka’apor, com seu consentimento procedo. Moró terá que ir com uma comissão de homens a abrir uma trilha desde Turizinho até Xié, na área de fronteira da terra indígena, pois esta área esta sendo afetada pelos madeireiros, sendo na atualidade a mais afetada. 02|08|2016. Fragmento do diário de campo.

Na festa do Cauim é o único momento do ano em que as crianças são nominadas. Os meninos passam a serem homens, as meninas passam a serem mulheres. Elas têm que ficar com os seios nus e pintados de urucum, sem que existe vergonha, como acontece com os homens. Além do mais, elas não ficam assim somente durante a festa. Na aldeia, em momentos de calor, ou se querem tomar banho na frente de outras pessoas, tiram suas blusas sem reserva nenhuma, porque é algo encarado naturalmente, como deveria ser no mundo dos “karai”. Os Ka’apor acham engraçado o pudor das mulheres de fora, por exemplo, em relação as enfermeiras e as pesquisadoras.

Na festa, também é o momento em que as lideranças recebem a responsabilidade do seu cargo. O pajé os acompanha com uma cantoria. Um “papajaí” não tem um tempo fixo de governo, ele pode durar o tempo que ele quiser, se a comunidade gosta da maneira como ele desenvolve seu cargo, do contrario, a comunidade escolhe outra pessoa e a mudança é feita durante a festa do Cauim. Nesta cerimônia, os novos “papajaí” recebem um pano vermelho que é colocado na sua cabeça pelas lideranças que estão deixando o cargo. Mesmo que o ideal da festa do cauim seja feita uma vez por ano, com regularidade, às vezes é impossível de realizar se não tiver o suficiente orçamento ou uma suficiente coleta de caju, como aconteceu no ano 2014 e 2015, em que a festa não foi realizada. A totalidade dos “papajaí” Ka’apor foi relevada em 2014, contudo, pela falta de realização da festa, não receberam o pano vermelho.



(a)



(b)

Figura 17: Papajaí. a) Karairano Tembé, papajaí de Xie, b) Xa’i, papajaí de Paraku’y (Fotos de Cristabell López, 07/2015).

No ano de 2016 a festa foi realizada. Karairano, o “papajá” de Xie, tinha manifestado seu desejo de receber, junto com as outras lideranças, o pano vermelho, entretanto afirmou que: *“só que em outubro todos nós vamos ter que pegar o pano vermelho na cabeça dos “papajá” antigos porque ainda não foi feito isso, eu quero que Salomão que era o antigo cacique bote o pano vermelho em minha cabeça”*.

Soube depois, por uma mensagem de Karairano no WhatsApp (Enviada da cidade de Belém, porque na aldeia não teria energia nem internet) que ele conseguira realizar seu desejo, e acabou ajudando a consolidar simbolicamente seu cargo, e também mostrou que a comunidade acredita e quer a continuidade dele, pois do contrário, a comunidade poderia ter aproveitado a festa para substituí-lo.

Em diferentes aspectos, os Ka’apor mostram-se pouco tradicionais, para eles o que importa é o bom convívio no tempo presente. Exemplo disso foi deixar de lado uma tradição ancestral que consistia em que, as mulheres eram as que tinham que fazer todos os processos que giram em torno da mandioca; desde plantar até torrar a farinha. Desde alguns anos, os homens plantam e coletam a mandioca e ajudam a torrar⁵⁸, porque segundo eles, as mulheres precisam de tempo para fazerem artesanatos e se dedicarem aos filhos, eles querem facilitar a vida das mulheres e não têm problema em deixar a tradição do lado para ajudá-las.

Mesmo assim, atualmente eles não consideram conveniente ter um tuxa, porque falam que ele é tão autoritário que só se pode falar com ele com respeito, seriedade e sinceridade. Os Ka’apor gostam muito das piadas, de contar ou lembrar anedotas de maneira engraçada. Assim, ter um tuxa nos dias de hoje, significaria viver reservados, restringidos, privados de sua espontaneidade e de sua opinião. Os Ka’apor manifestaram uma impossibilidade para retomar essa figura, não só pelo mencionado anteriormente, mas também porque um tuxa não pode ter filhos, tem que crescer afastado de sua família, e existem alimentos que são restringidos para ele. Em fim, toda uma série de especificidades que os Ka’apor não estão dispostos a fazer, porque isso implicaria criar uma pessoa com todas as regras antigas necessárias para que hoje possa existir um tuxa:

Tuxa não tem hoje, porque se, amanhã com isso daí a gente, em nossa cultura a doença vai cair para nós... tuxa não brinca não, ele, ninguém pode mentir para ele, ninguém não pode brincar com ele,

⁵⁸ Menos na elaboração de beiju, atividade que continua sendo feminina mais que não é dispendiosa, devido á pequena quantidade feita por cada família.

ninguém não pode puxar brincadeira com ele, então essa é coisa de tuxa, coisa séria... Por isso é que nós hoje tem medo de botar tuxa, tuxa é esse daí, tuxa só tem um filho, ele faz remédio para não pegar; porque hoje ser tuxa tem, se eu sou tuxa, eu tenho muitos filhos, isso não é tuxa, isso é fazer o doido aqui, tuxa é único... (Valdemar Ka'apor, entrevista 2016).

*O tuxa não vai existir mais porque é muito preconceito para gente hoje, porque ele vai ter só o osso de veado branco, vai querer botar o couro do maracajá na cabeça, ele vai ficar sozinho afastado na beira da aldeia, ele não vai ficar no meio igual a nós... é muito preconceito, **ele não vai ter em conta a comunidade**, também se falar para tuxa, e tipo uma doença, vai dar febre, diarreia, vai adoecer a população da aldeia, e não pode falar para tuxa porque ele é bravo (Karairano Tembé, entrevista 2016).*

Os Ka'apor não têm tabu com as mudanças, ou seja, o que consideram bom seguramente irão adotar, e o que consideram não ser bom, vão deixar de lado, assim, com a figura de *tuxa*, o sentido de inclusão e consenso comunitário acabariam.

3.2. Funções do “papajá”

Como observou Clastres (1978), dentro da antropologia clássica existe a divisão entre as sociedades com Estado e as sociedades sem Estado, denominadas primitivas, e se diferenciavam porque as “*sociedades primitivas carecem de um órgão de poder separado, o poder não está separado da sociedade*” (Clastres, 1978, p.112). Tirando o termo *primitivas*, que já se tornou obsoleto, e seguindo os argumentos de Clastres (1978), para aplicá-los à política indígena, observamos que nas sociedades indígenas não se pode separar a esfera política da esfera social. Contrário à sociedade ocidental baseada no pensamento grego, onde a sociedade é impensável sem a divisão entre os que mandam e os que obedecem, ou seja, um Estado centralizado que tem poder de instaurar regras de decisão sobre sujeitos individuais – em outras palavras, a argumentação de Clastres é que, para além de serem sociedades sem Estado, seriam sociedades contra o Estado.

Por outro lado, a normatividade estatal instaurada a partir do direito ocidental não envolve as formas próprias de *justiça indígena*. Em suas análises sobre justiça indígena, Ariza (2010) ao citar Gomez (2008:211) ressalta que:

Não existe uma justiça indígena em geral, mas sim uma diversidade de concepções e práticas de justiça ou de noções do injusto e o justo em cada um dos diferentes povos indígenas, ou seja, não existe uma justiça ou um conjunto de normas, procedimentos, usos e costumes

básicos ou afins que agrupe, ou com os quais se identifiquem os 85 povos indígenas da Colômbia. (Tradução do espanhol para português minha).

Neste caso, o antropólogo Herinaldy Gomez (2008) faz alusão ao caso colombiano, mas postulo que esta explicação pode ser extrapolada a vários outros povos indígenas das Américas, contanto que não exista uma justiça indígena geral, mas sim diferentes tipos de *justiças indígenas* de acordo com suas especificidades. O autor também assinala a heterogeneidade de aplicar a justiça ao interior de um mesmo povo ou: *“diversificación intraétnica de prácticas de justicia”*. É por isso que neste trabalho se fala diretamente da política Ka’apor, concretamente das aldeias Xie e Paraku’y que foram as aldeias visitadas.

Entre os Ka’apor, como se observou no item anterior, a figura de Tuxa que poderia ser uma representação de chefe, já não existe, agora só fica na memória das lideranças como uma figura autoritária. Hoje, as lideranças nunca se expressaram em termos de serem autoridades ou chefes, falaram de estar prestando um serviço na comunidade. Nesse sentido, segundo Clastres (1978), equivaleria a um prestígio que não é poder, ou autoritarismo, não existe um dominador e uns dominados. Este autor também postula que a diferença entre um chefe ocidental e um chefe indígena é *“que o líder primitivo não toma jamais a decisão como chefe para depois impô-la à comunidade. As estratégias de aliança que desenvolve, as táticas militares que projeta jamais são as suas próprias, más aquelas que respondem exatamente ao desejo o a vontade explícita da tribo”* (Clastres, 1978, p.113).

Acontece, de modo similar, com a política Ka’apor, que procura o bem-estar coletivo, por isso não é permitido que um líder tome decisões sozinho, tudo é discutido na comunidade. As lideranças não podem atuar sem conhecer a opinião do povo, o “papajaí” como vozeiro tem autoridade para “reprender” como faria um pai, mais não tem direito de abusar de sua autoridade como o teria feito um tuxa. Um “papajaí” não teria o direito de matar ninguém, como expressa Karairano: *“O “papajaí” pode amarrar ou bater quando uma pessoa está muito agressiva, para evitar mortes, para proteger os agredidos. Más daí não passa, só amarrar”*.

O “papajaí”, mais que um porta-voz, é um mediador entre as diferentes pessoas da comunidade, escutando as diferentes opiniões e perguntado se suas sugestões são viáveis *“esta é minha sugestão, eu queria que nós fizéssemos, este é meu pensamento*

que o que vocês estão pensando? Então, nós vamos ajudar, nós vamos fazer isso aqui, então a comunidade ajuda, para isso é que esta ele aí”.

Como expressei nas linhas anteriores, um “papajá” é escolhido pela comunidade e a mesma pode retirar a autoridade depositada nele se estiver fazendo mal seu labor. Ele é escolhido por ser uma pessoa controlada, no sentido de não ser dependente do álcool, ele deve ser um modelo ideal de comportamento. Em outras palavras, como destaca Karairano: “*deve ter moral*”.

O “papajá” tem que manter a ordem, resolver os problemas internos da aldeia. O problema mais recorrente é o uso indevido do cauim, os parentes não sabem usar, perde a memória, fica xingando aos outros, aí o “papajá” tem que estar falando para eles para aquietar né, é se ele não quer ouvir tem que amarrar para que ele tem respeito ao “papajá”, se a pessoa está muito agressiva tem que amarrar e bater; o “papajá” tem moral e respeito, para que ele seja respeitado pela comunidade (Karairano, entrevista 2016).

O “papajá” é uma figura política flexível, benévola, ajustada às necessidades atuais, diferenciado do sentido do termo “cacique”, que segundo Valdemar, é hoje uma que pessoa faz coisas que não geram respeito, como “*ficar doido (bêbado), ficar mexendo, ir para briga*”. As condutas citadas não são aceitas dentro do que significa ser um líder Ka’apor, o qual deve ser respeitoso, hábil para expressar-se, tanto no nível local como quando faz gestão fora, além do mais, deve falar bem o português que é a língua através da qual se faz a política interétnica. Outrossim, um Ka’apor, no dia a dia, é trabalhador, vive de bom humor, e ao mesmo tempo tem que ter autoridade no momento de lidar com os problemas. Um “papajá” tem umas funções internas específicas, ele deve estar atento a tudo o que acontece na aldeia, ainda mais ao se tratar de visita de estranhos na área:

Tem que proibir várias coisas na aldeia, às vezes as pessoas traem pessoas de fora sem autorização do “papajá”, ele vai ter que falar primeiro porque motivo ele veio, se ele veio só a olhar, o “papajá” fala para ele que tem que voltar. O serviço do “papajá” é muito pesado na aldeia, um velho não vai aguentar, tem que ser jovem. Tem pessoas que quer vir a fazer algum tipo de negócio (fazendeiro, madeireiro) o “papajá” tem que estar aí para dizer que não aceita. Todo tem que ser comunicado para o “papajá” respeito às pessoas de fora (Karairano, entrevista 2016).

Portanto, o “papajá” é quem controla e supervisa a entrada e saída de pessoas estranhas, ainda mais quando são madeireiros ou pessoas com intenções que afetam a qualidade de vida dos moradores da mata. Ele deve tentar que o equilíbrio seja mantido

e tem que fazer gestão para obter o que a comunidade precisa. Também organiza o trabalho comunitário em torno às roças, nas quais todos na comunidade participam.

Além das atividades internas, o “papajá” como vozeiro deve transmitir o posicionamento da aldeia que representa nas grandes reuniões ou assembleias gerais de todos os “papajá” Ka’apor. Estas reuniões sempre acontecem na aldeia Gurupiuna, mais conhecida Centro de informação, que é uma das aldeias criadas para fiscalizar a floresta.

Antes de uma reunião o “papajá” informa à comunidade que vai ter reunião, por exemplo, que vamos falar sobre território, que vão se procurar soluções, ouvir lá, decidir entre “papajá” e depois traz para a comunidade as decisões tomadas, porque a comunidade não vai estar lá presente, então o “papajá” traz essa informação para a comunidade (Karairano, entrevista 2016).

Um “papajá”, igualmente como as demais lideranças, como é o caso de Valdemar, tem que sair com regularidade às diferentes vilas para fazer gestão. Melhor dizendo, pratica uma política interétnica para obter recursos econômicos, porque a comunidade, com exceção do gado como recurso comunitário, em uma necessidade de urgência, não conta com recursos adicionais fora do auto-sustento para solucionar os problemas comunitários. Além disso, muitos dos “papajá” também participam das manifestações feitas com o fim de reivindicar seus direitos diante das instituições estatais principalmente em Belém, ou se a questão é grave, e conseguem obter recursos para viagem, se deslocam até Brasília.

Pela gestão que realizam, os “papajá” são valorizados e respeitados pela comunidade, o trabalho deles vai até quando a comunidade os destitui, ocorrendo quando não estão fazendo as coisas dentro do esperado, ou terminam quando eles mesmos decidem, por exemplo: *“depende da gestão que ele faz e se ele não quiser mais, se ele quiser vai até quando ele morrer! É assim, nossa cultura é assim, se eu quiser, se eu não quiser eu posso ir, eu estou direto...”* (Valdemar Ka’apor, Liderança).

Existe uma participação democrática para escolher um “papajá”, do mesmo modo em que existe uma liberdade por parte dele para ficar o tempo que ele considere. Se um “papajá” fica cansado, pode sair e ceder seu lugar à outro, como forma de garantir que durante seu tempo de prestar o serviço à comunidade, faça sua gestão com vontade. Nesse sentido, diferente de um cargo político ocidental, um “papajá” ou uma liderança, nunca terá uma retribuição econômica. Ou seja, é uma questão de vocação.

3.3. Associação Ka'apor ta rury⁵⁹ do Rio Gurupi

Os “papajaí” não administram orçamentos, só no caso de obter algum dinheiro para concertar ou comprar um objeto que a comunidade esteja precisando. Mas todos podem pegar o dinheiro e comprar ou pagar o conserto. Para a administração de recursos econômicos, os Ka'apor criaram, no ano 2000, a “Associação Ka'apor ta rury do Rio Gurupi”, cujo nome mudou em julho de 2016 a partir de uma reestruturação dos membros da mesma, entre eles o presidente.

Chamada nos seus primórdios de “Associação Ka'apor ta rury”, a associação foi uma iniciativa de Valdemar Ka'apor⁶⁰, que a partir do conflito externo, pensou na criação da associação para poder receber dinheiro doado por instituições de fora, como a FUNAI. Como já mencionado no capítulo anterior, o conflito gerou a criação de novas aldeias a fim de proteger e fiscalizar os limites da terra indígena. Com esta iniciativa, ficava garantida a possibilidade de receber auxílios e a blindagem dos mesmos para objetivos exclusivamente comunitários. Os membros atuais da Associação moravam numa antiga aldeia: Itarená. Ao sair de lá, as diferentes famílias conformaram em primeira instância a aldeia Xiépyhürendá.

Depois de alguns anos de morar em Xie, como é chamada Xiépyhürendá, as diferentes famílias pensaram em se dividir para criar outras aldeias e assim proteger as áreas em perigo. Assim foi como Xa'i, atual liderança de Paraku'y, foi morar lá com sua família construindo-a. A mesma coisa aconteceu com Peregrino quem anos depois foi para a área que hoje é Turizinho com sua família, seus filhos (Irakadju e Quintino) também são lideranças e atuais membros da Associação. Todos eles saíram de Itarená com a consciência de preservar a floresta, sacrificando a vida confortável que tinham lá, indo formar aldeias pequenas para ocupar as áreas desprotegidas e ameaçadas pelos madeireiros⁶¹.

Hoje, a Associação está composta por cinco pessoas: o Presidente Geraldo, o Tesoureiro: Irakajú, o Secretario: Okirí, o Secretario de sustentabilidade: Quintino e o Secretario Cultural: Valdemar. De acordo com Karairano Tembé, *“a Associação é o governo, representa todo recurso que vem para o povo Ka'apor chega à Associação,*

⁵⁹ “ka'apores felizes”.

⁶⁰ De acordo com a pesquisadora do Museu Paraense Emilio Goeldi, Claudia López, William Balée orientou eles para criar uma organização com pessoa jurídica, deixando a Valdemar e a Petronio como lideranças da mesma.

⁶¹ Alguns deles estiveram envolvidos na venda de madeira, más isso será falado no transcurso deste capítulo.

administra recursos, recebe projetos, tudo esse tipo de gestão". Por sua vez, Valdemar tem muita clareza da importância de ter uma associação registrada dentro da legalidade do mundo ocidental, pois sabe que é a melhor maneira de garantir a entrada de recursos econômicos de fora:

*A associação hoje para nós é como nosso governo né porque toda coisa que tem, rapaz. eu tenho um dinheiro aqui, eu não vou mandar para Funai como é que nós vamos fazer? Vocês tem associação? Não... então como é que é?... a gente fica, nós dificulta, poxa, sei lá, a Funai que tem, aí a Funai para lá não sabe se a Funai vai dizer olha: caiu um dinheiro tanto para nós, só com eles, ali vem alguma coisa, vem gancho, facão, e para nós em fim, não presta contas, quanto foi que foi, quanto em total que foi, esse aí não vão falar; então na associação ontem chegou quanto, chegou 20.000, vamos dizer, então nós somos assim e por isso que nós temos associação hoje para receber qualquer recurso pode ser 1000 reais, 500 reais.. é **administrar né**.. Eh! Está registradinha agora de novo, tá funcionando... (Valdemar Ka'apor, entrevista 2016).*

Criar a associação foi uma estratégia para receber diretamente os recursos sem intermediação da FUNAI. Fica claro também que, os Ka'apor sabem que qualquer pessoa que vem de fora, especificamente os pesquisadores, são meios de possíveis auxílios no futuro, mediante projetos com universidades ou instituições federais. Eles sabem muito bem que a política no mundo de fora depende de bons relacionamentos e conexões que eles procuram e sabem manter.

3.4. O Conselho de Gestão

O Conselho foi uma criação recente, nasceu na aldeia Gurupiuna, agora denominada Centro de Informação. A criação desta aldeia, junto com a criação do Conselho de Gestão, tem a ver com a influência do pesquisador tutelar,⁶² que junto com algumas lideranças visionou Gurupiuna, como uma grande escola de aprendizagem com a floresta, além de ser o maior centro de tomada de decisões. Com a criação de Gurupiuna, ficou garantida a proteção dessa área, que também estava sendo invadida pelos madeireiros.

Nessas circunstâncias nasceu o Conselho Gestor, o qual é reconhecido por algumas lideranças como uma instância para representar aos Ka'apor fora de sua terra; a gestão política dos seus membros é reconhecida, pois são lideranças de peso na comunidade:

⁶² Sobre a intervenção do pesquisador se falará no capítulo V.

O pessoal do Conselho Gestor, colocados pelos “papajái”, estão para resolver as coisas fora, em Brasília a representarem a população, o povo Ka’apor em geral, se o “papajái” não pode, eles representam a terra indígena Alto Turiacú em geral. Eles têm que ouvir cacique e o cacique tem que ouvir eles. Vozeria para resolver as coisas fora e com a comunidade de maneira geral. (Karairano Tembé, entrevista 2016).

Como expressa Karairano, o Conselho foi originado e é reconhecido pelos “papajái”, tendo a faculdade de representar ao povo fora das aldeias. Estas lideranças participam em todas as reuniões dos “papajái”, contribuindo na tomada de decisões na assembleia. A única mulher liderança, de quem tenho notícia, faz parte deste Conselho: Mariulsa Ka’apor⁶³, irmã de Valdemar quem foi “mamanhã” de Xie antes de ir para Gurupiuna.

Embora as mulheres Ka’apor sejam corajosas e tenham participado ativamente na luta durante o conflito, são mais bem caladas e só falam o necessário, acompanhando continuamente as assembleias comunitárias na tomada de decisões. Diferentemente, Mariulsa opina ativamente nas reuniões gerais dos “papajái” como a única “mamanhã” muito respeitada e admirada pelas outras lideranças e entre os “papajái”.

O nome do Conselho Gestor é mais conhecido no mundo dos “karai” que dentro das aldeias. A informação de boletins da mídia sobre gestão política Ka’apor falava que era o Conselho a instância através da qual se tomavam as decisões importantes a modo de tribunal, “*e onde o martelo é batido*”, funcionando como um eixo articulador entre os diferentes “papajái” e no acionamento político externo. De fato, na mídia não se fala da Associação Ka’apor, mas sim do Conselho Gestor. Sem dúvida, tanto o Conselho como a Associação se encarregam de coordenar a ação política nas diferentes aldeias, tendo uma articulação direta com todos os “papajái”. Quando perguntei às outras lideranças e moradores, sobre o Conselho, não sabiam do que eu estava falando, mesmo perguntando de diferentes maneiras, dando pistas sobre o que seria, e nem mesmo assim consegui que eles soubessem do que eu estava falando. Ou

⁶³ Quando fui a primeira vez em Xié ela estava lá, eu me apresentei lendo uma carta pois não falava bem o português, manifestei meu interesse de pesquisar sobre o movimento político, coisa que foi do agrado dela. A segunda visita foi feita com o propósito de que eles avaliassem se meu projeto era viável, ela também estava presente, participou em língua Ka’apor na reunião e finalmente me falaram que era bem-vinda. Antes da reunião, e casa de Valdemar, ela me batizou com o nome de “wuirajú” que é a arara amarela, a causa de um brinco de penas amarelas que eu tinha posto e suponho também que pela forma de meu nariz! Fiquei muito feliz de que fosse justo ela quem me chamasse assim, sonhei com acompanhar ela na sua gestão na visita longa de campo, pois ela me falou que estaria pendente de meu regresso, mas não contava com que para minha visita as relações entre as lideranças do Conselho de Gestão e os moradores de Xié e Paraku’y estivessem fragmentadas a causa do pesquisador. Fora disso, não tinha transporte para ir onde ela estava, assim que contrário a meu querer, não tenho aqui suas palavras.

seja, o nome do Conselho Gestor existe mais no exterior do que dentro do território Ka'apor, e nasceu como uma estratégia para lograr uma visibilidade política e assim obter recursos econômicos externos.

Antes de ir para campo eu estava convencida pela informação da mídia, que o Conselho Gestor era tal como o descrito, mais pelas falas dos Ka'apor, o Conselho é uma instância independente da Associação, mas nenhuma funciona como um *estado*, as duas funcionam do mesmo jeito que no interior de uma aldeia, ou seja, a partir de reuniões comunitárias onde no nível local são tomadas num primeiro momento as decisões, feito isso, cada “papajá” transmite a opinião de cada aldeia nas reuniões e junto com as lideranças do Conselho Gestor e da Associação são tomadas as decisões comunitárias⁶⁴. É um sistema democrático onde todas as vozes são escutadas, e ninguém, à título pessoal, pode impor nada para a comunidade.

⁶⁴ Assim vinha funcionando até um ano atrás, mais pela divisão, por enquanto cada facção está trabalhando por seu lado. Por outra parte, não posso descrever como funciona a organização política interna do Conselho gestor.

CAPÍTULO 4.

JUMAI⁶⁵: A POLÍTICA KA'APOR

“A nossa luta é por ter a floresta em pé para manter ao índio vivo”.

(Karairano, Diário de Campo, 2016).

Para os Ka'apor, é uma questão vital fiscalizar e proteger a floresta de qualquer possível invasão do território. Em primeiro lugar, pelos antecedentes históricos que já foram mencionados no capítulo anterior, e também pelas ameaças que constantemente recebem hoje nas áreas que ainda não estão sendo fiscalizadas:

Só onde está a aldeia né, porque a área é grande, por exemplo, se a pessoa mora aqui, o madeireiro entra por lá, porque, por exemplo, o madeireiro é como animal, como porcão⁶⁶ que a gente fala, o porcão é assim, se você faz uma roça aqui, se você fecha aqui, ele entra por outro canto de novo, assim é que os madeireiros são igual ao porcão, igual a animal (Teté Ka'apor, entrevista 2016).

Além das tentativas das invasões madeireiras, proteger a floresta é necessário para a preservação das dinâmicas próprias do seu povo, entre as quais é muito importante a caça que, como foi observado no capítulo I, é uma atividade em torno da qual giram práticas de reciprocidade que garantem a unidade e a solidariedade em cada aldeia. O mesmo acontece com a produção de farinha que é uma atividade familiar onde quem torra reparte uma grande parte aos seus pais e a todos seus irmãos. Estas práticas estão garantidas a partir dos elementos que fornece a mata, sendo a caça e a farinha a fonte principal de sustento.

As pessoas que moram nas aldeias localizadas na área do desmatamento perderam a possibilidade de caçar, para poder fazê-la, têm que caminhar cinco dias até a floresta, ou seja, nessa quantidade de tempo, é impossível voltar para as aldeias com as carnes sem que estas fiquem estragadas. Assim, nessas aldeias, as dinâmicas de vida mudaram muito, estão imersos na dinâmica capitalista de comprar tudo. Ao passo que, não produzem mais alimentos na roça, não têm a possibilidade de caçar, de plantar a mandioca, além do mais, as possibilidades de trabalharem e ganharem dinheiro são

⁶⁵ De acordo com a tradução de Gustavo Godoy *Jumai* literalmente traduz lutar e *jumai há*: luta. Porém segundo Valdemar Ka'apor, *jumai* é a palavra que tem os Ka'apor para política, indica que “eu estou com essa galera, nessa turma, estou com você”, enquanto *jumai há* indica que entre eles estão divididos.

⁶⁶ O porcão como é chamado pelos Ka'apor é a “queixada” ou “taiaçú” e “*tajahu*” na língua Ka'apor.

quase inexistentes. Nesse sentido, as pessoas vivem de programas de repasse de renda, como a bolsa família, aposentadoria, quando há idosos, também aproveitam do subsídio para mulheres grávidas. Fora dessas rendas que outorga o *estado*, segundo os Ka'apor de Xie e Paraku'y, as famílias das aldeias da área desmatada não tem outra fonte de sustento e as famílias acabam passando fome⁶⁷.

Os Ka'apor que moram nas aldeias que ficam na floresta, sabem da problemática que gera o desmatamento e lutam para preservar a floresta que ainda sobrevive, como falou para mim Teté, a preservação da mata e as medidas necessárias para isso são questão de direito:

Quando a pessoa mexe para eles, eles falam que a pessoa está errada porque a gente vai com direito né, porque si, por exemplo, a gente pega um invasor invadindo a aldeia, na reserva a gente tem que expulsar ele e tomar as coisas dele, porque ele merece, agora se a gente na cidade toma as coisas, rouba as coisas, invadem as coisas, a gente está errada. Agora a gente fazendo coisas na reserva é nosso direito, a gente esta certa (Teté Ka'apor, entrevista 2016).

Embora no Brasil os povos indígenas não sejam donos legais de suas terras, pois na realidade o território pertence à União, o sentido de apropriação e pertença é latente, por direito ancestral é deles, por direito de posse outorgado pelo *estado* também. Portanto, o mínimo que os Ka'apor exigem é o direito de não ter ninguém que não seja de seu povo, seja invadindo, usufruindo ou entrando na sua terra. Teté fala no seu modo de autonomia, e embora os Ka'apor não usem esse termo, o que querem é organizar do seu jeito próprio, que respeitem as regras de caça estabelecidas pelos donos da mata. Regras que exigem mensura, equilíbrio, respeito com a natureza, com os animais,

⁶⁷ O sete de setembro, dia da independência de Brasil é celebrado em Xié com o sacrifício de uma vaca, "a boiada" como é chamada a celebração por parte de Raymundo o pai de Karairano e quem cuida do gado da comunidade. Depois de sacrificar o animal e repartir a carne entre as diferentes famílias de Xié e Paraku'y, se faz um churrasco comunitário na casa do Papáiai. Fui convidada por Karairano, Papáiai de Xié a comer churrasco, lá na sua casa estava sua família que vinha de Turizinho e três homens que vinham de T Corral uma aldeia que segundo eles fica a três dias caminhando até Xié. Eles me falaram que a vida lá é diferente muito diferente porque a aldeia é tão grande que um só Papáiai não pode se encarregar da organização comunitária, que lá tem como quatro o cinco prestando serviço ao mesmo tempo. Perguntei que como faz para governar assim, um deles respondeu que é muito simples que assim como nós temos prefeito, vereadores e câmara, assim mesmo "eles se podem virar". Eles me falaram que lá a comida, sobre tudo a carne é escassa, então que quando se mata um boi as pessoas não deixam nada, "o único que desaproveitam é a merda", pois poucas vezes têm a oportunidade de comer carne. Mesmo assim fico pensando que a única coisa que é desaproveitada em Xié e Paraku'y é a cabeça e as tripas do boi "porque não prestam". Eles me contaram também que quando alguém está comendo as crianças ficam desejando como cachorros, porque nessas aldeias grandes que ficam na área do desmatamento e perto de grandes cidades, abundam a pobreza e a falta de comida.

práticas contrárias ao modo selvagem de sobre-exploração e desmatamento próprios da produção ocidental, que ameaçam acabar com a floresta e ainda com eles.

Para os Ka'apor, a preservação da floresta não só é uma questão de sobrevivência física, as regras da caça garantem a **unidade** da comunidade: “*manter a unidade é importante para o Ka'apor, a gente têm que valorizar nossa cultura, têm que valorizar e não deixar sumir por isso é que a gente faz essas regras, porque é importante para nós*”. Uma condição importante para o que Teté denomina “*awa juehe atu ha*”⁶⁸, em Ka'apor, ou “*bem viver*”⁶⁹, que a diferença de “viver bem” dos brancos, consiste em ajudar aos demais, em compartilhar o alimento, o trabalho, viver como irmãos:

Bem viver, é pessoa unida né: bem viver é todos os povos, porque nós somos unidos, todas as aldeias, a gente se ajuda, aí não vive individual, tem que ajudar aos parentes, se tem uma roça tem que, as pessoas da aldeia tem que ajudar a essa pessoa, por isso é que nós Ka'apor temos uma palavra né, que o bem viver pessoa unida né: em Ka'apor: “awa juehe atu ha”, como se fosse que a gente esta vivendo só numa casa, porque nós Ka'apor somos uma comunidade, tem que ajudar a outro, na hora da comida todo mundo tem que compartilhar na hora, não deixar aos outros sem comida tem que compartilhar (Teté Ka'apor, entrevista 2016).

Trata-se de uma relação de retroalimentação entre a floresta e os Ka'apor, em palavras de Teté: “***Sem a floresta os Ka'apor não existem, sem os Ka'apor a floresta não existiria***”. Essa é sua filosofia política, pois ao preservar a floresta é possível o **bem viver**, a vida em comunidade, práticas de reciprocidade onde todos têm a oportunidade de comer, de compartilhar o que a mata brinda, com respeito, fazendo uso só do necessário, sem excessos, sem envenenar a terra e a água. Nesse sentido, eles se constituem em seus principais defensores, afastando os predadores. Os Ka'apor sabem que atentar contra **Ka'a** (a floresta) é acabar com eles mesmos, pois eles são os **Ka'apor**: “os moradores da mata”, sem a floresta eles deixariam de serem seus moradores, deixariam de existir como povo.

De fato, a palavra para o termo *política* em Ka'apor é: **Jumái** que significa “estou com você”, “estou nessa turma”, “estou com esta galera”; Jumái é sinônimo de União, e curiosamente tem sua contraparte: **jumái ha**: que significa que o grupo está dividido, que está brigando. Por isso, se manter **Jumái** junto com a galera, em união, é a regra número um dentro do “*awa juehe atu ha*” ou bem viver Ka'apor.

⁶⁸ De acordo com Gustavo Godoy traduz: “estar conosco” ou “estar bem entre a gente”.

⁶⁹ Segundo Teté o equivalente de “bem estar” ou como ele fala “viver bem” dos brancos é para os Ka'apor ou “bem viver”.

De acordo com Karairano, a principal preocupação e o ponto prioritário nas “*ma’ependuha papajai ta*”, ou reuniões dos “*papajai*”, é preservar a floresta, “*não deixar acabar porque ela é nossa mãe, por isso todo “papajai” tem que estar falando da floresta, poder proteger da entrada de madeireiros de garimpeiros, caçador, etc.*”.

Proteger a floresta vai da mão com a preservação da cultura:

Preservar a cultura, não pode deixar de fazer os antepassados, os artesanatos é a origem né. Temos que escutar as histórias dos antepassados, valorizar os velhos o “papajai” está brigando para que não se esqueçam disso. Não devemos deixar de fazer a festa do Cauim, devemos preservar os pajés e preservar a língua (Karairano, entrevista 2016).

Assim, existe uma diferença notória entre os Ka’apor que moram nas aldeias que ficam na área de desmatamento, justo na fronteira com o mundo dos *karai*, e as que ficam dentro da mata. Os primeiros já não podem caçar por não terem as regras de caça, ficaram abolidas, já não podem compartilhar a comida, as práticas culturais em geral. Segundo Teté, estão praticamente virando brancos:

*Por falta de interesse do cacique, de liderança, já não está mais valorizando a cultura que é deles própria, está valorizando a cultura de outros que não é índio como os brancos, como as vezes que valoriza dança que é da cultura dos brancos que não é nossa, que eles valorizam mais do que a nossa cultura, como cachaça né, eles bebem muito, têm muitas pessoas alcoólatras, a causa disso é que estão perdendo moral né, a moral deles, a cultura deles, como é que eles estão largando aí, o que vêm para eles estão pegando da cultura do branco. **Mais para mim não, para mim como eu sou Ka’apor isso aí é importante porque não é nosso, porque se nós somos Ka’apor, a gente tem que ser sempre Ka’apor, não deixar de ser.***

-Você falava que lá nas outras aldeias já não faz artesanatos?

*Não, não faz mais porque eles não se interessam, tem que aprender com o mais velhos que é o que sabe né, agora eles não, se uma pessoa, lá tem muitas pessoas velhas que sabem fazer mais eles não têm interesse em aprender, aí por exemplo, se aqui tem uma pessoa que sabe, você tem que ir lá para aprender, se você não ir, você não vai aprender, só si vai lá, tentando fazer, aprender, por isso é que eu, desde meu conhecimento, meu pensar, eu, temos que respeitar os mais velhos, os mais antigos, porque eles têm mais conhecimentos, mais história que nós, por isso é que eles tem que passar para os novos e os novos no futuro passar para os netos, os filhos. **Assim vai, porque se a gente não faz isso, fica só uma história dos Ka’apor, porque não vai ter mais se as pessoas não se interessarem pela cultura. Eu acho que a cultura nossa é importante para nós** (Teté Ka’apor, entrevista 2016).*

Teté sabe muito bem que o respeito e a prática da cultura preservam a floresta, assim como a identidade como povo. Por isso, o mais importante para os Ka'apor neste momento é poder manter a floresta em pé:

*Se porque é assim, se não tiver a mãe, a floresta, a gente não vai ter a cultura, a gente vai viver de outro jeito, por isso é que a gente fala né, porque a **Ka'a**, a mata, ela da algo como se fosse aula para a gente, né, da aula, por isso é que nós somos, porque a mata é a que dá o saber para nós né (...) se não tiver a mata, se tiver só campo não vai ter mais nada, a gente pode perder até a língua pode ficar sofrendo assim, porque nós indígenas dependem da floresta por isso é que a gente quer que ela fique para sempre para nós de pé (Teté Ka'apor, entrevista 2016).*

A consciência sobre a importância da floresta, como fonte conhecimento, de sustento e de cultura, só existe mesma na mata. A vida fora da floresta vai envolvendo lentamente as pessoas na vida capitalista, onde se não tem mais a oportunidade de criar animais ou plantar comida, ou seja, tem que comprar, mais quando não se conta com um salário, pela falta de costume ou pela falta de oportunidades, qualquer forma de obter dinheiro se converte numa oportunidade. É assim com várias famílias das aldeias que ficam na área desmatada, encontraram na venda de madeira uma fonte de sustento.

No passado, as mesmas lideranças da organização tiveram que vender madeira para solucionar vários dos seus problemas. Hoje está proibido, portanto, as famílias que estão vivendo da exploração de madeira, estão fazendo na ilegalidade, desconhecendo também a autoridade das suas lideranças. Eles já não pensam em manter um equilíbrio com a mãe, esqueceram que **Ka'a** é a fonte de sustento e, como os brancos, agora só pensam em obter dinheiro, acabando com ela (mata) e ainda com eles mesmos. Ka'apor, assim com Teté, estão de acordo que:

*Na língua a gente fala assim: “**Ka'a jande ruhã há**” (a mata é nossa resistência) “**aja 'ym rahã jande ke janixói ta**” (se não fosse assim, nós vamos acabar, sumir) “a mata é nossa vida, se não tiver a mata, nós não tiver mais vida, vamos desaparecer também como a floresta”. Pode estar né, mais a pessoa pode mudar como os Tembé, é como se eles se acabaram, não existem mais Tembé, eles estão vivendo do jeito branco, é por isso né, a gente não pode acabar pero a gente vai desaparecer como Ka'apor, pode perder a língua, os costumes, aí por causa disso né, pode desaparecer, aí pode adquirir outra cultura que não é nossa como a dos brancos, assim é que acontece com os outros povos... (Teté Ka'apor, entrevista 2016).*

As reflexões de Teté, assim como a maneira de fazer política e o discurso atual do povo Ka'apor foram adquiridas na história do contato interétnico desde finais dos anos 80's a partir do conflito territorial, onde se cria uma consciência sobre a

importância de não perder seu território, como estava acontecendo com as áreas que estavam sendo invadidas. Este processo surgiu em parceria com os Tembé e os Guajajara e agentes da sociedade nacional, principalmente a FUNAI, quem incentivou e contribuiu com a expulsão dos invasores.

Por outro lado, observando como seus vizinhos e alguns de seus parentes perderam significativamente a floresta a partir da venda de madeira, fator que transformou suas dinâmicas, faz que os Ka'apor considerem que sem floresta sua vida produtiva e sua identidade irão morrer.

Não se trata de minha visão romântica sobre a política Ka'apor, eu analiso e descrevo o pensamento político dos moradores de duas aldeias que ficam no coração da floresta, que depois de viver a experiência de vender madeira por necessidade, percebem que a longo tempo é mais sustentável para sua sobrevivência a preservação da floresta que a venda de madeira, a qual num primeiro momento gera dinheiro, mas depois só deixa fome e devastação. Sabendo isso, sua política concentra-se na criação e prática de estratégias para defender seu território da invasão ilegal madeireira e sua consequência: o desmatamento.

O desmatamento faz parte da doença maior do branco: o capitalismo, aquela dinâmica de exploração e consumo que não pensa no futuro, só no lucro presente. Justamente contrário a isso, a *jumai* Ka'apor e suas práticas comunitárias de caça, de plantio e coleta, a festa do cauim etc., apontam à unidade, à reciprocidade e ao uso equilibrado dos recursos naturais, constituindo-se na principal forma de resistência frente ao capitalismo predatório da natureza e da identidade.

CAPÍTULO 5.

TUTELANDO A POLÍTICA KA'APOR

...Vengo de un surco en la tierra, de sangre para sembrar, del sudor con que se riega la flor de la libertad. Vengo de un pueblo valiente, de gente que lucha el pan con las uñas y los dientes frente a esos otros que van, vendiendo el suelo que pisan, tratándote de comprar... Soy de caminos de piedras, de calles sin asfaltar, mi abuela no fue a la escuela pero aprendió a luchar fue una niña de la guerra, por eso sabe más que esos intelectuales que hablan en la capital de la izquierda y del progreso, aunque pagan con divisa hasta los besos, van de revolucionarios, teorizan en lo ajeno, son parte del problema aunque se nieguen a verlo...

MUERDO. “Lejos de la ciudad”. Álbum: Viento Sur, 2016.

5.1. O pesquisador tutelar

Por uma questão ética não vou revelar o nome do pesquisador, de quem na realidade não tinha pretensão alguma de falar, entretanto, sua incidência na política Ka'apor é tão forte que seria como “tampar o sol com a peneira”, omitir o impacto de sua presença. Outrossim, não vou aprofundar uma análise de sua trajetória, porque a desconheço, ou seja, não é o foco de interesse aqui. Este, chegou à Terra Indígena Alto Turiaçú faz uma década para trabalhar e fazer sua pesquisa em pós-graduação. Com seu carisma e uma fala deslumbrante, foi ganhando aos poucos a confiança e o carinho do povo Ka'apor, principalmente das lideranças.

Segundo um jovem Ka'apor⁷⁰, o pesquisador se expressava de uma forma muito linda, falava sobre defender o território. A princípio sua intervenção foi boa, mas depois começou a dar ordens e a fazer coisas que não eram de sua competência. Por exemplo, ordenou castigar uma mulher Ka'apor que se casou com um branco, porque os Ka'apor não podem se misturar com os brancos, isso é uma decisão dos Ka'apor, entretanto, como afirmou o mesmo jovem: “*Tudo o que ele comandava nós obedecíamos como tontos, depois eu fiquei com pena daquela mulher*”. Mas a

⁷⁰ Nesta parte vou omitir os nomes da maioria das pessoas para evitar futuros conflitos com o pesquisador. Também é preciso aclarar que todo o que falo sobre o pesquisador, independente das fontes da mídia, está baseado nos testemunhos que diversos Ka'apor e pessoas envolvidas como o pessoal das diferentes instituições que trabalham nas aldeias de Xié e Paraku'y, assim como alguns pesquisadores.

intervenção, além disso, segundo o seguinte testemunho de outro Ka'apor, tinha implicações maiores:

[O pesquisador] *fazia muitas coisas, ele mandava uma carta assim para as pessoas para pegar dinheiro porque o povo aqui estava precisando, só que ele não mostrava a verba que vinha ele não deixava para nós. Porque ele estava fazendo assim o, ele estava usando a gente para a gente assinar tudo porque as pessoas de fora acreditavam nele pensando aquela pessoa que nós Ka'apor estávamos precisando. A gente precisa, só que quando a pessoa mandava dinheiro, quando entrava dinheiro na conta da Associação ele mesmo administrava, aí ele também deixava porque, todo, a Associação tem uma coisa... como é que se chama... Eh, estava gastando era tu, o seja na hora de preencher, como é que dize, ele tinha que prestar contas, sim por exemplo gastou num combustível tem que anotar ne, a Associação faz isso. Tanto dinheiro que foi gastado nele, agora esse aí não, não acontecia nada, agora disque havia muito dinheiro aí que ele ficava. Então a gente decidiu tomar dele essa Associação porque é nossa né, ele estava passando por cima dos parentes porque tinha Irakaju, Iratowi, aí ele passava cima porque Irakaju era tesoureiro né, ele podia assinar primeiro para poder receber, e ele não fazia isso mais não, ele mesmo era o que assinava por ele. Aí passava por cima do parente, ele queria mais irakaju não. (Entrevista, setembro de 2016). (...)*

O interlocutor está denunciando como “o pesquisador tutelar”, estava praticamente administrado os dinheiros da Associação e assinando documentos a nome dos membros da mesma, sem prestar contas para ninguém, além disso, gerava projetos e não fazia entrega do dinheiro à Associação, ficando com ele. O interlocutor assegura que por isso não queria deixar a Associação:

E por isso que ele não queria sair, porque na Associação caiu muita verba, na reunião botaram no quadro, que recebeu muitas coisas, tem muitas que atuam para ele na Associação, como Vale, tem várias outras ne, que atuam para ele, só que ele, acho que não sei ne, ele pagava todo da Associação. Foi assim o, aí decidiram comprar um carro para associação, antes ele falava que o próprio índio que podia dirigir o carro, que era a gente. Mais quando chegou esse carro é ele que andava no carro, não deixava parente ne triscar nele que, aí a gente deixava primeiro ele fazer tudo, depois a gente não aceitou mais. Então agora ele está como a pessoa atua agora ne, porque se ele quer ajudar ao parente tem que ajudar, mais não fazer assim, as coisas assim. (Entrevista, setembro de 2016) (...)

Depois de falar que eram os Ka'apor os que tinham que dirigir o carro, o pesquisador tomou posse do veículo e mudou seu discurso, falando que por ser “índio” não tinha porque andar dirigindo carro, então que ele iria dirigir. Por outro lado, o interlocutor afirma que o pesquisador, estava dividindo as pessoas, a partir de julgamentos e falas: “*Aí foi assim, ele botava na cabeça do parente que acreditava nele*

e ficavam com raiva do outro, porque o parente ele acredita em qualquer coisa, aí fica com raiva porque fica julgando às pessoas né”. (...) Segundo o interlocutor com a finalidade de criar julgamentos, ele estava mandando documentos para a Funai denunciando a venda de madeira dos Ka’apor quando já não estavam fazendo isso:

Ele mandou vários documentos falsos também, sem a pessoa assinar, ele mesmo que assinava, só que a pessoa da Funai, ele pensou ne, _eu acho que é [pesquisador] que está fazendo, ele botava tudo o nome das pessoas de Irakaju, de Valdemar, mais não falava para eles. Aí teve um chefe da Funai que falou para Irakaju, vocês que mandam este documento aqui, diz que está, tem um monte de documentos que mandaram lá. Irakaju falou _não esses documentos não foi a gente que fiz não, é esse [pesquisador] que está mandando por nós. Falava muitas coisas, que a gente estava envolvida com os madeireiros, estava ator né, só para julgar mesmo as pessoas, mais a pessoa não estava fazendo nada e ninguém sabia, ele fazia e botava essas coisas assim.(...)

Quando perguntei em que momento os Ka’apor se deram conta disso, a resposta foi a seguinte:

*Até que eles não acreditaram mais nele né, então esse dia a gente fizemos uma reunião, todas as aldeias fizeram uma reunião, para tirar ele daqui e não aceitar ele mais entrar. Agora a gente vai assumir ne o trabalho da Associação. Aí quando ele chegou, eu acho que ele sabia porque ele é branco é conhecia tudo e sabia que ia ganhar muito dinheiro assim, com os indígenas. Aí disque ele já tem nota nas outras aldeias⁷¹, disque eles quase mataram ele, por causa disso que ele estava fazendo assim né com indígena, aí indígena nessa época, ele correu para acá também fugido porque os parentes iam matar ele. Porque ele estava fazendo as coisas assim, porque nós, a gente não quer fazer as coisas assim, botar ele, expulsar com agressão. Mesmo assim é ele que estava bravo com os parentes, lá no Zé Doca estava botando banca o [pesquisador] o de novo, disque ele impediu a entrada da Funai. Então agora a Associação está levando o direcionamento das coisas? (grifos meus) *Eh, por isso é que nós vamos a assumir agora, porque se deixa assim de novo, deixa sem ser o índio, como diz não lembro o nome⁷² que tem aquela associação com ele. Vai fazer do mesmo jeito né, por isso é que nós têm que assumir agora para poder trazer a Associação aca. (Entrevista, setembro de 2016).**

Durante o tempo que ele esteve trabalhando em Xie, os Ka’apor consideraram positiva a sua intervenção, mas quando ele foi começando a tentar comandar demais, alguns deles passaram a sentir alguma confusão a respeito da sua presença. Era uma figura imponente e não gostou que os índios não estivessem fazendo sua vontade.

⁷¹ Aldeias Tembê.

⁷² Refere-se ao “Conselho Gestor”.

Naquela época, algumas lideranças estavam envolvidas com a venda de madeira, o pesquisador aproveitou a oportunidade para congrega as lideranças que se opunham à ela, juntamente com o então presidente da Associação, e aproveitando que precisavam criar outra aldeia para proteger da invasão, saíram de Xie. Esse momento deu início a uma divisão entre as lideranças que se opunham e as que apoiam até hoje ao pesquisador.

A rejeição à venda de madeira junto com a finalidade de proteger uma área que estava sendo invadida pelos madeireiros, foram as causas para que algumas lideranças e moradores saíssem de Xie para criar Gurupiúna em 2013. Em Gurupiuna, formou-se o Conselho de Gestão, cujos integrantes são lideranças que simpatizam e apoiam ao pesquisador. Como até aquele momento a Associação era (e ainda é) a única entidade Ka'apor reconhecida para procurar e administrar recursos, com a criação do Conselho Gestor se abria outro caminho para poder fazer isso. Por tratar-se de lideranças de peso na comunidade, o Conselho alcançou reconhecimento entre os “papajai” e lideranças, mais não a um nível geral como afirmava a mídia, em quem eu acreditei antes de ir a campo.

O conflito interno se agravou, isto é, acirrou-se a divisão entre as lideranças do Conselho Gestor que apoiam ao pesquisador e os membros da Associação e o pessoal das aldeias de Xie e Paraku'y, a raiz de um acontecimento que quase vira tragédia, gerado pelo pesquisador em dezembro de 2015, na aldeia de Turizinho. Eu tinha registrado os fatos de acordo com a mídia, concretamente boletins do CIMI, da seguinte maneira:

En hechos recientes, el 20 de diciembre de 2015 en la aldea Turizinho, algunos madereros fueron sorprendidos por la guardia Ka'apor, siendo expulsados a punta de golpes. Rabiosos se dirigieron al Poblado “La Conquista” que queda a 6 km de la aldea, reclutando alrededor de una centena de madereros, retornaron a la aldea armados con palos y escopetas y atacaron alrededor de 30 personas moradoras de esta aldea, tres Ka'apor resultaron gravemente heridos, los habitantes de Turizinho tuvieron que huir a la madrugada camino a Xie que queda a ocho horas caminando, allí se quedaron alrededor de un mes, hasta tener la certeza del restablecimiento de la seguridad mediante de la presencia del ejército y la FUNAI. Al respecto el Ministerio Público se pronunció diciendo que iba a tomar cartas en el asunto, realizando una reunión entre los habitantes de la colonia “La Conquista” y los líderes Ka'apor para intentar conciliar las dos partes.

Em campo, soube que esse evento tinha uma raiz mais profunda. Escutei diferentes percepções sobre o pesquisador. Logo quando cheguei, havia alguns meses de desde que foi rejeitado formalmente, não somente pelas aldeias de Xie e Paraku'y, mas

também pelo próprio Ministério Público, a FUNAI e os mais interessados, os madeireiros. Segundo uma Ka'apor, os madeireiros manifestaram que “não existe um buraco na terra onde eles pudessem se esconder, lá mesmo daremos com sua morte”. Todavia, porque aconteceu tudo isso? Prefiro dar voz a uma enfermeira da SESAI⁷³, que trabalha há um bom tempo com os Ka'apor, vivendo perto dos acontecimentos e que concorda com os relatos feitos pelos Ka'apor de Xie e Paraku'y:

A verdade da história do começo do conflito de Turizinho com os madeireiros da Conquista se deu a través de um antropólogo, o [pesquisador] ⁷⁴ que enganou os indígenas do Waxigirenda e do Ximborenda e também outros indígenas que são Ka'apor também, falando para ir a uma reunião em São Luiz, só que quando chegaram em São Luiz não houve essa reunião e eles foram, ele levou os indígenas dizendo que tinham uma missão com os madeireiros que estavam invadindo a área que fica próxima de Turizinho, nessa, segundo a informação que a advogada da FUNAI trouxe aqui, eles não queriam ir, eles colocaram resistência contra ele, mais ele começou a dizer: _“vocês são índios o vocês são frouxos? vocês são uns guerreiros o vocês não são?”. E os levou, quando chegaram lá eles repararam nos madeireiros dentro da mata, atacaram, atearam fogo nos caminhões que tinham lá e em algumas máquinas e agrediram os madeireiros da Conquista⁷⁵ que estavam ali, a história é a seguinte que eles amarraram e bateram tanto em um, agrediram tanto em um que ele chegou a desmaiar e deixaram amarrado ele numa árvore, só que um deles lá dos madeireiros conseguiram escapar e foi lá na Conquista, até a Vila a chamar o reforço, quando eles entraram, [pesquisador] se encontrava lá com esses indígenas dentro da mata e aí houve um conflito, foi na hora que eles já tentaram atirar no [pesquisador] mais os indígenas não deixaram, se meteram no meio e aí dois indígenas foram atingidos, um com um tiro nas costas e outro com um tiro nas pernas e ele correu, nisso que ele correu, ele estava com um tablet com todos os documentos da maioria dos indígenas daí de Gurupiuna, daqui de Xie, Paraku'y e Turizinho, um escaneado com documento de identidade, cartão, e tinha a quantidade de 5000 reais numa bolsa, essa bolsa ficou engatada numa árvore, caiu e ele correu.

A interlocutora conta como antes do ataque dos madeireiros em Turizinho, houve uma missão composta por um grupo de Ka'apor, comandada pelo *pesquisador* para afastar uns madeireiros que estavam invadindo a T.I. Só que essa missão foi feita sem falar para as autoridades competentes. Isso aconteceu perto da aldeia Turizinho, mas o ataque não foi feito por moradores dessa aldeia, eram de outras duas aldeias mais distantes. Os madeireiros queriam atirar no pesquisador, mas por defendê-lo, dois

⁷³ Para evitar futuros conflitos com o pesquisador, preferi não dar o nome.

⁷⁴ O nome do pesquisador.

⁷⁵ Vila pequena de madeireiros que fica perto do limite com a T.I Alto Turiaçú, perto da aldeia Turizinho.

Ka'apor foram feridos, tendo o grupo inteiro que fugir até Turizinho que era a aldeia mais próxima:

Foi aí que ele chegou até Turizinho e pediu apoio para Irakaju⁷⁶, sendo que de onde ele agrediu aos madeireiros até Turizinho, eu acho que fica a uns cinco quilômetros, três quilômetros de aí, então quando ele foi para lá atacar madeireiros, ele não foi pedir apoio de Turizinho. Aí, o pessoal da Conquista não sabendo, não conhecendo todos os índios, pensou que foi o pessoal de Turizinho que foram agredir eles, e não foi e a briga todinha recaiu sobre a aldeia de Turizinho. Foi aí que eles pegaram ao senhor Raimundão⁷⁷. Aí ele [pesquisador] pediu apoio para Irakaju, ele levou para Zé doca e ficou refugiado lá.

Quando foi o dia seguinte eles foram até a entrada de Turizinho, o pessoal da Conquista e chamaram, queriam entrar, o senhor Raimundo, ele foi para não deixar eles entrarem porque sabia que eram mais de 60 homens, todos bem armados, se tinha alguém com facão eram uns 4 de resto era tudo arma de fogo, o senhor Raimundo quis falar com eles e impedir que entrassem porque eles falaram que iam matar todo mundo, de cachorro a gato, matar todo mundo; então o senhor Raimundo foi até a Porteira, foi a hora em que agarraram ao senhor Raimundão e levaram, amarraram, bateram muito nele, quebraram a cabeça e aí queriam, porque queriam cabeças; a cabeça do senhor Valdemar queriam e o senhor Valdemar nem sabia dessa história porque o senhor Valdemar não estava na aldeia. O senhor Valdemar só foi saber quando Irakaju chegou lá em Zé doca.

Aí queriam a cabeça de Irakajú, queriam a cabeça de [pesquisador], queriam a cabeça do pai de Irakaju, que não me lembro do nome agora, em fim queriam a cabeça dos principais que eles iam matar. Mas eles não estavam, estava todo mundo fora já, estavam pedindo o apoio da Funai e da Polícia Federal. Aí eles queriam entrar, eles falaram “se a gente entrar em Turizinho vai matar, a gente quer o rapaz que está amarrado”, o rapaz estava sumido.

Quando os Ka'apor e o pesquisador chegaram a pedir auxílio a Turizinho, as lideranças saíram com eles para Zé Doca procurando o apoio da Funai e a Polícia Federal. Nesse momento em Turizinho só estavam às mulheres, jovens, crianças e Raimundo, que estava visitando suas filhas que moram lá, quando foram surpreendidos por um grupo enfurecido de madeireiros armados que queriam matar as lideranças e o pesquisador. Raimundo fez frente na situação expondo sua vida e sendo batido violentamente.

Aí passaram acho que quase uns 15 dias dessa confusão, porque eles que queriam, aí foi que pediram a autorização da Funai, da Polícia Federal, a Polícia Civil da Conquista foi até Turizinho e foi aí que eles aquietaram mais, mas aí eles queriam o rapaz que estava preso, amarrado na mata, eles queriam esse rapaz, vivo o morto, porque

⁷⁶ Irakaju é uma liderança de Turizinho, o pesquisador atacou os madeireiros perto de essa aldeia, mais não falou para Irakaju o que pensava fazer, só pediu auxílio depois do ataque.

⁷⁷ Raimundo, pai do Papáiai Karairano se encontrava em Turizinho de visita.

segundo a mãe, era o motorista das maquinas, era um adolescente, acho que ele tinha uns 17 anos, segundo advogada da Funai disse que tinha 17 anos, e queriam ele, aí depois de toda esta história descobriram que esse rapaz estava vivo em Zé doca, não estava morto, só que resumindo acabou que eles brigaram e aí ficou proibido deles passar (os Ka'apor para a Conquista) só passavam com apoio da base da Polícia Federal com aval da Funai, montaram uma base lá em Turizinho para amenizar a situação e depois de três meses saíram.

Os madeireiros estavam procurando um deles que foi deixado numa árvore, mais depois se soube que ele estava bem, em Zé Doca. No obstante, as relações entre os Ka'apor e o povoado de madeireiros da Conquista ficaram tensas. A Funai e o Ministério Público tiveram que intervir, mediando entre os madeireiros e os Ka'apor e instaurando uma base da polícia Federal durante três meses na aldeia, até ter a certeza que a situação estava controlada.

Depois dessa descoberta, de essa confusão todinha que [pesquisador] envolveu na comunidade de Turizinho porque por não ser Ka'apor e não saber quem era, o Turizinho foi quem ficou no pior da situação, e com isso ficou descoberto que o [pesquisador] recebia dinheiro, e também por um dos indígenas de lá Itaju que trabalhava na Funai dando apoio para os indígenas tinha um carro e ele não o deixava dirigir o carro, porque segundo ele, o índio não pode dirigir carro, e esse carro foi destinado para isso para Itaju dar apoio com os parentes dele para tirarem certidão, cartão, todos esses documentos necessários para registrar-se e ele não permitia isso, o dinheiro da Associação ele recebia, ele ficava, ele tinha acesso à conta, não sei como mas ele tinha, é porque Osmar era presidente da associação e confiava nele. O dinheiro dos projetos que ele fazia, os professores que eram para receber, ele recebia, e aí a Funai descobriu um rubro recentemente de 250 mil reais que ela mandava esse recurso e eles não executavam, o Itaju não executava, o recurso caia diretamente na conta de [pesquisador], ele fazia o que bem entendia e provavelmente ajudava a uns indígenas para ficar do lado dele, uma liderança para ficar ao lado dele e isso foi o que aconteceu, aconteceu que a comunidade hoje em dia está como está, hoje em dia passa, mas não com aquela confiança de ficar em paz lá, em Turizinho e o [pesquisador] ele está foragido, ele está sendo procurado pelos madeireiros, provavelmente vai ter que responder a um processo com a Funai e já tem proibido entrar nas reservas indígenas por enquanto.

Depois do acontecido, houve uma reunião entre as entidades estatais competentes e os Ka'apor, nela ficou revelado que o pesquisador estava fazendo coisas que não eram de sua competência, entre elas, administrar orçamentos. Além disso, expôs aos moradores de Turizinho a morte, e a passar por uma difícil situação, já que por medo a serem assassinados, tiveram que fugir até a aldeia mais próxima

caminhando por oito horas de noite, chegando até Paracuí e ficando mais de um mês, por medo de voltar a serem agredidos.

Foi uma situação muito desagradável porque foi em aquele período de dezembro, de natal, crianças, mulheres, vindo para Xie na noite andando com sede sem água potável, bebendo água dos igarapés sujos, no outro dia todo mundo com diarreia, vômito, caminhando a noite toda, porque a gente veio andando, acho que são uns 26 quilômetros de Turizinho a Paraku'y e quando chegaram mais próximos quem chegou primeiro pediu apoio, o senhor Antonin foi buscar de carro no médio da estrada e eles ficaram todos refugiados em Paraku'y por um período de quase um mês, os homens queriam demonstrar que não moravam na aldeia, para que na verdade o pessoal da Conquista achasse que eles abandonaram a aldeia, deixaram de morar lá e como depois teve a reunião, a Funai chegou, chegou o Ministério Público Federal, chegou a Polícia Federal, e teve uma reunião com o pessoal da Conquista e o pessoal de Turizinho para entrar num acordo e aí foi que cessou né. Infelizmente tudo isso por causa de uma pessoa que não é nem índio, ele veio a desenvolver como "ele fala" entre aspas um projeto que não foi bem-sucedido e acabou prejudicando a aldeia todinha. Por ele os indígenas não estudavam, em Xie quando eu cheguei aqui dois anos atrás não existiam professores brancos, só na língua, e nem na língua eles davam direito porque não tinham recursos para isso, até o recurso de governo e prefeitura ele não queria que viesse então eles não tinham recursos porque a gente não tem merenda e não davam aula, e depois que o senhor Valdemar foi abrindo o olho foi quem falou que tinham que continuar dando aula, aí foi que aceitaram novamente os professores brancos, e agora que a prefeitura dá esse apoio, então eles vem dar aula aqui, aqui e no Paraku'y, mas por ele não tinha, Funai não prestava, não podia entrar para dar apoio aos indígenas em qualquer situação, a Polícia Federal também não porque ele dizia que eram um bando de corruptos e safados, era só o que ele determinava, todo o que ele falava tinha-se que cumprir; só que aqui os indígenas de Xie e de Paraku'y já não tinham esse apoio, aqui já tinha uma rejeição muito grande sobre ele e já não aceitavam. Até que Oki é um professor de Paraku'y que estava do lado dele e por uma discussão que tiveram, ele pegou um documento para tirar ao Oki como professor, meteu um documento dizendo que ia processar ao Oki e tirou aquele documento, só que Oki foi, brigou por seus direitos e conseguiu ficar, mais por ele, que Oki saísse como professor porque ele não queria, porque ele não admite que os índios sejam mais esclarecidos, ele não gosta, porque é uma pessoa que não quer isso... Que vem desenvolver um trabalho através de uma ONG que segundo ele tinha, e não deixar estudar os indígenas esclarecer, estudarem, ele não deixava, índio não podia estudar, não podia brincar, tem que brincar com a cultura, não pode trabalhar, tem que trabalhar com a lavoura plantar, fazer, então ele não admitia certas coisas... ele prejudicou muitos Ka'apor.

Segundo o testemunho, não era a primeira vez que acontecia isso com o pesquisador, ele tentou fazer a mesma coisa com os Tembé, mais eles os afastaram. Por isso foi até Xie, mas quando os Ka'apor de Xie se deram conta da situação e não se

deixaram manipular, ele foi embora para Gurupiuna, junto com as lideranças que acreditam nele:

Aí tá calmo, no momento está calmo, mas a gente não sabe o que passa pela cabeça de cada um, e ele está foragido, sabe que a Funai anda atrás dele, sabe também que a Polícia Federal abriu um processo contra ele, esta nessa situação... Aconteceu quase o mesmo em Capitão Posso, uma situação parecida, o pessoal lá quase bate nele, isso é aldeia Tembê, ele queria fazer o mesmo projeto, aí não deu certo e os Tembê quase batem nele, ele fugiu, aí foi lá no Cajueiro, lá também não deu certo, como eles são muito ligados, os Tembê de Cajueiro com os de Capitão Posso, eles passaram informação e não quiseram ir, aí e ele veio para cá para Xie, aí ficou no Xie- Paraku'y um tempo; aí o pessoal começou a abrir os olhos e o pessoal teve uma discussão por cause dele, entre o senhor Valdemar e Dona Mariulsa, porque ela era cacica da aldeia e aí ele foi embora e mudou para Gurupiuna, foi por uma discussão porque não apoiavam mais ele aqui, então foram montar aldeia lá porque lá também estavam invadindo. Ele fala muito mal do pessoal de Xie e de Paraku'y porque eles abriam os olhos e não faziam o que ele falava que ele queria fazer.

(Entrevista, setembro 2016. Grifos meus)

Agora se pode entender o porquê da mídia, em especial nos boletins do Conselho Indigenista Missionário CIMI, falar do Conselho Gestor. Também nos ataques feitos aos Ka'apor, por parte dos madeireiros e toda a problemática, algumas vezes exagerada dos acontecimentos, o pesquisador parecia querer chamar a atenção das diferentes Instituições e organizações para captar recursos econômicos.

Depois de ir à campo, a partir das discordâncias dos testemunhos dos Ka'apor em campo, em relação a muitas das informações da mídia, eu soube que essas informações que circulavam publicamente, em sua maioria, estavam sendo fornecidas pelo pesquisador. Ele falava de maneira sensacionalista dos contínuos ataques e ameaças que estavam vivendo os Ka'apor. De fato, antes de ir à campo pensei que a situação era muito pior e até perigosa. Ele usa notícias de acontecimentos passados e as apresenta como se estivessem acontecendo no presente.

A apreciação dos fatos, na minha primeira visita de campo, por parte do “papajaí” de Xie, era muito diferente da que encontrei na última visita. Eles não me contaram a versão completa do acontecido em Turizinho quiçá, porque ainda tinha um voto de confiança do pesquisador. Fora isso, falavam que a Funai não prestava e somente relataram o ataque feito pelos madeireiros. Isso foi antes que acontecera a reunião entre o Ministério Público, a Funai e os madeireiros da Conquista.

Depois dessa reunião, as coisas mudaram, ficou claro que fora ele quem liderou o ataque aos madeireiros sem consultar aos “papajá” nem às lideranças. Também, que ele estava recebendo dinheiro que a Funai expedia para ser administrados por um Ka’apor, com um destino determinado. Segundo um “papajá”, era o pesquisador quem estava envenenando-os contra a Funai: *“ele estava fazendo que a gente falasse mal da Funai, sabendo que ela é o único órgão protetor dos índios, ela é a que defende, demarca nossas terras e intercede frente a todos, ela é como nossa mãe e ela falou para nós que a gente não pode permitir ser enganado, porque se não fosse por ela, os madeireiros e fazendeiros teriam tomado nossas terras e assassinado aos Ka’apor”*⁷⁸. Assim foi como o Ministério Público, Funai e Ibama proibiram a entrada do pesquisador na Terra Indígena Alto Turiaçú.

A influência do pesquisador nos Ka’apor foi muito grande. Quando perguntei, na última visita de campo, ao mesmo papajá sobre os possíveis projetos e as necessidades das aldeias, ele me disse que, entre outras coisas, precisavam de internet. Quando o indaguei, afirmando que dá vez passada ele tinha dito que eles não precisavam nem de energia, ele me respondeu o seguinte: *“essas eram ideias de (pesquisador), ele falou que a gente não podia ter energia, mas a gente quer (...) ele fez coisas boas, por exemplo, quando ele era professor começou bem, mais depois começou a dividir, a dar ordens, praticamente estava escravizando a gente, ele falava de atacar os madeireiros e teve muitos índios que bateram nos madeireiros porque ele ordenou, sabendo que ele não bateu nem matou ninguém, ele só comandava”*⁷⁹.

O certo é que ele não saiu da Terra Indígena Alto Turiaçú e continuou envolvido nos assuntos Ka’apor e falando em nome do Conselho de Gestão. Em menos de dois meses, o Conselho, junto com os Ka’apor que apoiam o pesquisador, decidiram interromper o funcionamento do posto da SESAI de Zé Doca, porque a FUNAI anunciou que vai contratar a Irakaju Ka’apor⁸⁰ na Coordenação Técnica Local CTL de Zé Doca, indicação de cargo com o qual o pesquisador não está de acordo. A fim de resolver essa situação, teve lugar uma reunião que prometia ser explosiva. Um dia antes, Irakaju mandou um comunicado por WhatsApp para um grupo do Pará, formado por pessoas que pertencem a instituições como a Funai, Ibama, PF entre outros, criado para estar alerta diante de qualquer perigo que afrontem os povos indígenas desta região:

⁷⁸ Anotações do diário de campo.

⁷⁹ Anotações do diário de campo.

⁸⁰ Liderança de Turizinho.

Boa noite a todos vocês que estão aí no grupo, aqui, aqui nós os Ka'apor, o que é que está acontecendo com os Ka'apor aqui, a semana passada os parentes de duas aldeias fecharam o polo para fazer melhoramento da saúde, só que a verdade, eles foram direto, não consultaram outras aldeias, não consultaram outras lideranças, não consultaram o diretório da Associação. Então nós, tomando providências também, então hoje a tarde um parente da aldeia mandou um recado para a gente, diz que eles vão fechar o polo, diz que eles que mandam. Não é isso que nós queremos, nós querer dialogar, agora acabou nossa paciência também, então amanhã se eles vêm, nós vamos a causar conflito, conflito que eu falou assim: guerra, amanhã vai ter morte, ferimento e vai ter arma, e vai ter flecha e borduna. Então quem tiver no grupo aí, ajudar a gente, mandar helicóptero, mandar aviatour para contribuir, porque a nossa paciência já acabou, então as autoridades, quem estiver aí e quer contribuir, porque todo problema que estão causando, eu tenho certeza que não são os Ka'apor que estão fazendo é [pesquisador] que está fazendo, nome completo, ele que estão causando problemas. Então as autoridades até agora não tiraram [pesquisador], ele tá na aldeia escondido e isso não é bom para nós e os parentes estão armados lá dentro, então eu quero chamar a atenção das autoridades, se vocês que são autoridades não vão resolver, nós Ka'apor mesmo vamos resolver, de outra forma. Ou a gente acaba de vez ou a gente resolve só assim, só assim, talvez as autoridades, governo, Estado Federal pode enxergar a gente também depois de descer e nós não vão esperar mais, porque a nossa paciência já acabou ok (Liderança – Mensagem em grupo de WhatsApp, 2016).

O líder mandou este comunicado num ato de desespero para pedir ajuda institucional, mas soube que depois os ânimos se acalmaram e a reunião não teve mortes nem feridos, mesmo assim se desenvolveu num tom forte. Não chegaram a nenhum consenso entre os que estavam divididos. As atividades da SESAI ficaram restringidas e as consequências foram negativas para os Ka'apor que moram nas aldeias que são atendidas nesse posto, por isso, pediram que o Conselho solicitasse a re-abertura do posto.

A esse respeito, uma mensagem “anônima” foi dirigida ao procurador do Ministério Público Federal de São Luiz do Maranhão: Thiago Ferreira de Oliveira. Quem, por sua vez, dirigiu um ofício, com data de 26 de dezembro de 2016, ao coordenador regional da FUNAI em Imperatriz (MA): Daniel Cunha de Carvalho, com a mensagem cuja transcrição segue abaixo:

Senhor coordenador,

Cumprimentando, informo que chegou ao conhecimento deste órgão ministerial através de mensagem anônima em 24-12-2016 informações acerca de irregularidades em aldeias de Maranhão com o seguinte teor:

“Urgente, Irakaju Ka’apor foi visto pelos parentes da aldeia Ximborenda muito alcoolizado na cidade do Centro do Guilherme, cidade dos madeireiros. Um dos maiores madeireiros da região de Zé Doca, Ronaldo, esta aliciando e apresentando proposta para os índios que estão do lado da FUNAI que dividiu os Ka’apor. Principalmente os indígenas que são contra o Conselho de Gestão Ka’apor. Todo mundo está entendendo agora porque um grupo pequeno de lideranças Ka’apor estão contra o Conselho Gestor e estão querendo tirar a [pesquisador]de lá. É bom pensar quem deve ser retirado da área. Seria interessante perguntar ao Dsei quem são as pessoas que querem criar outro pólo Base? Quem está estimulando a divisão, levantando calúnias, injúrias difamação? A mentira não anda longe. São esse tipo de lideranças que a FUNAI da Zezé defendendo que o Dsei do Alexandre acredita, que a URE de Borges está apoiando?”

“Prezados informo que por ocasião dos indígenas Ka’apor terem ocupado a 15 dias o pólo base de Zé doca para denunciar o descaso e omissão de servidores que o Conselho de gestão Ka’apor pediu o afastamento, os Ka’apor estão tendo que conviver com boicotes do Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena do Maranhão. Os Ka’apor contam apenas com enfermeiras que se revezam no plantão. Todos os 9 técnicos de enfermagem foram orientados pelo Dsei Maranhão a se retirados da aldeia. O pólo base está com serviços e atendimentos comprometidos, suspensos. Ontem à tarde, mais uma criança veio a óbito no nascimento por atendimento tardio do hospital municipal de Zé doca. A Dsei está solicitando a AGU para a reintegração de posse dos serviços com o retorno dos servidores afastados pelos indígenas. Inúmeros pessoas estão demandando atendimento nas aldeias, mas os carros estão sem combustível porque o coordenador de Dsei solicitou a empresa terceirizada bloquear os cartões de abastecimento na cidade. Desde antes de ontem o coordenador solicitou ao restaurante de uma empresa terceirizada que suspenda o fornecimento de alimentação para pacientes do pólo base de Zé doca. As duas enfermeiras que se revezam no atendimento estão sendo aliciadas moralmente por terem permanecido nos serviços por solicitude dos indígenas. Enquanto isso, em torno de 3 lideranças Ka’apor, aliciadas por madeireiros, com conivência da Funai, liberam a entrada de ramais anteriormente fechados pelos próprios indígenas. Já são seis ramais retomados pelos madeireiros ameaçando a presença de famílias que vivem nessas áreas resguardando, reflorestando. No dia 21-12 um grupo de indígenas sofreu emboscadas na quadra B2 município de Nova Olinda de Maranhão”.

Assim diante da situação apresentada, sirvo-me do presente para requisitar a Vossa Senhoria que, no prazo de 10 (dez) dias sejam encaminhadas informações acerca dos fatos narrados, bem como sejam adotadas as providencias reputadas pertinentes.

Atenciosamente,
Thiago Ferreira de Oliveira
Procurador da república (Grifos meus).

Por uma parte, aquela mensagem anônima evidencia que, essa divisão que o pesquisador criou, transcende as esferas locais para tentar retirar o apoio e colocar

contra, mesmo a Funai, o Distrito Sanitário Especial Indígena: Dsei Guamá Tocantins e a Procuradoria, isto é, as instancias que brindam apoio estatal. O “grupo pequeno”, o que faz referência ao pesquisador, abrange muitos Ka’apor, incluindo as lideranças da Associação que contam com o respaldo das instâncias pertinentes que já sabem o que está acontecendo, se preparando para tomar providências sobre o caso.

O pesquisador está tentando evitar ser expulso da T.I, criando mensagens de apoio que difundiu no mesmo grupo de WhatsApp do Pará e recentemente num comunicado do CIMI, que acredita na gestão dele. É tanto evidente, que com data de 23 de janeiro de 2017, em um dos últimos boletins sobre o povo Ka’apor, intitulado “Autonomia ao Povo Ka’apor e contra a criminalização de seus aliados”, a CIMI expressa seu apoio “*ao Projeto de Vida do povo Ka’apor que vem sendo tecido/construído no território Alto Turiaçú, desde 2013, e que tem permitido a discussão e implementação de sua autonomia e organização própria, enquanto povo indígena específico e diferenciado*”. Falando que esses direitos estão sendo desrespeitados pelo Estado. Depois engrandece “todas as ações e avanços” que foram obtidos desde o 2013 quando “começou” a execução de aquele plano de vida:

O referido Projeto de Vida Ka'apor construiu um modelo de fiscalização e proteção territorial, com guardas florestais fechando ramais deixados por madeireiros; possibilitou a criação de novas aldeias num processo de reocupação e reordenação do território; orientou os indígenas nas práticas de novas roças nos lugares degradados, garantindo alimentação saudável; avançou para a criação de um espaço de autonomia consistente no Conselho de Gestão, lugar de tomada de decisões políticas e de um acordo de convivência do povo dentro do território, na estruturação do Centro de Saberes Ka'apor, com repercussão positiva nos indicadores da educação escolar indígena na perspectiva intercultural, contando com a colaboração de aliados importantes, sem o quais tais avanços no plano da organização política não seriam possíveis.

Percebemos como o povo Ka'apor vem construindo um modelo de resistência indígena que se destaca por se distanciar da lógica de cooptação política de lideranças, da tutela absoluta e da dependência estatal e sobretudo impedindo a consolidação da exploração madeireira no seu território.

Constatamos que esse projeto de resistência começou a ser implantado a partir da construção desses espaços de autonomia que romperam com a realidade anterior, onde prevalecia a venda de madeira pelos próprios indígenas, a intrusão de madeireiros por todo o território, o alcoolismo, disputas internas e mendicância, dentro do contexto histórico de política públicas ineficientes.

Graças a esse projeto político e organizacional, o povo Ka'apor recuperou sua autoestima, revitalizou práticas de produção sustentáveis, passou a valorizar com mais força suas festas tradicionais e resgatou suas formas de organização tradicionais,

baseadas na liderança Tuxá e não na imposição de caciques (organização imposta pela colonização).

Finalmente o boletim repudia a criminalização “dos verdadeiros defensores dos direitos humanos indígenas”. Embora seja verdade que o pesquisador fez contribuições e que esteve sempre contra a extração ilegal madeireira, não se pode atribuir a gestão que os mesmos Ka’apor fizeram durante mais de uma década.

Como foi observado no capítulo anterior, os Ka’apor vêm estabelecendo aldeias com a finalidade de proteger a floresta desde o 2001 com a criação de Xie, desenvolvendo estratégias para não permitir a invasão madeireira. Também que a venda de madeira por parte de lideranças foi uma atividade que desde a conformação de Xie durou ao redor de três anos, expulsados pelas necessidades, mas eles mesmos decidiram parar. Por outro lado, o alcoolismo e a pobreza são problemas vigentes nas aldeias grandes que ficam na área desmatada.

A importância de mostrar o conteúdo das mensagens anteriores é chamar a atenção sobre o papel da mídia. Assim como muitos povos estão aproveitando a comunicação e as redes providas pela internet para a difusão de fatos e denúncias. Entretanto, a mídia é também uma ferramenta usada para a difusão de “calúnias, injúrias, difamação”, como citada nas palavras do pesquisador. Por tanto, nos dias de hoje, que é tão comum apoiar-se nas fontes da internet, é um dever dos pesquisadores revisar as informações da mídia se são fiéis à realidade, para assim não cometerem o erro de reproduzirem informações falsas, como eu estava fazendo antes de ir a campo.

Analisando o discurso do pesquisador, através dos diferentes testemunhos, fica evidente uma conduta tutelar. Por exemplo, este não queria que um homem dirigisse um carro por ser índio, mas ele podia como “karai”, ou seja, ele como “branco”, está decidindo pelo Ka’apor quem pode ou não fazer alguma coisa. O mesmo se aplica ao fato dele ter ordenado castigar uma mulher Ka’apor por estar com um “karai”. Ele, como “branco”, está decidindo também o que os índios podem ou não fazer na relação com os “brancos”. Ele “sugeri” aos Ka’apor não receber professores “brancos”, ao mesmo tempo em que estava lá como professor, e não queria nenhum pesquisador trabalhando com os Ka’apor, somente ele. Além do mais, defendia que somente a mata era a escola, que os índios não necessitavam participar de outras experiências, como o encontro de museus em Holanda ou sair para estudar fora.

Com essa conduta, me lembro do conceito de índio hiper-real de Ramos (1990), onde o índio é um modelo: o modelo de índio perfeito, o índio que está lá na

mata, que não dirige carro e que não se pode misturar com branco. Um índio idealizado, vítima do sistema cujas ações devem ser direcionadas por ele, um defensor dos direitos humanos que sabe como nortear as ações “dos incapazes”. O índio modelo que está vivendo uma situação difícil, mais que ele exagera para obter recursos econômicos para sua defesa.

Não vai ser fácil solucionar a questão com o pesquisador da T.I porque as lideranças que dão apoio a ele já mostraram que são capazes de lutar para defendê-lo. Ao mesmo tempo, as lideranças que não quer mais sua intervenção, estão pedindo às autoridades competentes expulsar ele da T.I Alto Turiaçú. Independente do que aconteça com ele, o problema deixa suas consequências para os Ka’apor, porque a divisão de lideranças criada por este pesquisador não é tão fácil de resolver, abriram-se fissuras que quiçá demorem um pouco em curar, por uma pessoa externa a eles, a **unidade** que é a essência da *jumái* Ka’apor ficou quebrantada, virou *jumái ha*.

5.2. Os limites do pesquisador

Todos os acontecimentos em volta do pesquisador mostram que os Ka’apor tiveram uma confiança expressiva por ele, porém eu não acredito que seja uma questão messiânica, trata-se antes, como me falaram Jamoi e Tete⁸¹, sobre o valor que os Ka’apor dão a amizade. Um dia perto de meu retorno de campo, Jamoi falou-me que “*os brancos vem aqui, a gente faz amizade e depois vão embora e não voltam, a gente fica lembrando-se de vocês, e vocês não se lembram da gente*”. Então falei que não era uma questão de não lembrar, só que algumas vezes os caminhos conduzem a lugares distantes e por mais que a gente quer e lembra, fica muito difícil voltar, eu disse isso enumerando alguns exemplos de minhas experiências passadas.

Certa vez, estava com eles acompanhando o desenho que fizeram para mim do mapa do Alto Turiaçú. Quando Jamoi falou algo em sua língua para Teté, olhe para eles querendo expressar: “sem segredos, gente”. Teté então me explicou que Jamoi estava falando que eles são de amigos muito fortes e que assim como sentiram muita tristeza com a partida de Gustavo⁸², iriam sentir a minha, iriam olhar meu quarto e sentir muita saudade. Nesse momento, fiquei com os olhos aguados, sentindo que, em certo sentido,

⁸¹ Notas do diário de campo.

⁸² Gustavo é um pesquisador muito querido pelos Ka’apor.

é verdade. A gente sai da aldeia e vive diversos mundos e experiências, enquanto eles ficam na aldeia integralmente, de modo que quando a gente vai lá quebra essa cotidianidade, gerando um vazio inevitável no momento de nossa partida. A partir daí, posso imaginar a confiança depositada no pesquisador, que ficou morando muito tempo com eles e porque levaram tanto tempo, falando com os termos da enfermeira: “em abrir os olhos” e porque ainda existem pessoas que quiçá nunca deixem de acreditar neles.

Penso que, a intenção dele com os Ka’apor não era negativa, mas, que em algum momento permitiu que seu ego ficasse por cima dos desejos da comunidade, e me pergunto a quem ele pretendia ajudar? Quais são os limites, qual é a fronteira onde um pesquisador pode intervir na vida de um povo? Definitivamente existe um limite imaginário que divide os interesses coletivos dos interesses pessoais, que divide as ações positivas das ações nefastas, as ações que incidem num indivíduo e as que transformam um coletivo.

Participar na vida de um povo indígena repercute em sua cotidianidade, mas intervir em sua vida política transforma suas vidas. Precisamente porque a política é o fio condutor a través do qual se estabelece o equilíbrio e o bem-estar de uma comunidade. A *jumaí* Ka’apor promove a unidade do grupo, respeitando os interesses individuais, sem impor nada a ninguém, salvo quando uma pessoa quebra o equilíbrio coletivo e tem que receber um castigo. Com a intervenção do pesquisador muitas famílias mudaram radicalmente suas vidas e a unidade entre as lideranças ficou quebrada.

Sem dúvida, o acontecido com o *pesquisador tutelar* me deixou uma grande aprendizagem; sendo a política meu tema de pesquisa, e tendo estudado algumas coisas sobre a questão indígena no Brasil, minha intenção inicial em campo era fazer uma oficina de um relato da história da jurisdição indígena do país, falando da tutela e fazendo reflexões coletivas.

Mas quando cheguei à aldeia, umas das primeiras questões que me falou Karairano, o “papajá” (Depois de ter falado nas visitas anteriores que a Funai não prestava) foi que a Funai é como sua mãe, e que eles não estavam dispostos a permitir que ninguém falasse dela. A concepção que eu tenho sobre esta instituição envolve críticas tanto positivas como negativas. Embora minha fala não estivesse direcionada para que os Ka’apor ficassem em contra da Funai, também não iria fazer adulações. Foi assim que ao chegar, desisti de fazer a oficina, por respeito à mudança de perspectiva sobre a Funai, no só de Karairano, mas da aldeia em geral. Depois, quando soube tudo o

que aconteceu com o pesquisador entendi a dimensão das coisas. Os Ka'apor vinham tentando se afastar da Funai, influenciados pelo discurso do pesquisador e caíram na tutela do pesquisador que resultou ainda mais em autoritarismo. O pesquisador criticou a Funai, mas não percebeu que reproduziu o mesmo padrão tutelar.

Fiquei refletindo muito sobre isso, sobre quem sou para emitir um discurso crítico à Funai e ao Estado. Ou seja, o que eu tinha a dizer poderia resultar numa influência quiçá positiva ou negativa. Entretanto, a influência de uma *karai* que não convive o tempo inteiro com eles, e que, portanto não precisa do mesmo que eles para se manter como povo: bons relacionamentos, sobretudo com os agentes estatais. Por diferentes motivos os Ka'apor querem a presença estatal, manifestando-o em diferentes âmbitos, é sua escolha. Aí vem a seguinte questão, por que acreditar que aquilo que, como pessoas externas, achamos ser bom para eles ou o melhor.

Certa noite, Valdemir me contou de um pesquisador de São Paulo que chegou a Xie no ano 2004, e este falava para eles tinham que voltar aos velhos tempos de andar nus. Este recriminava o fato dos Ka'apor comprar açúcar, sal e bolachas, refrigerantes, em fim, falava que eles não tinham que comprar nada, tentando impor a “preservação da pureza cultural”. Fiquei surpreendida do fato de escutar na atualidade, um acadêmico com um discurso próprio de pessoas que desconhecem a questão indígena, que pensam que o *índio pristino* é o verdadeiro e que quando se adotam artefatos, produtos ou costumes de fora deixam de ser índio.

A esse respeito falamos um longo tempo com Valdemir. Ser índio transcende as questões materiais, mais como não sou a pessoa indicada para falar com propriedade disso, exemplifico com um acontecimento vivenciado durante meu trabalho de campo de graduação com o povo indígena Nasa da Colômbia:

Quiero remontarme a una anécdota que aconteció en Tierradentro en una reunión de algunos Nasas interesados en la construcción de una universidad indígena para lo cual surgió la reflexión acerca de ¿qué es lo propio? como ellos mismos lo plantearon. Una coordinadora propuso una dinámica que consistía en que cada persona dibujara un elemento que representara un “payaso Nasa” y cada uno empezó a dibujar. Empezaron dibujando la persona y luego le pusieron mochila, ruana, sombrero y otros elementos que hacen parte de la indumentaria Nasa. Inocencio, uno de ellos se quedó de último y cuando todos terminaron, él dibujó un trueno e inmediatamente y en tono jocoso les dijo: “*entonces nosotros somos unos payasos o qué, porque lo que supuestamente dibujaron fue a un Nasa común y corriente. Vean un musxka⁸³ se puede poner mochila, ruana y sombrero y no por eso significa que sea Nasa, un Nasa puede estar vestido como musxka y*

⁸³ Palavra em nasa yuwe a língua nasa, para “branco”.

no por eso quiere decir que deje de ser Nasa, lo único Nasa que hay en el dibujo es el Trueno, porque el Trueno hace parte de nuestro pensamiento, de lo que creemos y aunque estemos desnudos, eso permanece con uno". (Anteproyecto de grado. Cristabell López, 2006).

Contei essa anedota a Valdemir, que concordou com ela, falamos sobre as mudanças, que são normais em todas as culturas; ele me fala das mudanças que observa de maneira constante no mundo dos *Karai*, me fala que nada é fixo e que os Ka'apor também têm que se mover livremente na direção que eles quiserem. Boto fé! Os pesquisadores têm muito que aprender da jumai Ka'apor, um papajaí não fica impondo nada para a comunidade, dialogando chega-se ao bem comum. É uma questão de consenso e respeito.

Por outra parte, foi muito difícil pesquisar política após a passagem do pesquisador tutelar, pois por um lado, quando fui a campo os laços de confiança com os Ka'apor ainda eram fracos e com o acontecido com o pesquisador, eles estavam prevenidos de falar sobre isso. Tivesse sido muito mais fácil pesquisar cosmologia, língua, rituais, etnologia em geral, questões sobre as quais os Ka'apor falam sem restrição, mais com a política é diferente, porque implica falar diretamente das pessoas, da organização, de ações presentes, é como entrar na casa de família e perguntar como é que eles têm organizada sua vida, não todo mundo está disposto a falar sobre sua vida íntima.

Assim, em respeito à política e às questões estatais, decidi permanecer calada, ficando muito à margem dos acontecimentos para não perturbar ou intervir em nada em que não fosse de minha incumbência. Depois de tudo o acontecido com o pesquisador tutelar, teve peso positivo dentro de minha pesquisa, me ajudou a estabelecer meus limites e fortalecer o respeito por cima de meu pensar. Acho que disso que se trata.

CAPÍTULO 6.

A LONGA DURAÇÃO DO PODER TUTELAR

Nuestra Lucha es por el respeto a nuestro derecho a gobernar y gobernarnos y el mal gobierno impone a los más, la ley de los menos. Nuestra lucha es por la libertad para el pensamiento y el caminar, y el mal gobierno impone cárceles y tumbas. Nuestra lucha es por la justicia, y el mal gobierno se llena de criminales y asesinos. Techo, tierra, trabajo, paz, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los quinientos años, estas son hoy nuestras exigencias.

Palabras del Subcomandante Insurgente Marcos. EZLN. Manu Chau. “Welcome to Tijuana” álbum Clandestino, 1998.

6.1. A raiz tutelar

Desde a colônia, houve apontamentos normativos sobre o tratamento indígena. O Estado Imperial brasileiro nasce, segundo Souza Filho (1998), com a constituição de 1888, num cenário integracionista e de assimilação. Porém estas ideologias tem uma raiz muito antiga, chegaram desde Europa ao “*novo mundo*”, herdeiras do imaginário europeu medieval através do qual se forjou a imagem do *índio* e a justificação moral para obter a posse de suas terras.

De acordo com O’ Gorman (1986), o “novo mundo”, sinônimo de América inventada, não só fez possível que o conceito de *Orbisterrarum* deixara de circunscrever-se unicamente a Ilha da Terra para abarcar o globo inteiro, revolucionando a geografia, ao ter que aceitar a existência das antípodas ou *orbis alterium*, a crença cristã sobre a criação do mundo e do homem ficaria questionada, paulatinamente o mundo sobrenatural iria cedendo ante a ciência.

América, de fato, foi inventada sobre a espécie física de “continente” e sobre a espécie histórica de “novo mundo”. Surgiu, pois, como um ente físico dado, já feito e inalterável, e como um ente moral dotado da possibilidade de realizar-se na ordem do ser histórica (...) processo inventivo feito à imagem e semelhança de seu inventor (O’Gorman, 1986, p. 199).

A partir daí, a história do mundo ficaria submetida à vertente principal da história europeia e as histórias dos “outros” passaram a ser ínfimas ramificações da

mesma, pertencentes aos mundos míticos e cosmológicos, condenados a não ser nunca uma verdade frente à historiografia hegemônica e hierárquica do Atlântico Norte⁸⁴.

Como ressalta Woortmann (2004), encontrar “naturais” naquele continente desconhecido significou manter o pensamento teológico até o século XIX. A imagem do selvagem medieval foi transvazada do imaginário europeu até América inventada, os selvagens europeus ficaram liberados porque os novos selvagens passaram a ocupar o novo mapa do mundo (Woortmann, 2004, p.72).

Serão inúmeras as discussões geradas pelos juristas e teólogos das coroas imperiais, principalmente da Espanha e um pouco menos de Portugal, sobre a natureza dos homens do “novo” continente: seriam filhos de Cain, portanto uma descendência maldita? Se no dilúvio ninguém sobreviveu, como chegou o homem a América? “*Se o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, e se o europeu era o paradigma de tal criação, tudo o que se afastava do europeu, vale dizer do cristão, era monstruoso, fosse em sentido físico ou moral*” (Woortmann, 2004, p.74). Assim, estes povos originários das terras desconhecidas foram barbarizados, demonizados, até muito tempo depois de que a Bula Sublimasse Deus em 1537, declarando que o selvagem ameríndio poderia cumprir com os requisitos para serem considerados homem.

Pela mesma razão, se o homem foi criado à imagem de Deus e aqueles novos selvagens são humanos, a tarefa dos bons cristãos vai ser levá-los até o reino dos céus, fazê-los participes da civilização, assim os diferentes povos e suas identidades ficaram invisibilizadas sob o nome de índios, suas religiões serão idolatria, suas filosofias ignorância, sua falta de “civilização” barbárie.

Entretanto, o que estava por trás daqueles questionamentos sobre a natureza dos “novos selvagens” é uma questão de posse e domínio sobre as novas terras encontradas, como justificar que pertencem a Coroa? Como

proporcionar al Rey una teoría de origen de la autoridad política del *dominium*- en América? Que evitara los peligros de las tradicionales pretensiones cesaropapistas de soberanía universal o, más peligrosa por su estrecha relación con las teorías luteranas y calvinistas de la revolución, de la pretensión de que sólo el príncipe divino puede ser un gobernador legítimo. Los indios Americanos concluían eran súbditos de la corona española porque “su educación escasa y bárbara” les había incapacitado temporalmente al menos para crear sociedades civiles. Los derechos de *dominium* que pudiera tener la corona española en América no eran la consecuencia de sus *derechos*,

⁸⁴ De acordo com Trouillot (2011), Ocidente não é um lugar geográfico, é um projeto, uma ficção, um exercício de legitimação global, motivo pelo qual me descrevo o seu conceito de Atlântico Norte, com o qual se desmitifica Ocidente e se lhe outorga um lugar verdadeiro.

sino de su deber cristiano de cuidar de pueblos que todavía estaban en condición de ignorancia infantil. No obstante para llegar a esta proposición tenían que generar su propia teoría de la relatividad de la conducta social humana (Pagden, 1982, p. 23).

Para Pagden (1982), isso foi possível tomando um segmento da psicologia aristotélica a partir da qual a escravidão é vista como uma condição natural. Perpassando a base desta argumentação, até o indígena americano viraria um “homem natural”, sem critério racional e moral; mas é preciso entender o pensamento aristotélico para aprofundar a questão.

Para Aristóteles, só os gregos estavam dotados de *logos*, ou seja, da razão. Sendo assim, eles eram os únicos capazes de alcançar a virtude, gestora das normas e, portanto uma vida civil, uma vida virtuosa na polis. A partir disso, os gregos vão fazer a distinção entre eles, os civilizados e os “outros”, os estrangeiros ou bárbaros. Os *bárbaros*, quem no início eram aqueles que não falavam grego, vão ser vistos depois como cruéis e ferozes, bestas completamente opostas ao homem verdadeiro, o qual pode passar a ser besta de acordo com seu comportamento:

Después de todo, un hombre sólo llega a ser un verdadero hombre (en vez de una bestia) haciendo realidad lo que es potencial en él, aprendiendo a controlar con la razón su naturaleza animal. Este proceso es lento e incierto; y algunos hombres, los bárbaroi, entre ellos, pueden no llegar a terminarlo. Cuando esto ocurre, siguen siendo como niños, privados de la plena facultad de razonar, “y apenas distinguibles de un animal” (Pagden, 1982, p. 39).

Os “escravos naturais” vão ser equiparados com os bárbaros, em razão de sua carência de intelecto, contrário a um homem verdadeiro, assim, um subordinado, um escravo, preso das paixões é incapaz de governar a si mesmo, é um homem incompleto, incapaz de formular instruções, mas sem segui-las:

En su estado salvaje, el esclavo natural es incapaz de cumplir la función que le corresponde. Cuando es libre es sólo un hombre a medias, porque no sólo piensa su dueño por él (*pol.* 1252 a) sino que él es casi literalmente “una parte del cuerpo vivo” (del señor) pero, sin embargo, separada de él (*pol.* 1255 a) que comparte todos los intereses de su dueño. Una vez que el esclavo natural es capturado su condición mejora necesariamente, igual que mejora la condición del animal salvaje después de que ha sido domesticado (*pol.* 1254 b). Compartiendo su vida con hombres verdaderos, el propio esclavo puede llegar a ser más parecido al hombre, aunque sólo sea por imitación, pues aunque no pueda realizar actos racionales por sí mismo, puede comprender la amonestación razonada (...) no obstante el esclavo natural no es la única criatura defectuosa psicológicamente en la jerarquía humana de Aristóteles. Porque tanto la mujer como el niño ocupan posiciones similares, como el esclavo natural, ambos son en cierto sentido hombres incompletos (GA 737 a 28), poseen la

capacidad de razonar, pero carecen de autoridad (Pagden, 1982, p. 71-72).

Segundo o pensamento aristotélico, o escravo natural, homem incompleto, somente poderia chegar a um nível de inteligência, a um *estado* verdadeiro de graça, a partir de sua relação com seu senhor, um homem completo. Esta concepção do escravo natural vai ser o ponto de partida para a justificação do domínio não só da posse dos territórios invadidos, mas também dos homens com o domínio ancestral de aquelas terras. Assim, os povos nativos considerados bárbaros serão equivalentes aos escravos naturais; mas, extrapolar esta concepção aos indígenas, significava uma contradição: se eles eram escravos naturais e por tanto seres incompletos, não poderiam obter a realização e a salvação por meio da conversão ao cristianismo. Ficando desvirtuada esta hipótese, as coroas tinham que encontrar outra forma de legitimar a conquista.

Pagden (1988) enuncia que, com o objetivo de obter aquela legitimação, em 1530 surge um novo esforço escolástico, uma nova onda de especulação intelectual com a escola de Salamanca, com o frade domínico Francisco de Vitoria na cabeça. A partir da “lei natural” (pautas implantadas por deus para que o homem possa distinguir entre o bem e o mal, podendo assim tomar decisões morais) em seu documento “*De Indis*”, abordou-se o debate sobre os direitos indígenas na América.

Se planteou que o *dominium* verdadeiro só pode existir a partir do nível de inteligência divina estabelecido pela graça outorgada por deus e o conhecimento de seus preceitos, os indígenas então não tinham direito de domínio desde antes da chegada dos conquistadores, porque, segundo Vitoria, eram pecadores, infiéis, “amentes” e idiotas. Para Vitoria, as primeiras duas categorias são inaplicáveis pelo estado de ignorância dos “índios”, enquanto as categorias três e quatro,

se basaban en las hipótesis de Aristóteles de que “hay quienes por naturaleza son esclavos, o sea, para quienes es mejor servir que mandar. Son aquellos que no tienen la suficiente razón ni aún para gobernarse a sí mismos, sino sólo para entender las órdenes de sus amos y cuya fuerza está más en el cuerpo que en espíritu”, si estas criaturas son numerosas –y Vitoria no creía que era así- entonces deben ser estos “barbaros que realmente apenas parecen distar de los brutos animales y son del todo incapaces para el gobierno” (Pagden, 1982, p. 101-102).

Se os indígenas eram considerados quase animais ou irracionais, claramente podiam ser objeto de pertença do homem, mais pelas informações de “índias”, estava demonstrado que eles não eram nem uma coisa nem outra, sobretudo quando Vitoria admiti que eles “*claramente tienen uso de razón, pro suo modo, es decir, “poseen un*

cierto orden (ordo) racional en sus cosas” (Pagden, 1982, p. 102). Esta certa ordem racional tem a ver com sua capacidade de construir cidades, como fizeram os Incas e os Astecas, somado a que também tinham famílias, governo, elites, leis e comércio. O argumento anterior gerava um problema, porque se os indígenas cumpriam com os requisitos básicos para ter uma sociedade civil, então “*sólo por la evidencia empírica no eran bárbaros en el sentido aristotélico de la palabra y por eso no se les podía privar de sus derechos y propiedades sobre la base de que su cultura estaba creada por hombres incapaces de escoger libremente*” (Pagden, 1982, p. 116).

Como mencionado anteriormente, Vitoria não consegue uma justificação sólida para os títulos “justos da conquista” e vai argumentar que mesmo os índios não sendo escravos naturais “*distan sin embargo tan poco de los retrasados mentales que parece que no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de limites humanos y políticos (...) ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar su familia*” (Pagden, 1982, p. 117).

Essas sentenças, somadas às argumentações sobre as violações por ele atribuídas por parte dos índios frente à lei natural, a causa do canibalismo, os crimes sexuais (sodomia e zoofilia) sacrifícios humanos, carência de arte e letras, não são um motivo de peso para atribuir uma natureza bárbara aos índios, porque em palavras do próprio Vitoria “*o indígena era capaz de realizar algunos actos racionales, pero psicologicamente incapaz de realizar otros*” (Pagden, 1982, p. 135).

Sem pretensão, Vitoria vai contradizer a hipótese original de Aristóteles, porque o escravo natural não é um homem, ele mora “*junto con los hombres salvajes, los pilosos, los sátiros y similares, pues la naturaleza es capaz de una variedad infinita*” (Pagden, 1982, p. 137). Ao contrário, o indígena demonstrou ter atributos de homem, de um homem similar aos camponeses europeus que viviam com as bestas fora da cidade; portanto, não estavam na condição de um escravo natural.

De acordo com a mentalidade daqueles grandes intelectuais, “*la relación entre el indígena y su señor sólo podía ser paternalista. La mente india era completa como la de su señor, pero como había permanecido tanto tiempo en la oscuridad de la infidelidad y bajo el influjo de una religión brutal y diabólica, sus facultades racionales todavía eran inmaduras*” (Pagden, 1982, p. 147). “*De indis*” vai desvirtuar a teoria do escravo natural como explicação do comportamento heterodoxo do indígena, agora ele fazia parte dos chamados homens;

«este bárbaro» por definición «un extranjero», ahora estaba «dentro»; «dentro», es cierto, en el nivel social más bajo posible: socialmente como campesino, una criatura brutal que vivía fuera de la trama de asociaciones, las pautas de comportamiento y formas de lenguaje y expresión que se consideraban juiciosas y que constituían la vida del hombre civilizado; psicológicamente, como un niño, ese ser irreflexivo cuya capacidad para razonar es limitada y que está dominado por las pasiones. Pero «dentro» a pesar de todo (Pagden, 1982, p. 149).

No entanto, embora os argumentos de Vitoria abolissem os indígenas da categoria de escravo natural, as discussões feitas sobre eles continuavam no marco da psicologia aristotélica; o indígena como criança natural estava numa posição inferior. Lembremos que, segundo Aristóteles, tanto a mulher como a criança ocupam posições similares ao escravo natural, por serem ambos “homens incompletos”. Lembremos também que os *bárbaroi*, homens incompletos são como crianças privados da plena faculdade de razoar, e portanto apenas distinguíveis de um animal. Ou seja, a essência da natureza vai continuar sendo a mesma, ela só pode mudar com o acompanhamento caritativo dos bons cristãos aprendendo assim, a serem verdadeiros homens.

Segundo esse argumento, o indígena tem uma razão em potencial, ele pode obter a realização a partir do momento que deixar sua ignorância “sua má e bárbara educação”. Só através da educação cristã onde os indígenas pudessem aprender a distinguir entre o bem e o mal, os redimiria daquele estado de “estupidez” em que se encontravam submergidos. E aí a chave de domínio é a posse! É aqui também onde culmina aquele desentranhamento da natureza do ser nativo das terras desconhecidas, ou melhor em termos de Dussel, seu encobrimento, porque foi imposto a ele um nome que elimina sua autodenominação, porque sua essência vai ser ocultada passando de novo de selvagem a escravo natural até chegar ao estado de criança natural, porque sua condição de ignorância não alcança para que seja um homem completo.

Será preciso, então, cuidar dos indígenas como se fossem crianças, com aquele objetivo “altruísta”, a coroa obteve os justos títulos para justificar sua presença na América, assim surge o primeiro tutor dos índios: o Rei. A assimilação e a integração dos povos indígenas vai ser uma missão desde o começo, cujo objetivo é sua “civilização” para poder ser parte do crescimento comercial e econômico que começava naquele momento a crescer a passos agigantados.

6.2. A tutela no direito Brasileiro

No Brasil, até a independência do Portugal em 1822, a tutela dos povos indígenas passou da Coroa ao *estado*. Segundo Marés de Souza Filho (1998), o *estado* Brasileiro Imperial, sem alterar a política integracionista, tratou de fazer novas regras jurídicas. Embora a primeira constituição republicana Brasileira (1981) seja omissa em relação aos povos indígenas, a discussão sobre sua elaboração trouxe questionamentos sobre a soberania destes povos:

O Apostolado positivista propôs a Assembleia Constituinte a organização do Estado Brasileiro como uma confederação sistêmica e outra empírica. A sistêmica seria a organização dos Estados e a empírica seria a confederação dos índios que viviam no Brasil, cada qual com soberania sobre seu território, previamente demarcado (...) a tese de maior força era a de que se necessitava uma lei especial para isto, que não poderia estar inserto em Códigos como o Civil, elaborado no começo do século, nem na Constituição (Souza Filho, 1998).

Mas, antes de existir juridicamente na Constituição de 1988, teve uma série de leis em torno da questão indígena, e que foram, no nível jurídico, as gestantes da tutela. Seguindo a Marés de Souza Filho (1998), a primeira delas, a lei de 27 de outubro de 1831, revogou as cartas regias de 1808, as quais incitavam ao escravismo e à violência, tendo assim “*um caráter libertário em seus reduzidos seis artigos*”. Ela exime de servidão, os indígenas que ainda fossem escravos, considerando-os órfãos e entregando-os aos respectivos juizados, determinando que os indígenas fossem protegidos dos abusos contra sua liberdade, mas “*esta disposição não faria sentido nem para os índios aldeados ne para os não contatados*” (Souza Filho, 1998, p. 93).

Este entendimento de que a tutela orfanológica é uma regalia demonstra que a ideia de estendê-la aos índios era **limitada**, isto é, restrita a apenas alguns índios, exatamente aqueles que sofreram com as guerras declaradas em 1808 e **protecionista**, já que visava garantir-lhes “a liberdade e a integração pacífica na sociedade (...)”
A análise dos outros dois diplomas citados na decisão de 1898 **completa o estudo da origem da tutela aos índios do Brasil**: o decreto 3 de junho de 1833 encarregou os juizes de órfãos, provisoriamente, da administração dos bens pertencentes aos índios (Souza Filho, 1998, p.94-96).

A legislação do início do século XIX, dava duas atribuições distintas aos juizes de órfãos a primeira cuidar dos índios libertos do cativoiro mediante a tutela, orfanológica e proteger os bens, aí sim sem discriminação, de todos os índios inclusive dos aldeados e não contatados. O primeiro causou confusão na aplicação da mesma, de

maneira que finalmente “*todos os índios estavam protegidos, pessoas e bens, pela tutela orfanológica*” (Souza Filho, 1998, p. 96).

Com o decreto 426, de 24 de julho de 1845, ou “*regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios*”, foram criados funções públicas lideradas por um diretor geral dos índios em cada aldeia, contanto também com tesoureiro, almoxarife, cirurgião e missionário. Os diretores tinham a competência de “*demarcar as terras indígenas, prover de alimento as aldeias, organizar o trabalho e remunerá-lo, assim como representar os índios na qualidade de procurador legal*” (Souza Filho, 1998, p. 96).

Tentou-se assim, adaptar os indígenas aos aldeamentos sob uma suposta proteção e amparo. Mas, como o autor assinala trazendo as palavras de Oliveira Sobrinho, um jurista que se ocupou da legislação indigenista do século XIX: “*á sua sombra cometeram-se abusos e malversações sem conta, além de crimes e atrocidades contra os infelizes índios.*” (Souza Filho, 1998, p.97). Não em vão o autor se refere à legislação indigenista desse século nos seguintes termos:

A legislação indigenista do século XIX é tão fantasticamente cruel que se dá o apelido de protetora, mas não consegue esconder totalmente que foi construída com extremo cuidado, formando um véu de trama apertada, onde cada linha, cada ponto, cada nó é construído por uma afirmação e muitos silêncios, fazendo que o conjunto filtre a luz de tal modo que a tênue claridade que a perpassa apenas revele o estranho idioma no qual compaixão se traduz por morte (Souza Filho, 1998, p.98).

Esperava-se que o panorama melhorasse com a abolição da tutela orfanológica a partir de um novo conceito de regime tutelar: o Código Civil Brasileiro de 1916 e regulamentada pela lei de 1928 a qual considerava aos índios “*relativamente incapazes a certos atos ou a maneira de os exercer (art. 6º) remetendo a legislação especial o regime tutelar que deverá cessar na medida que forem adaptando á civilização do país*” (Souza Filho, 1998, p. 98).

Mais nas linhas anteriores fica claro que o objetivo integracionista se mantém e se ratifica com o desenvolvimento da lei 6001 ou Estatuto do Indígena a qual aos olhos do autor: “*é um retrocesso do ponto de vista teórico em relação à tutela, porque recria a ideia da emancipação é a possibilidade de devolução das terras indígenas ao Estado, justamente por seus titulares perderem a qualidade de índios*” (Souza Filho, 1998, p.102-103).

Como pode ser visto no item anterior e como assinala Souza Filho, o tratamento tutelar começou desde o contato, com a coroa e depois com o surgimento do *estado* quem se constituiu como um tutor na prática, tanto nos períodos de ditadura quanto na democracia:

A Verdade é que a questão indígena desde o descobrimento tem se pautado pela ideologia da assimilação e integração dos povos indígenas. El Rei em 1908 considerava que esta integração deveria ser feita mesmo pela força para reduzir os índios a alardear-se e a “gozarem dos bens permanentes de uma sociedade pacífica e doce, debaixo da justa e humanas leis que regem os meus povos.

Esta ideia de que a civilização é pacífica é doce e de que as leis são justas e humanas é recorrente na vida social brasileira desde 1500. O interesse nacional está sempre acima dos interesses dos grupos, ainda quando estes grupos são povos indígenas que vivem em uma sociedade, esta sim, pacífica e doce, humana e justa, mais diferente. O Estado, o direito e o poder não admitem o diferente e conseguem traduzir proteção a eles devida por força de lei, em arbítrio e assimilação. Sendo assim, os índios em Brasil necessitam, para garantir seus direitos originários sobre suas terras, cultura e modo de vida, de normas de direito que estabeleçam limitações não apenas aos particulares que os exploram, mais ao Estado que os destrói (Souza Filho, 1998, p.105-106).

Com o fim do regime militar, o Brasil introduziu na Constituição de 1988, pela primeira vez, um capítulo sobre os povos indígenas, abrindo as portas a sua existência constitucional, reconhecendo o direito às formas próprias de organização social e o direito originário as terras que tradicionalmente habitam:

A Constituição de 1988 revolucionou a relação entre o Estado e os povos indígenas porque reconheceu o direito de permanecerem para sempre como índios; parecia ser o fim de cinco séculos de política integracionista.

(...) Estas premissas em que se assentam as relações jurídicas para com os povos indígenas podem ser resumidas: reconhecer seus direitos originários, isto é, reconhecer que os povos têm direitos anteriores ao direito e aos Estados; reconhecer a exclusividade de seu uso sobre as terras que habitam nisto incluído o entendimento de que delas dispõem como território e não como propriedade e, por último oferecer proteção e garantia do Estado nacional para que os povos indígenas vivam segundo seus direitos originários e não sejam usurpados pelo próprio Estado, que os protege, por outros Estados e por cidadãos de qualquer Estado” (Souza Filho, 1998, p.90-91).

Para este autor, as consequências desta constituição junto com as demais constituições latino-americanas vão pautar um novo paradigma, isto é, o reconhecimento de estas sociedades como pluriculturais ainda como no caso brasileiro não seja expresso diretamente. Por outra parte, embora a legislação brasileira seja nas palavras do autor “*a mais complexa e abrangente, não necessariamente a mais*

protetora das legislações latino-americanas. (...) Nos organismos internacionais, a diplomacia brasileira é conhecida como uma das mais “duras” em relação às questões indígenas” (Souza Filho, 1998, p. 91).

Com a Constituição de 1988 sem dúvida surgem novas oportunidades, e oficialmente se dá o passo entre aspas à retirada do *estado* como agente tutelar, mais a tutela mudara de roupas e seguira sendo tutela.

6.3. Indigenismo e tutela em Brasil

Embora o indigenismo brasileiro tenha suas próprias particularidades, o Brasil também faz parte do processo de institucionalização do indigenismo como uma ideologia que se consolida na América Latina, de acordo com Bonfil Batalla (1981) a partir do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano em 1940. Para Souza Lima (1995) neste mesmo evento se consolidou todo um sistema de agências e agentes encabeçado pelo Instituto Indigenista Interamericano, que independente das universidades, fazia parte “dos poderes de Estados nacionais latino-americanos, o termo tem ganhando corpo em instituições, tornando-se efetivamente uma forma de poder historicamente específica sobre as populações nativas da América” (Souza Lima, 1995, p.14).

Souza Lima (1995), ao estudar o indigenismo no Brasil, considera os rótulos do *indigenismo e política indigenista* como inadequados dentro de seu objeto de estudo. Por esse motivo, ele faz uma interpretação alternativa onde estabelece uma distinção entre indigenismo, política indigenista e ação indigenista, definindo o indigenismo como:

O conjunto de ideias (e ideais, i.e., aquelas elevadas a qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja índio. A expressão política indigenista designaria as medidas práticas formuladas por distintos poderes estatizados, direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas. Isto exclui outros aparelhos de poder da esfera da definição, implicando em não se falar em uma política indigenista eclesiástica, nem tampouco condicionar a ideia de atos oficiais afetando populações autóctones à existência de uma racionalidade onde as ações práticas correspondem a um planejamento implícito e, sobretudo, explícito. De modo mais claro:

não há uma correspondência necessária entre os planos para os índios e as ações face a eles (Souza Lima, 1995, p.15).

Esta definição parte da tentativa por parte do autor de entender o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) como foi conhecido o Serviço Público Federal dos Índios, criado em 1910 com o nome de SPILTAN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais) em “quanto parte da administração pública no Brasil, como parte determinante da produção de sentidos generalizáveis para a heterogeneidade da vida social brasileira” (Souza Lima, 1995, p.17).

Esta providência é mais do que a transformação do órgão imperial em republicano laico, alterando a forma de relação, mais mantendo, sem embargo sua essência: aqui a política expressada na lei é a integração dos indígenas ou dito de maneira mais rude, a expectativa de acabar com as culturas indígenas para assimilá-las na cultura nacional, isto é, o sonho de transformar todos os índios em cidadãos, ou o pesadelo de acabar com a categoria “povos indígenas” (Marés de Souza Filho, 1998, p.89).

Desta maneira, o SPI se constitui como parte de uma estratégia de dominação, sendo um dos braços administrativos da formação do projeto de Nação brasileiro, onde para poder integrar e administrar o território nacional, fora chave de intervenção dos aparelhos do poder. Neste caso, de caráter militar, os que vão impor um controle centralizado na construção de uma “única comunidade política”.

Mesmo assim, para poder administrar na sua totalidade o país, se requeria da existência de um mecanismo através do qual integrar e dirigir a ação direta sobre as populações nativas. Souza Lima denomina esta forma de poder do *estado* nacional, como o *poder tutelar* a partir da abrangência nacional *cuja função há um tempo é estratégia é tática, no qual a matriz militar da guerra de conquista é sempre presente. (...) O poder tutelar inclui populações e terras numa rede nacional de vigilância e controle, a partir de um centro único de poder* (Souza Lima, 1995, p.74-75).

Alcançar a intromissão nos territórios indígenas com fins extrativistas requer de “diálogo” e negociação com estes povos, por isso surgiu o SPI, de caráter positivista, dirigido por Mariano de Silva Rondon.

O Governo Republicano, porém, imprimiu uma nova era nas relações entre índios e Estado, tendo sido nomeado para dirigir o SPI um militar humanista, que ficou conhecido como desbravador e protetor dos povos indígenas: Marechal Cândido Rondon (Marés de Souza Filho, 1998, p.89).

Não em vão, esta instituição formou-se 78 anos antes que os direitos dos povos indígenas fossem reconhecidos na Constituição de 1988. Assim, a política indigenista se entrelaçou de maneira conveniente a outras políticas prioritárias de governo, em que a FUNAI o órgão substituto do SPI, em 1967 gozava de autonomia institucional porque estava dirigida por oficiais do exército. Ou seja, o SPI se encarregou da população indígena, não obstante contrario aos objetivos pelos que foi criada, desde 1950, esta instituição caiu em crise administrativa:

Fruto de corrupção, uso indevido de terras indígenas e suas utilidades, venda de “atestados de inexistência de índios”, que possibilitava o extermínio e legitimava a usurpação das terras, tornando-se um instrumento de opressão do estado contra as populações indígenas. Em 1967, já em plena ditadura militar o SPI foi extinto, rodeado de escandalosa investigação administrativa, e em seu lugar criada a Fundação Nacional do Índio- FUNAI. (...) a política estatal deste período é militarizada e a direção da FUNAI passa a ser quase que exclusiva de militares, até a década de 80 (Souza Filho, 1998, p. 89-90).

Não é casualidade que, a tutela dos povos indígenas durante o processo de expansão econômica Brasileira, tenha sido dirigida por militares. De acordo com Santilli (2001), o interesse pela expansão econômica aumenta entre as décadas de 1970 e 1990, fase crucial em que o Brasil se encontrava num processo de “*reordenamento jurídico e institucional (no qual se incluiu necessariamente o reconhecimento das terras indígenas pelo Estado) e uma violenta arremetida do capital no campo, que teve a ver com o projeto oficial de ocupação da Amazônia e que repercute diretamente sobre as terras indígenas*” (Santilli, 2001, p.4). Sucessos que não estão desligados das políticas neoliberais.

Não obstante, esse reordenamento jurídico que faz reconhecimento aos direitos das populações indígenas na Constituição de 1988, não conseguiu sair da dimensão de tutela. Como assinala Souza Filho (1988), esta constituição dá um comando ao *Estado Brasileiro* para proteger e fazer respeitar todos os bens dos povos indígenas, sendo este o parâmetro maior que devera pautar a legislação brasileira.

Em relação à tutela parece que a determinação constitucional seja no sentido de que o seu conteúdo é público e não apenas a pessoa do tutor. A leitura do final do art.231, da constituição, que compete à União proteger e fazer respeitar todos os bens indígenas, que dispõe competir à União, proteger e fazer respeitar todos os bens indígenas, nos coloca duas perguntas: 1) foi recepcionada a tutela do estatuto do índio? 2) pode uma nova legislação omitir totalmente a tutela? (Souza Filho, 1998, p.107).

Para a primeira pergunta, segundo o autor, tudo parece indicar que a resposta é positiva, no sentido de que a partir desta determinação constitucional “*o Estado proteja os bens indígenas e esta proteção pode ser efetivada pelo caminho do regime tutelar exposto no Código Civil e regulamentado pelo Estatuto*”.

Segundo o discutido anteriormente, e citando alguns casos, o autor manifesta os abusos e a má administração dos bens e recursos do patrimônio indígena como os atos inconstitucionais, “*isto não quer dizer que não seja necessário haver uma proteção. Inclui-se nesta questão a recepção da norma do Estatuto que da administração do patrimônio indígena à FUNAP*”, embora na prática, esta norma tenha sido utilizada contra os interesses dos povos indígenas. Em resumo, e respondendo a segunda pergunta, sobre uma nova legislação: “*não é possível omitir totalmente a tutela, é preciso, porém, aprofundá-la dando o mesmo nome ou criando-lhe outro mais eficaz ou direto*” (Souza Filho, 1998, p.107-108), ou seja, ainda falta caminho.

Assim, fica claro que, no nível normativo, a tutela ainda se pratica movida pelos interesses econômicos, através das forças militares, o *Estado* vai irromper nos territórios indígenas, executando projetos de corte neoliberal, como o Projeto Calha Norte, que, segundo Alcida Ramos (1995), instaurado em 1985, foi um “*ambicioso plano de ocupação e desenvolvimento da Amazônia, produto das preocupações geopolíticas e nacionalistas do Conselho de Segurança Nacional*” (Ramos, 1995, p. 57). O projeto Calha Norte trouxe consequências nefastas em territórios de povos como os Yanomami e os Waimiri Atroari entre outros.

De acordo com Ramos (1995), embora a Constituição de 1988 trouxesse conquistas significativas para os povos indígenas, com ela *a mineração industrial em terras indígenas será permitida mediante a aprovação do Congresso Nacional e depois de ouvidas as comunidades indígenas* (Ramos, 1995, p. 68). A Constituição Federal nasce em um contexto político de um marcado contraste entre *uma sociedade que se funda e se expande a custa do genocídio dos povos indígenas e que produz ao contrario em expansão um discurso enaltecedor de prerrogativas políticas aos índios* (Santilli, 2001, p.10), como argumenta Santilli, se torna bem mais num formalismo jurídico propugnando os interesses econômicos e políticos do *Estado*.

Esses interesses têm sido feitos mediante diferentes fases de sobre-exploração. Primeiro, a partir da escravidão até chegar as formas atuais de exploração econômica, onde a mão de obra e a produção agrícola são pouco remuneradas e nada rentáveis para estas populações. Este processo, que foi justificado a partir da ideia da superioridade

racial, denominado por Aníbal Quijano (2005) como colonialidade do poder, é o *modus operandi* do capitalismo, que continua vigente através das relações assimétricas de poder e redistribuição econômica. Como se observou no item da raiz tutelar, esta justificação surge a partir da conquista e colonização, onde a partir de um equívoco e as discussões sobre a natureza dos nativos vai-se forjar a imagem do *indígena* e encontrar o pretexto para tomar posse de suas terras.

Neste contexto, o indigenismo do *estado* brasileiro surge numa fase tutelar e integracionista, caracterizada por sua essência protecionista, reduzindo aos povos nativos em áreas de reserva e tentando integra-los ao projeto Nação, mas este tipo de ação não nasce do altruísmo e da “conservação” do indígena, ao contrário: *O “índio” como efeito do poder colonialista é o que resta integrar (leia-se, incorporar, desenvolver, salvar, redimir etc.) porque tudo que havia antes dele foi desintegrado e relegado ao passado sob o peso do Estado nacional enquanto projeto homogeneizante* (Teófilo da Silva, 2012, p.6) o *estado* buscará “reconhecer sua diferença” para inseri-los no “desenvolvimento nacional” na lógica capitalista, para continuar gozando do controle e usufruto de seus territórios.

6.4. A tríada ideológica⁸⁵

La tragedia que vivimos los pueblos indígenas lo generan los mismos paradigmas, actores y estrategias, como los hermanos y hermanas mapuches, en Colombia también somos víctimas de multinacionales y transnacionales de todo orden que actúan con las mismas estrategias para implementar y defender sus emporios. Animo hermanos Mapuches, igual que ustedes acá en Colombia también resistimos contra el poder invasor. Es legado que nos dejaron los Ancestros, la razón de nuestras vidas está en la madre tierra (Mensaje de Feliciano Valencia, líder del pueblo Nasa de Colombia, al pueblo Mapuche de Chile).

Ao falar de indigenismo, é necessário falar de multiculturalismo, mas também de neoliberalismo, pois esta tríada ideológica está entrelaçada dentro da política econômica mundial, na qual estão envolvidos os países latino-americanos, já que os grandes poderes econômicos que governam o poder tem uma influencia direta na elaboração de políticas em geral, ainda mais quando se trata da questão indígena, pois

⁸⁵ Estas reflexões são fruto dos debates na disciplina: “Tópicos Especiais em Políticas Públicas nas Américas I: Indigenismo e políticas indigenistas em perspectiva comparada” Orientada pelo Professor Dr. Cristhian Teófilo da Silva, CEPPAC-UNB, 2015.

grande parte destes povos se encontram assentados geograficamente em lugares ricos em recursos naturais e minerais, o maior foco de interesse macroeconômico.

Estas políticas continentais nos diferentes países têm um mesmo fim por parte do *estado*: reproduzir o modelo capitalista, reduzindo e reagrupando as populações indígenas em áreas de reserva para limitar seu território e ter controle sobre estas populações e concedendo licenças a empresas privadas para explorar estes territórios por cima dos direitos e sem consulta dos indígenas. Assim, nos primeiros séculos houve uma intervenção nos territórios indígenas de maneira abertamente violenta; no último século de maneira encoberta vestido de caráter assimilador, mas procurando de igual maneira a eliminação do nativo e sua inclusão no projeto de Nação, e finalmente desde há pouco mais de duas décadas, camuflado com o traje multiculturalista, onde é aceita a diferença cultural, mais ainda desde o palco da superioridade e os interesses privados estais que estão por cima da autonomia indígena.

O tratamento multiculturalista feito às populações indígenas nas últimas décadas coincide com a difusão das políticas neoliberais que começam a serem implementadas nos países capitalistas dominantes:

A finales de los setenta (79 con Thatcher en Inglaterra y 80 con Reagan en EE.UU). Luego, una primera expansión a la Europa continental, a América Latina y a Oceanía a lo largo de la década de los 80. Los inicios de los 90, finalmente, señalan tanto su consolidación como su expansión hacia el oriente y su profundizada América Latina (Espeche 2003, citando Anderson 1999).

Segundo Perry Anderson (2003), o neoliberalismo surgiu como alternativa à crise do capitalismo na década de 1970, cuja origem foi atribuída ao fortalecimento dos sindicatos e aos movimentos sociais em torno à pressão gerada pelos mesmos frentes ao *estado* na procura de um maior investimento social, por isto, procurou-se desarticular o poder dos sindicatos, tentando obter o controle da estabilidade monetária como meta governamental:

Para eso era necesaria una disciplina presupuestaria, con la contención de gasto social y la restauración de una tasa “natural de desempleo”, o sea, la creación de un ejército industrial de reserva para quebrar a los sindicatos. Además, eran imprescindibles reformas fiscales para incentivar a los agentes económicos. En otras palabras, esto significaba reducciones de impuestos sobre las ganancias más altas y sobre las rentas. De esta forma, una nueva y saludable desigualdad volvería a dinamizar las economías avanzadas, entonces afectadas por la estagflación, resultado directo de los legados combinados de Keynes y Beveridge, o sea, la intervención anticíclica y la redistribución social, las cuales habían deformado tan desastrosamente el curso normal de la acumulación y el libre mercado. El crecimiento

retornaría cuando la estabilidad monetaria y los incentivos esenciales hubiesen sido restituidos (Perry, 2003).

Estas medidas aplicadas em primeira instancia pelos governos de direita, foram difundidas de tal maneira que permearam inclusive nos governos que se autoproclamavam de esquerda, chegando a constituir-se como a ideologia hegemónica “*toda vez que la apertura del comercio, la liberación del mercado, la privatización, la descentralización y la reducción del estado se han convertido en los principios rectores de la política económica de la mayor parte de los gobiernos del mundo*” (Samour, 2016).

Esta ideologia no Brasil, assim como no resto de América latina foi implementada na década de 1990, época em que surgem as reformas constitucionais nos países como, por exemplo, Equador, Venezuela, Colômbia e México dando passo ao reconhecimento do pluriétnico e multicultural. Aquela década, não muito distante do tempo presente se caracterizou como expressa Gros (2004) por ser um

período de transición democrático” caracterizado por el colapso de regímenes autoritarios, en coyuntura con el *ámbito económico* con la adopción de un modelo neoliberal (revaluación del papel del Estado y de sus funciones frente al imperio de un mercado desocializado y transnacionalizado), en el *plano político* la aceptación de la democracia representativa (competencia política mediante elecciones honestas); en lo cultural la afirmación de movimientos de identidad étnica, opuestos al proceso de homogenización cultural y cuestionando los procesos sobre los cuales se construyó la nación en el subcontinente, sumado a ello el auge de la globalización (Gros, 2004, p. 205-206).

Neste cenário vão emergir as reformas constitucionais, as quais como afirma o autor, abrem a porta ao “*reconocimiento jurídico constitucional de las tierras ocupadas por pueblos indígenas en regiones donde no existía el reconocimiento de su territorialidad*” (Gros, 2004, p. 215).

Embora o Brasil não tenha reconhecido diretamente a composição multiétnica no texto constitucional, ao fazer sua interpretação como um todo de atitudes e ações depois do mesmo, mostra uma tendência à aceitação do reconhecimento da diversidade étnica. De acordo com Cletus (2003), existe uma serie de indícios na Constituição Federal Brasileira que apontam ao multiculturalismo de maneira implícita em onde o *estado* se compromete a:

incentivar la difusión de las manifestaciones culturales (art 215) Esta garantía implica una concepción plural de las fuentes de cultura nacional El Estado protege específicamente a “las culturas populares, indígenas y afrobrasileñas” (art. 215, 1º). En el artículo 210, 2º sobre la enseñanza primaria implica la garantía para las comunidades

indígenas de una educación en sus lenguas maternas y con métodos propios. Por otro lado, la fijación de fechas conmemorativas de las minorías étnicas también es signo de un discurso estatal multicultural, ya que implica la inclusión de su historia y cultura en la simbología nacional (art. 215, 2º). Y finalmente, encontramos en el artículo 231 el reconocimiento de la “organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones” de los indios. Esta consideración también garantiza a las etnias brasileñas el ejercicio de su derecho cultural (Cletus, 2003, p. 193, 194).

Esta aceitação também é visível em sua aderência aos tratados internacionais, como a ratificação da Convenção 169 da OIT e a declaração dos povos indígenas da ONU em 2007. A Constituição de 1988 reconhece a organização social dos povos indígenas com todas as normas que isto implica, por tanto de maneira tácita, está reconhecendo o pluralismo jurídico. Assim, pode ser dito que Brasil se suma aos países que se declararam pluriétnicos y multiculturais, reconhecendo concretamente o direito à diversidade cultural y étnica.

O reconhecimento do multiculturalismo não é mais que uma forma camuflada de colonialismo ao manter a antíteses de supremacia versus subordinação, de acordo com Žižek (2003):

el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un: ‘racismo con distancia’ ‘respeta’ la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad ‘auténtica’ cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores *particulares* de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad*, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (Žižek, 2003).

Através de uma suposta inclusão e reconhecimento da diversidade étnica e cultural dada pelo multiculturalismo, o *estado* se mostra benévolo e generoso frente aos povos indígenas, ao “reconhecer”, “respeitar” e “proteger” os direitos sociais, económicos y culturais, como sinala Gros (2004) em especial os relativos ás terras comunitárias, assim como autonomia para a administração e aplicação de normas próprias para a resolução de conflitos, todo isto com uma pequena condição: “*Siempre y cuando no sean contrarios a la constitución*”. Neste sentido como argumenta o autor, de qual autonomia se está falando?

Ao fazer um reconhecimento da diferença, o *estado* insere as comunidades na lógica capitalista, conseguindo introduzir-se nos espaços onde antes não podia. O modo como tem sido abordado este tratamento, deve observar-se nas dinâmicas próprias de cada país.

Não é casualidade, que a crise do capitalismo na década de 1970, coincida com o auge dos movimentos sociais e políticos, entre eles o movimento indígena, e que o direito internacional deu o passo ao reconhecimento de seus direitos começando pela convenção 169 da OIT (1989), a declaração de Rio Sobre Médio Ambiente e Desenvolvimento (1992), a Convenção Sobre Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Unesco, 2005) e a Declaração de Nações Unidas Sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007).

Os direitos indígenas foram reconhecidos dentro do marco internacional como parte da saída à crise capitalista, assim, para incluí-los dentro do sistema, tinha que ter um reconhecimento constitucional, o qual foi feito a partir do multiculturalismo. Mesmo assim, a atuação indígena ficou condicionada de uma ou outra forma em cada legislação. Por tal motivo, incorporar o reconhecimento da diversidade étnica, foi um engenhoso modo de tentar acalmar a onda crescente do fortalecimento político indígena e assim manter o padrão do poder colonial.

As políticas neoliberais são detonantes das relações assimétricas econômicas e raciais, que a sua vez mantêm o padrão do poder colonial, só que a partir da descentralização e o reconhecimento da diversidade étnico-racial, ficam camufladas baixo um rosto democrático:

una democracia más efectiva y participativa (...) puede ser considerada como una nueva política de Estado orientada a la introducción, a nivel local (y eventualmente regional), de una forma de gobierno indirecto dando la ilusión de compartir el poder, lo cual permitiría al Estado concentrarse sobre su nuevo proyecto "macro" de desarrollo, caracterizado particularmente por ser excluyente (...) Sería una manera de resolver la contradicción existente entre un doble proceso de inclusión política -como resultado de la transición política y de exclusión económica -como producto de la apertura neoliberal (Gros, 2004, p. 219).

Por um lado, exista uma inclusão política, por outro, existe também uma exclusão econômica, étnica e racial. A suposta inclusão da diversidade e diferença, segundo Walsh (2010), “implica posicionar-se contra processo de colonização e dominação”, ela afirma que a democracia racial no Brasil é um mito em quanto não exista este posicionamento por parte das diferentes instituições da sociedade,

particularmente a instituição jurídica, porque mesmo que neste campo existam avanços nos últimos anos, é necessário examinar os limites reais, pois além do reconhecimento da *interculturalidade crítica*⁸⁶ como projeto político, tem que confrontar e transformar as relações de poder e as estruturas e instituições que as mantêm e que naturalizam as assimetrias e desigualdades sociais.

Estas assimetrias, ou poder colonial, segundo Teófilo da Silva (2015), que faz uma análise sobre as abordagens de Wolf (1982), as noções de *colonialismo interno* de Pablo González Casanova (1963) e *colonialidade do poder* de Aníbal Quijano, se reproduzem e perpetuam a partir da exploração econômica racial e etnicamente segmentada, onde as populações indígenas, negras e toda classe trabalhadora rural e urbana são submetidas a uma sobre-exploração do trabalho e de seus territórios por parte das classes dominantes e as metrópoles, gerando riqueza na economia capitalista mundial e pobreza nas áreas rurais ou periféricas, o que produz protestos populares no campo, ante os quais o *estado* e os aparatos judiciais são:

Instados a recrudescer leis e penas para reprimir a “violência” e a “desordem” de grupos tidos como “não civilizados”, “bárbaros”, “atrasados” ou “marginais”. Neste momento, ideias, valores e representações de classe são acionadas em defesa da integridade nacional contra as ameaças da fragmentação decorrente dos segmentos subalternos, étnica e racialmente segmentados como cidadãos de segunda classe. Com o uso legitimado da violência estatal as revoltas, manifestações, protestos são reprimidos e debelados e o status quo de superexploração da força de trabalho e expropriação de recursos e territórios é mantido (Teófilo da Silva, 2015, p. 179).

Assim, as políticas neoliberais usaram o discurso do reconhecimento da diversidade étnica como uma nova forma de integrar estas populações a participar não só da produção, mas também, do consumo de bens de mercado; estas políticas multiculturais ou, em termos da jurisdição brasileira: democráticas e pluralistas não são uma garantia para o cumprimento dos direitos dos grupos étnicos diferenciados. Quebrar com essas desigualdades é o maior desafio dos diferentes movimentos sociais.

⁸⁶ A noção da “*interculturalidade crítica*” vai além do reconhecimento da diversidade:

Con esta perspectiva, no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-colonial-racial. Es decir, de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. Desde esta posición, la interculturalidad se entiende como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad-, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas. (Walsh, 2010, p.4)

6.5. A tutela viva

De acordo com Baniwa (2012), o indigenismo brasileiro atravessou três períodos, o primeiro que ele denomina “Indigenismo Governamental tutelar” durou quase um século desde a conformação do SPI e sua reformulação como FUNAI. O segundo período, que começa na década de 1970, com o denominado “indigenismo não governamental”, no qual surgem instituições por fora do *estado* que vão contribuir ao fortalecimento do movimento indígena. E o terceiro período, chamado “indigenismo Governamental contemporâneo”, onde o movimento indígena tem uma participação maior nos diferentes órgãos estatais, já não é a Funai *o órgão tutelar e absoluto da política indigenista, e o protagonismo é cada vez maior dos povos indígenas e o reconhecimento de sua diversidade cultural e organização política* (Baniwa, 2012, p. 209).

De acordo com Baniwa, a FUNAI já não é mais órgão absoluto, mas ainda dirige os principais processos de ordem estatal sobre a questão indígena. A mesma FUNAI (2015) afirma que, a partir da Constituição de 1988, a política indigenista rejeita as ideias tutelares e os objetivos integracionistas como resultado de vários processos de resistências e lutas de povos indígenas em sua relação com o *estado* Brasileiro, exigindo respeito aos direitos individuais e coletivos, e propendendo pela superação das práticas e valores coloniais que levem a uma verdadeira autonomia.

Essa pretensão ainda não é uma realidade, por um lado porque é o mesmo *Estado* quem impede que assim seja, por outro lado, as tarefas tutelares que ainda conserva a FUNAI como, por exemplo, os processos burocráticos pelos que têm que passar quase todas⁸⁷ as pessoas que precisam entrar em terras indígenas.

Como estrangeira, tive que fazer muitos tramites, toda uma “traumatologia” excessiva, e precisamente conhecendo que em outros países os povos são autônomos para decidir quem entra e quem sai de seus territórios, sem que exista uma permissão de algum órgão estatal com esse fim. O que mostra esse caráter tutelar, que a meu ver não deveria existir, já que, como sucede em ausência da tutela, por exemplo, quando têm pessoas não gratas numa comunidade, ela mesma se encarrega de afastá-las.

Entende-se que todas essas medidas são para proteger as populações indígenas, mesmo assim, elas não garantem a não existência de uma intromissão de sujeitos

⁸⁷ Essa rigorosidade só é exigida para os pesquisadores e os funcionários, não existe o mesmo controle para os madeireiros, fazendeiros, garimpeiros e qualquer destes agentes que estão causando estragos nas diferentes terras indígenas (TI).

indesejáveis que possam provocar estragos nas comunidades (como ainda será observado aqui). E sendo assim, os processos poderiam ser mais simples, ou seja, tanta burocracia parece evidenciar uma necessidade de mostrar que eles têm a *custodia* indígena e que sem sua autorização, a gente não consegue adentrar aos territórios indígenas, isto é: as terras da União.

Chega-se a outro ponto que evidencia a vigência da tutela no Brasil: a questão fundiária, as terras indígenas têm que passar por um processo demarcatório onde são reconhecidas formalmente como territórios indígenas, mas, as terras são propriedade da União, isto é, o *Estado* é o dono e os indígenas são usufrutuários. Assim como anteriormente, somado às demandas dos dias de hoje, ainda existem muitos territórios indígenas sem demarcação (processo este que com o governo atual promete ofuscar) mostra que, em matéria fundiária, ainda falta um caminho longo para que estes povos possam adquirir, de maneira plena, um direito territorial.

Em matéria de proteção, não serve de muito que as terras sejam da União, simplesmente porque não existe dita proteção, pelo menos não efetiva. Hoje, as problemáticas causadas por agentes externos como assinala a mesma FUNAI (2015); entre elas as *pressões de monocultivos, atividades ilícitas, ilegais, sobre essas áreas, das indústrias extrativistas*. Sobretudo as indústrias extrativas, o agronegócio, a mineração e o desmatamento, somado aos conflitos interétnicos derivados destas intervenções, se constituem no principal violador dos direitos territoriais que estão contemplados na legislação vigente, mas que na prática não estão sendo garantidos.

Como mencionado anteriormente, não é de graça; o que está em jogo para o *Estado*, em torno dos territórios e à governança indígena, é o capital econômico global, que em grande parte, vive da exploração indiscriminada nestes territórios. Não é em vão que exista a tríade ideológica, que incide no fornecimento de políticas que bloqueiam o desenvolvimento de uma verdadeira autonomia, onde estas populações possam de verdade fazer um uso livre de seus territórios, sendo eles os administradores dos seus próprios recursos, decidindo por si mesmos quem entra e quem sai deles e não como acontece na atualidade, vivo reflexo da tutela ainda latente.

CAPÍTULO 7.

O PENSAMENTO POLÍTICO KA'APOR FRENTE ÀS RELAÇÕES INTERÉTNICAS, O INDIGENISMO TUTELAR E A PESQUISA TUTELAR

Os outros também, (as lideranças) quem faz muito viagem na cidade para resolver nosso problema, para nós não é só resolver isso, e como geral né, se aqui, se lá no Ximborendá, se em Gurupiuna não estão pensando em nada, ne cobrar educação, não cobrar saúde, não cobrar território que esta invadido, aí nós que vamos para conversar com eles no Ximborendá, _olha, aqui está acontecendo isso, aqui está sendo roubada nossa madeira e vocês não estão ne olhando! Serão que tem algumas pessoas envolvidas no meio? Aí é que eles vão ver, pode ser, para isso e que nós estamos aqui.
Valdemar Ka'apor. Entrevista, 2016.

7.1. Política interétnica

Considero a política indígena como uma forma de organização comunitária, orientada pelo pensamento filosófico próprio de cada povo. A partir disso, estabelecem-se os parâmetros sobre o que se deve ou não fazer, instaurando normas que marcam os limites e guiam a tomada de decisões que sempre são consertadas para resolver e lidar com as problemáticas existentes e assim, estabelecer o equilíbrio e o bem-estar de todos os membros do grupo. Sendo assim, é uma dimensão que abrange a esfera sociocultural, cosmológica, econômica e qualquer outra que afete a vida coletiva.

Lembrando as abordagens de Clastres (1978), a diferença da política indígena da política de outras sociedades, é que a nível interno, as sociedades indígenas são frequentemente pensadas como carecentes de *estado*, ou seja, de um órgão de poder separado da sociedade. No entanto sua perspectiva nos ensina que, a esfera política é indivisível da esfera social nessas sociedades. Tendo uma dinâmica interna comunitária, os representantes políticos são os porta-vozes de um todo, que saem a estabelecer redes fora da comunidade. Nesse sentido faço uma diferenciação entre política indígena e política interétnica.

Assim, a *jumaí* Ka'apor além de manter a unidade do grupo, procura uma melhor qualidade de vida ou "*bem viver*" que implica por uma parte, ações e estratégias dentro do território e nas áreas de fronteira para preservar a floresta o qual garante

alimentação, moradia, continuidade das práticas culturais, a língua e o pensamento cosmológico. Por outro lado, a *jumaí* deve criar estratégias e vínculos institucionais fora do território para garantir a obtenção de recursos econômicos para resolver necessidades comunitárias, e melhorar serviços como saúde e educação, que hoje para eles é uma necessidade fundamental.

Manter a floresta em pé também requer orçamento, por exemplo, quando surge uma missão para fazer uma trilha e assim, marcar a fronteira para detectar madeireiros e se proteger da exploração, precisa-se de vários homens e dias de trabalho, isso implica obter um recurso para comprar comida para a equipe porque nessas áreas praticamente não tem caça. Na última missão feita em setembro de 2016 na área de fronteira de Turizinho até Xie, a FUNAI deu os recursos.

Por isso, a filosofia política indígena ou política interna, semelhante à política ocidental, precisa estabelecer vínculos externos para obter uma estabilidade econômica que supere as necessidades internas. Justo isso é a política interétnica, as redes ou relacionamentos estratégicos que um movimento político cria a fim de obter benefícios econômicos, produtivos ou a união de força para poder contra restar um problema que não é possível acabar sem ajuda. No caso Ka'apor a tentativa contínua de invasão do território e a exploração madeireira que atentam contra a floresta e seus moradores.

Os Ka'apor sabem muito bem que os vínculos institucionais e com as diferentes organizações são importantes para seus diferentes interesses e necessidades. A continuação se aborda de maneira rápida a relação com as principais instituições e vínculos para assim ter um panorama da política interétnica e fazer uma análise posterior.

7.2. As relações interétnicas

7.2.1. FUNAI

Porque a Funai ela é para ajudar mesmo os povos, porque se não tiver os povos não ia existir a Funai também. A causa do povo é que Funai existe, por isso é que ela tem que ajudar também (Teté Ka'apor, entrevista 2016).

Como ficou claro na terceira parte deste escrito, a Funai é o órgão do *estado* através do qual se brinda assistência e acompanhamento a todos os processos e intervenções com os povos indígenas brasileiros, supervisionando e dando autorização as

distintas instituições governamentais ou não, no caso que estas intervenções impliquem contato ou visitas nas terras indígenas.

Não é demais dizer que os processos de autorização da Funai são excessivamente burocráticos. Os trâmites que vinculam outras instâncias, como o CONEP, implicam na elaboração de numerosas cartas e documentos, muitos deles sem especificar nos editais (os quais a sua vez não são claros), ou seja, quando se pensa estar dentro dos tramites legais, no último momento sempre estará faltado alguma coisa, ainda mais quando levamos em consideração a questão do tempo. Nesse sentido, a autorização pode levar até dois anos para que seja obtida. Isso não acontece somente com os pesquisadores, também com as instituições que pretendem executar projetos nas T.I. A causa disso é toda uma odisséia para poder trabalhar com povos indígenas no Brasil, implica aprender a ser muito paciente.

É inegável o apoio que prestou esta instituição no momento crítico do conflito. Segundo Valdemir Ka'apor, o papel de Chico Puxiguara, o chefe do posto da Funai há vinte anos, foi importante para a expulsão dos invasores na época. Ainda hoje, o acompanhamento é importante, embora os Ka'apor, uns anos atrás, tiveram a tentativa de afastar-se da Funai, instados pelo pesquisador tutelar, depois de estar perto de uma grande tragédia e observar os perigos que isso implicaria, voltaram a trabalhar na luta por evitar o desmatamento, avisando e consultando sobre cada passo por percorrer.

Assim, quando os Ka'apor observam uma invasão de madeireiros na sua terra, o primeiro passo é informar a Funai para que informe e solicite a Polícia Federal para intervir e afastar aos extrativistas ilegais. Esse procedimento garante a proteção dos Ka'apor, pois como falou a Funai, depois da reunião do acontecido em Turizinho: se os Ka'apor atuam sozinhos, ela não pode garantir sua seguridade. Isso certo tem sentido, porque os madeireiros são pessoas que possuem armas de fogo e as colônias de madeireiros são numerosas frente a cada aldeia que está dispersa. Assim, frente a um ataque, os Ka'apor não teriam como sair ilesos. Por outra parte, os madeireiros tem medo da Polícia Federal, e nesse sentido, não mexem indiscriminadamente na T.I Alto Turiaçú.

O problema é a lentidão burocrática, os madeireiros são como os porcos do mato, entram e saem por onde olham que não vão ser descobertos. Assim, enquanto os Ka'apor percebem que uma área está sendo desmatada, quando avisam a Funai, e esta à Polícia, e as duas chegam, os madeireiros já estão longe. Por isso, os Ka'apor tem claridade que não podem depender por completo deste procedimento:

Não pode desistir de lutar pela floresta, tem que lutar para que ela nunca acabe. Não pode deixar por conta da Funai porque do contrário desaparece, como aconteceu em Turizinho, ela aparece só em certos momentos, ela demora em entrar enquanto sucedem muitas coisas, por isso, nós mesmos temos que defender (Teté Ka'apor, entrevista 2016).

Porém, para eles é muito importante a presença da Funai, não somente pelo acompanhamento do combate ao desmatamento, através desta instituição, o *estado* registra as famílias para executar os programas de repasse de renda como bolsa família, salário de maternidade e de aposentadoria para os idosos. Esses auxílios, por ser praticamente a única fonte de ingressos de grande parte das famílias Ka'apor, são muito valorados.

Através da Funai, a Associação estava (não sei se ainda está) recebendo um pequeno recurso da Companhia Vale Do Rio Doce, que não está operando diretamente no Território Ka'apor, mas sim na terra de seus vizinhos, os Guajá. Precisamente por causar danos em terra próxima, a Funai pediu para a Vale uma colaboração, uma espécie de reparação dos estragos feitos a seus vizinhos.

Funai faz ponte dela né, a Funai, recursos da Funai, a Vale, recurso da Vale quem recebe e a associação nossa, o seja esse aí é com a comunidade, a Funai compra parte dela, só alimentação e a comunidade compra só combustível e assim, a então a Vale dá o dinheiro para que vocês comprem combustível... isso e para que acontece alternância, estudo aqui no centro de informação e estudo aqui no Ximborendá, no Zé Gurupi, assim, e aí paga as pessoas que vão cozinhar lá, os cozinheiros ganham um salário neste tempo de 700 reais, a Funai que dá também ou se não associação também que dá, assim que foi nesse daí, hoje parou um pouco porque nós estamos aqui passou, acabou diretoria, mandaram a outro né, e nós estamos passando agora por outro geral, outro geral está assumindo agora (Valdemar Ka'apor, entrevista 2016).

Estes pequenos recursos, são destinados pelos Ka'apor para comprar combustível que se necessita todos os dias para ligar o motor da água e também para a escola, para comprar o lanche e pagar os cozinheiros, ou como foi mencionado, para as excursões feitas para fazer trilhas de demarcação da fronteira. A trajetória histórica, o respaldo estatal, o apoio econômico e o acompanhamento nos diferentes processos e problemáticas faz que os Ka'apor falem que esta instituição é como sua mãe. Ao respeito o pensamento do papajá Karairano:

A gente foi para Terra Livre em 2013, foi 1800 indígenas Brasil inteiro, a gente entrou no Congresso Nacional, tinha muita chuva, é uma situação complicada a gente pega pimenta na cara, os parentes que não entendem isso falam besteira, querendo brigar aqui na aldeia e não sabendo que é o que está acontecendo lá fora, o governo quer

acabar, primeiro quer acabar com a Funai, deputado está 24 horas brigando lá para que Funai acabe, porque acabar Funai o índio vai ficar para quem, os municípios, os estados, ai vai ser pior para nós, porque não vai ter um órgão representando nós, hoje Funai ela está ruim, mais ela está representando população indígena geral de Brasil e qualquer coisa Funai está para defender nós, e se a maioria dos deputados votar para que eliminem a Funai do índio, a gente vai ficar muito complicado, muito ruim, a situação em vez de melhorar vai empiorar então a gente vai ter que ter mais cuidado com a floresta porque a preocupação dos madeireiros.... das pessoas lá fora não é ne outra coisa estão com o olho na floresta, a preocupação é a floresta que tem mais riqueza aqui em nosso território tem madeira, ouro, varias coisas que tem ai. Por isso é que nós a população indígena tem que estar todo organizado para ficar firme, o madeireiro vai chegar, ninguém vai aceitar esse tipo de coisas (Entrevista 2016).

7.2.2. SESAI

O serviço prestado pela Secretaria Especial da Saúde Indígena SESAI para as aldeias de Xie e Paraku'y, é bom, a atenção na aldeia é permanente, cuidando em especial das crianças e os idosos. O posto local, que fica em Xie e que conta com uma infraestrutura boa tanto para a atenção como para a moradia do pessoal geralmente uma enfermeira permanente e a visita ocasional do médico e os pesquisadores ocasionais. A atenção especializada é em Paragominas (PA), para casos sem complicações, do contrário, os doentes devem ser remetidos à SESAI de Belém (PA), que presta um serviço completo. Esta fortuna não é para todos os Ka'apor, segundo os moradores de outras aldeias, como Turizinho. As aldeias que tem o serviço no estado de Maranhão não contam com a mesma qualidade de serviço.

Embora, segundo o testemunho das enfermeiras, ainda falta equipamento e medicamentos, o programa de médicos cubanos vigente nas aldeias indígenas de Brasil tem favorecido as populações indígenas, porque, além de um bom controle, eles mantêm uma relação de confiança e amizade com seus pacientes. No caso Ka'apor, este programa é a única presença visível do *Estado* de maneira permanente nas aldeias, prestando no só um bom serviço de saúde, pois os veículos da SESAI são praticamente⁸⁸ o único meio de transporte de aldeias como Xie e Paraku'y que ficam a

⁸⁸O único carro disponível para as aldeias mencionadas é dirigido por Valdemar quem transporta as pessoas quando ele tem que sair a fazer gestão o no caso de haver alguma urgência. Na ultima visita que fiz na aldeia, consegui sair e entrar no carro da SESAI porque o carro de Valdemar estava quebrado. Valdemar tinha que aproveitar o carro da SESAI ou do IBAMA para poder sair da aldeia. Ele não tinha dinheiro para consertar o carro, assim que teve que aproveitar a visita de uns vereadores que estavam procurando votos, para conseguir com eles o dinheiro para isso.

cinco horas em carro da cidade mais próxima que é Paragominas; obviamente o carro não está disponível em qualquer momento nem presta o serviço de transporte público, só quando se apresenta alguma urgência de saúde, tendo a prioridade de transporte os doentes, feridos e grávidas e dependendo das vagas livres, fica a disposição de quem precise.

Por outro lado, como foi falado no primeiro capítulo, as aldeias não têm energia e a metade do ano os Igarapés estão secos, pelo que se faz necessário levar a água em cada casa, para isso os Ka'apor usam um motor de óleo, precisando grandes quantidades para ligar o motor três vezes no dia, pela manhã a meio dia e as seis da tarde, pois o calor é intenso. A SESAI cada mês traz 50 litros de gasolina, com o qual garante-se que o motor possa ser ligado, no entanto, no caso de que o motor se encontre em boas condições⁸⁹.

Os Ka'apor pertencem ao Distrito Sanitário Especial Indígena Dsei Guamá-Tocantins, que é a unidade responsável pela saúde indígena na região entre o leste de Pará e Maranhão. A esta unidade também pertencem indígenas: Amanayé, Anambé, Assurini, Atikum, Gavião, Guajajara, Guarani, Karajá Kaxuyana, Kayapó, Mbya, Munuduruku, Parakanã, Tembé, Timbira, Tiryó, Suruí, Xikrin, Zo'ê e WaiWai.

Embora a Secretaria de Saúde Indígena tenha designado um funcionário como chefe da Dsei Guamá-Tocantins, os povos indígenas opuseram-se impedindo que assumi-se o cargo e pedindo a troca por um indígena. Entre os meses de novembro a dezembro de 2016, diferentes lideranças indígenas ocuparam pacificamente a sede da Dsei em Icoaraci-Belém ficando 55 dias para protestar pela ineficiência do serviço, a falta de remédios, entre outras várias carências. Antes da ocupação ao respeito Karairano falou para mim:

A SESAI de Belém- Guamá, eles são que tem que conseguir as coisas para nós, mais hoje a SESAI está desmelhorando, por isso que a gente tende, e a gente vai ir em setembro a Belém, para que melhora esse negócio de manutenção do motor, porque nós estamos tirando de nosso bolso, igual você, você ajudou com 200, fomos para prefeitura que ajudou com 1800, e SESAI não está preocupada com isso, disse que não tem recurso e recurso tem... eles têm que bancar com manutenção do motor, educação, combustível, e não está tendo isso para gente, combustível está dando pouco.

⁸⁹Quando cheguei a Xié, tinham três meses sem água porque o motor estava estragado, eu me encontrei com Karairano em Paragominas porque ele estava fazendo consertar o motor e levava ele de volta para aldeia.

Além das reclamações de Karairano, a iniciativa da ocupação foi dos Tembé, para solicitar um coordenador indígena, com este fim, algumas lideranças viajaram para Brasília, entre eles Karairano para falar ao Ministério da saúde prometendo em março de 2017 assumir o cargo Jorge Tembé.

Segundo uma enfermeira da SESAI, os Kayapó e outros povos, não estão de acordo que seja um indígena quem assuma o cargo, porque vai privilegiar seu povo, deixando os demais na mesma situação ou pior. Isso só poderá ser visto com o tempo, mas por alguma razão importante, os Ka'apor apoiaram os Tembé, este apoio seguramente dará benefícios.

7.2.3. IBAMA

Existe uma relação estreita com o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente IBAMA, obviamente por tratar-se de uma T.I, mas nos últimos anos a causa dos incêndios florestais. No ano 2015, houve uma série de incêndios na T.I Alto Turiaçú, concretamente no território Ka'apor, o fogo expandiu-se ao redor das aldeias de Xie, Ximborendá e Gurupiuna. Segundo Valdemar, mais de cem hectares foram queimados. De acordo com dados de Prevfogo do Ibama As T.I s Altos Turiaçú, Awa e Caru, onde moram os Ka'apor, Guajajara e Awa Guajá (de recente contato), perderam respectivamente 75 mil hectares (14,1%), 67 mil hectares (57,5%) e 11 mil hectares (6,3%)⁹⁰,

Então esse daí é o que nós estamos fazendo hoje, porque o nosso coração da mata, e vamos dizer que é esse aqui, porque ao redor queimo, porque a área é toda aqui é 535 hectares, se queimo cento e poucas hectares e ai só tem 400 que não estão afetadas (Valdemar Ka'apor, entrevista 2016).

Por essa razão, o Ibama organizou uma guardiã florestal nas áreas que são mais vulneráveis. Cada equipe está composta por indígenas Awa Guajá, Guajajara e Ka'apor trabalhando cada um na sua respectiva área. Para o desenvolvimento do trabalho cada

⁹⁰<http://boletimisolados.trabalhoindigenista.org.br/2016/03/23/estado-de-alerta-enormes-incendios-en-brasil-amenazan-indigenas-y-aislados-2/>

grupo tem seu carro com equipamentos para apagar o fogo. Os incêndios prejudicaram muito a floresta⁹¹:

_Onde foi a queima? A Queima foi aqui no Gurupiuna, aqui no centro de informação, (olhando o mapa) esse aqui queimo dez quilômetros, desde Ximborendá _O seja tudo isso assim a redonda do território... Queimo um pouquinho né, mais queimo só por esse lado aqui... _muito né! Então aí morreu muito veado, morreu jabuti que não corre, tatú, paca, jabuti morreram muito aqui, então acabou com todo esse aqui, -Ficou só o coração da mata. Uhm ficou só o coraçãozinho ai, _tem que cuidar né, sim e por isso que nós estamos terminando de falar, por isso temos os brigadistas, nós também estamos fazendo esse aqui um pouquinho (Valdemar Ka'apor, entrevista 2016).

No mês de agosto de 2016 estando em Xie, aconteceu uma reunião destas três equipes para organizar o trabalho. Valdemar foi contratado como condutor do veículo e Piranga, seu cunhado, como coordenador da equipe Ka'apor. Por esse motivo, a reunião fora na casa de Valdemar, eles falaram sobre as estratégias para cobrir cada área e depois houve assado de porcão e macaco e uma demonstração de dança e cantos Ka'apor.

Este projeto é uma boa iniciativa para diminuir o fogo dos incêndios causados na época de verão, e melhor ainda que vinculasse diretamente os indígenas porque são eles que moram e conhecem suas terras e podem fazer um controle efetivo.

7.2.4. Museu Paraense Emílio Goeldi⁹², MPEG

O MPEG é a instituição mais antiga de pesquisa na Amazônia, comemorado seu aniversário de 150 anos em 2016. Suas atividades estão distribuídas entre a pesquisa, a comunicação científica e a formação de recursos humanos. O MPEG tem varias linhas de pesquisa organizadas em quatro coordenações: Ciências da terra e ecologia, Botânica, Zoologia e ciências Humanas (antropologia, arqueologia e linguística Indígena). O museu tem a coleção etnográfica mais importante da Amazônia e uma importante coleção arqueológica. O vínculo do MPEG com os Ka'apor começou através de William Balée, antropólogo norte-americano que realizou sua pesquisa

⁹¹Só como um pequeno exemplo, durante o tempo que estive em campo não tinha açaí em Xié porque todos os açaizais foram queimados.

⁹²Entrevista a Claudia López, antropóloga, pesquisadora e atual curadora da Coleção Etnográfica do Museu Goeldi, que vinculou os Ka'apor em projetos desde o Museu. (2015-2016).

doutoral com os Ka'apor em 1984, escrevendo também numerosos artigos de diversos temas sobre eles.

Nos anos 80's, estado vinculado como pesquisador ao núcleo de etnobiologia do Museu, ele tentava colaborar com os Ka'apor quando podia. Nos anos 90's saiu do Brasil para morar definitivamente nos Estados Unidos. Em 2003, com a preocupação de deixar o vínculo de apoio para este povo e por recomendações do linguista Denny Moore do MPEG, ele procurou a Claudia López, antropóloga e pesquisadora também do Museu para que ela ficasse colaborando no que eles precisarem, sobretudo no acompanhamento a Associação que na época estava-se conformando com o apoio da Fundação World Wildlife Fund (WWF) a maior organização independente, conservacionista do médio ambiente no mundo:

In 2003 the Urubu-Ka'apor, with the support of the World Wildlife Fund, established a non-profit corporation, called The Associação do Povo Indígena Ka'apor do rio Gurupi; Associação Ka'apor; Associação do povo indígena Ka'apor Ta Hury, designed to support activities related to health, education and sustainable management of resources, culture and environmental protection of pre-Amazonian forest in Western Maranhão State. The project "Jande Myra ta ka'a rupi ha (our trees of the high forest): Ka'apor ethnodendrology (...) involves dissemination and protection and the history, customs, arts and traditional cultural practices as well as the language of the Ka'apor people as these related to the forest (Balée, 2010, p. 120).

Com esse fim, Balée viajou com Valdemar e com Petrônio Ka'apor à cidade de Belém para pô-los em contato com a pesquisadora. Balée junto com estas duas lideranças organizaram a Associação, trabalhando nos estatutos com eles, deixando todos os documentos para começar a funcionar, isso foi no ano 2003 ou 2004. Claudia falou que tinha disposição mais que ela trabalhava com outros povos indígenas, desconhecendo por completo os Ka'apor, ele respondeu que era para que eles tivessem uma referência e alguém a quem acudir no caso de eles precisarem algo urgente, ela se comunicasse com Balée, nessas condições ela aceitou.

Em 2005, estando Emidio Tembé no Museu trabalhando nessa época com Denny como informante da língua Tembé, se organizou uma viagem a Xiépyhürendá já que Emilio morava lá e falou que iam celebrar a festa do Cauim. Dennis tinha naquele momento um projeto de documentação cultural com a Unesco e falou para Claudia que viajara com Emidio para que ela fosse na aldeia e conhecesse Xie e aos Ka'apor, fazendo a documentação da festa.

Sem outro transporte para ir à aldeia, tiveram que viajar num caminhão de madeireiros, que nessa época tinham o acampamento em Goiano, a uma meia hora antes de chegar a Xie. Claudia procurou a Valdemar e a Petrônio que deram moradia para ela. Esse foi o primer contato da pesquisadora com as aldeias Ka'apor.

Em 2005 foi aberto um edital para projetos com populações tradicionais e povos indígenas do Ministério de Agricultura. Claudia falou para Balée do edital solicitando a colaboração dele para idear o projeto, já que ela desconhecia que poderia ser apropriado para os Ka'apor. Ele falou que seria interessante ao ter tanta exploração ilegal de madeira na área, fazer um projeto de áreas degradadas.

Com essa ideia, concursaram e ganharam 60 mil reais para a execução do projeto que consistia numa parte prática de criar viveiros e fazer as mudas das árvores para alimentar as partes que estão mais desmatadas. Participaram Claudia, um engenheiro florestal e Balée desde os Estados Unidos. Durante um tempo plantaram junto às crianças algumas mudas, mais os Ka'apor deviam plantar o restante, coisa que não fizeram. Depois ela soube que dentro da cosmologia Ka'apor é um absurdo plantar arvores, eles só plantam o comestível nas hortas, as árvores florestais são plantadas por Mair, herói cultural que deu origem ao povo Ka'apor⁹³.

O projeto pelo tanto não teve êxito, mais foi a oportunidade para que a pesquisadora começara a conhecer os conflitos com os madeireiros a realidade lá e a cultura e cosmologia Ka'apor, fruto daí ela organizou o livro: "KAAPOR MA'E PANU HÁ KE. *A palavra dos moradores da mata: narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor*" (2011). Este livro até hoje é vendido no museu para dar um apoio à associação Ka'apor.

Depois surgiu outra tentativa de organizar um projeto estável, fazendo um projeto para coletar sementes e vendê-las, mas não tinha transporte nem mercado para isso. Outro fracasso. Não obstante a pesquisadora tentou de novo com um projeto do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia INCT em 2009. Esse foi um projeto grande onde a pesquisadora tinha subprojetos que trabalhavam a parte de laboratórios de práticas sustentáveis com povos indígenas próximos ao arco de desmatamento amazônico, ela trabalhou com os Kayapó e os Ka'apor. As mulheres manifestaram seu interesse por fazer e vender artesanatos, este projeto funcionou e trabalhou-se com

⁹³ Este acontecimento ficou registrado no artigo de López Claudia, "O mundo da horticultura Ka'apor: práticas, representações e as suas transformações". Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 11, n. 1, p. 133-158, jan.-abr. 2016

orçamento do projeto até o ano 2015, comprando o material para levar para as mulheres, indo nas aldeias e deixar ele e receber os artesanatos produzidos para sua venda⁹⁴.

O museu abriu uma loja onde são vendidos os artesanatos de estes dois povos sem ânimo de lucro, pois são vendidos ao preço que os artesãos pedem sem aumentar o valor. Ainda o projeto acabou e a loja esteve fechada um tempo por recorte de orçamento estatal ao Museu, abriu de novo suas portas vendendo os artesanatos que enviam as mulheres cada vez que tem oportunidade, pois sem orçamento não é possível chegar até as aldeias.

Para as mulheres Ka'apor, este projeto tem significado uma entrada de dinheiro importante quando antes não tinham a possibilidade de uma fonte de recurso, muitas delas abriram contas para receber a consignação, já que a política é entregar diretamente a cada uma seu dinheiro porque os intermediários, sobretudo os maridos, não faziam entrega. Através da pesquisadora o museu participou de outros projetos como um realizado por Ibermuseos para trabalhar museologia colaborativa com povos indígenas, sendo uma iniciativa de um museu de Holanda pesquisadora viajou com três lideranças⁹⁵ Ka'apor para lá. Desta experiência vai sair um artigo no ano 2017 no boletim do Museu.

O Museu também trabalhou com recursos do projeto Governança Ambiental para América Latina ENGOV, pesquisando sobre os conflitos territoriais de diferentes países de América Latina e Europa. O projeto consistia em falar sobre o desenvolvimento sócio ambiental nestes países e a incidência e participação das ONG, Governos Nacionais, instituições internacionais e atores locais, como são dadas essas sinergias. A pesquisadora escreveu sobre os conflitos territoriais pela exploração ilegal de madeira no território Ka'apor e como foi dado o processo de “governança ambiental” observando como se deu o conflito e a participação dos diversos atores principalmente as mulheres, os líderes locais e as crianças que resultaram muito afetadas pelo conflito.

É possível observar como os projetos gerados pelo Museu, tem sido de transcendência para um povo que fora da presença inconstante da Funai ou Ibama não conta com projetos produtivos que ajudem a melhorar a qualidade de vida. Uma das

⁹⁴ Ver López Claudia, “Objetos indígenas para o mercado: produção, intercâmbio, comércio e suas transformações. Experiências Ka'apor e Mebêngôkre-Kayapó” Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 10, n. 3, set.-dez. 2015.

⁹⁵O pesquisador tutelar se opunha a que eles fossem falando mal do projeto, mais eles mesmo assim viajaram.

coisas que eles solicitam com maior urgência é o melhoramento da estrada que desde a época em que a pesquisadora entrou pela primeira vez, até hoje continua nas piores condições.

7.2.5. Prefeituras de Povo Novo-Maranhão e Paragominas-Pará

O tempo de mandato de um prefeito e os demais cargos eletivos tem um período de quatro anos, por isso não é possível falar de uma relação estável entre os Ka'apor e as prefeituras de Paragominas e Povo Novo. Também não se pode falar sobre a pertença a um partido determinado, pois como bons políticos lá fora, os Ka'apor apostam ao quem brinde maiores benefícios que a dizer verdade não são muitos. Não obstante, são estas duas prefeituras as que prestam apoio ocasional além de São Luiz, que é a capital de Maranhão, o Estado onde está localizada em maior parte a T.I Alto Turiaçú, o qual não significa que as lideranças não procurem ao prefeito de São Luiz, caso precisem de alguma coisa, procuram lá!

A prefeitura de Paragominas tentou ajudar com uma cota mensal para comprar uma casa que os Ka'apor, durante vários anos, tiveram como casa de passo, pagando aluguel e até alcançando a pagar parte do dinheiro para comprá-la. Porém, o dono da casa deixou a negociação por parte de uma advogada e até o momento chegou todo, ela pedia umas parcelas exageradas impossíveis de pagar, assim que eles tiveram que deixar a casa onde chegavam temporariamente em Paragominas. Neste momento, a prefeitura que brinda um maior apoio, é a de Povo Novo. Eles enviam a cada três meses o lanche para a escola⁹⁶, mas o parecer não é constante. Também foram eles que deram o dinheiro para consertar o motor de água que estava danificado quando cheguei à aldeia. No entanto, as coisas importantes que eles prometem ainda não fizeram, por exemplo, todos os políticos prometem que vão consertar a estrada e melhorar a escola, nada disso acontece, só dão migalhas.

Os políticos chegam às aldeias Ka'apor procurando votos para as eleições, como em todas as partes, prometem muitas coisas e depois não voltam. Durante minha estadia em campo, vivenciei a visita de uma vereadora que estava fazendo campanha, levaram mocotó para fazer um feijão e fizeram uma reunião na casa de mãe de

⁹⁶Eu tive a oportunidade de participar de uma entrega de merenda e a verdade parecia um mercado para um mês, não para três.

Karairano. Eu cheguei quando eles já tinham prometido o “céu inteiro”, tirei fotos deles se pintando com jenipapo e tiraram fotos comigo também. Depois disso, quando perguntei para Teté se eles tinham feito boas promessas, ele me respondeu que sempre as faziam, resultava em nada, e que se voltasse a acontecer novamente, os Ka’apor não iriam mais apoiá-los em votos. A figura 18 é uma foto dos vereadores em ação.



Figura 18. Vereadores visitando Xie (Foto de Cristabell López, 07/2016).

As lideranças Ka’apor sabem muito bem como funciona a política lá fora, sabem também que ninguém vai dar mais que o necessário, ou seja, qualquer coisa que obtenham é ganância. Por exemplo, nessa visita Valdemar obteve o dinheiro para consertar o carro que estava quebrado e pela noite a aldeia inteira se deleitou vendo televisão porque eles ligaram a bateria de seu carro para ter energia durante a noite que dormiram na aldeia.

7.2.6. Greenpeace

O apoio das organizações não governamentais se deve a gestão feita pelas mesmas lideranças Ka’apor, neste caso, o Greenpeace fez uma intervenção pontual. Tendo realizado vários estudos sobre a exploração ilegal madeireira na Amazônia Oriental e conhecendo a gravidade desta problemática, devido à magnitude da corrupção do setor madeireiro nesta área. Em agosto de 2015, contribuiu doando

câmeras e sensores de movimento e temperatura que foram instaladas nas copas de algumas árvores localizados em áreas fronteiriças do território para detectar a invasão ilegal madeireira. Esta ferramenta está sendo útil para pôr freio à tala indiscriminada das espécies nobres amazônicas.

Com este fim, se capacitaram alguns Ka'apor para aprender a fazer uso de artefatos tecnológicos:

Eles deram um rastreador do tamanho de um cigarrinho, eles botavam embaixo da carroceria do madeireiro, ai eles acessavam em internet, quantas vezes acessavam quantas vezes o madeireiro entrou aqui ou, aquele se acabou para lá, o madeireiro, esse ai que ele ajudou também. Aí o pessoal ia quando o madeireiro chegou, a gente veio no Zé Doca, hoje madeireiro, eles vão para lá e bota lá, bora ver a onde vai entrar em qual área ele vai entrar, por lá, por, entra lá no Ximborendá, esse cara entrou ai, quantas vezes, esse cara entrou ai três, quatro vezes, ai eles vão lá nesse ponto, eles vão lá a descobrir eles, ai as vezes ele bota na estrada, quantas vezes fica passando lá, naquele lugar, esse ai Greenpeace ajudou (Valdemar Ka'apor, entrevista 2016).

A estratégia foi boa na área onde foram instaladas as câmeras no setor mais crítico de invasão madeireira, mas não teve a cobertura de toda a área fronteira, o poderia ter sido ideal.

7.2.7. Os pesquisadores

Não são muitos os pesquisadores que na atualidade trabalham com os Ka'apor, geralmente vêm recomendados por uma pessoa conhecida e respeitada por eles, por exemplo, no meu caso, sem a ponte que fez Claudia López dificilmente poderia ter entrado na aldeia. Fui aceita porque sendo ela uma pessoa de confiança na comunidade me levou e apresentou-me como uma pessoa que não ia causar problemas⁹⁷. No entanto, passei como todos têm que passar, primeiro me apresentando com as lideranças das duas aldeias, depois socializando o projeto de pesquisa, explicando qual é o objeto de

⁹⁷Já nesse momento as lideranças de Xié e Paraku'y estavam prevenidas pelo acontecido com o pesquisador tutelar. Quando expressei numa reunião às lideranças de Paraku'y que minha intenção era trabalhar sobre o movimento político se eles aceitavam que do contrario eu procuraria um tema de acordo com o interesse da comunidade. Antonin, liderança de esta aldeia falou o seguinte: *“se você quer ajudar a gente, a gente pode ajudar você, acho boa sua proposta, mais a gente têm que fazer consulta com as outras aldeias, porque nós somos uma organização e como tal, devemos ter em conta o querer de cada um dos membros”*. Imediatamente começa a falar do pesquisador tutelar, dizendo: *“ele se acha o chefe das aldeias, ele quer intervir e controlar todos os componentes da Associação Ka'apor, nesta aldeia não estamos de acordo, não é bom que ele queira impor todo e que nos obriga a nos isolar de outras organizações”*. Notas do diário de campo, agosto de 2015.

estudo e quais serão os aportes à comunidade, ao respeito segue um fragmento do diário de campo sobre a reunião onde foi aceito meu projeto, logo de ter explicado o porquê do tema e passo a explicar quais seriam meus aportes:

Sou uma estudante sem grana, por isso não posso oferecer dinheiro, o que posso oferecer é ensinar aos jovens e todo aquele que este interessado em fazer pesquisa, elaborar documentos ou ajudarem qualquer tarefa que vocês estejam precisando. Quando termino de falar Valdemar me fala que não ficou claro qual seria meu aporte, colocando-me exemplos de dinheiro e falando que o que ele quer saber é a maneira como vou retribuir com eles. Eu volto falar o mesmo. Karairano intervêm falando em Ka'apor, todos começam falar, em alguns momentos sento que Karairano estame ajudando e em outros sento que ele está falando em contra, sento muito medo nesse momento, acreditando que meu projeto não vai ser aceito. Torna-se uma discussão acalorada, Valdemar fala por um instante em português e diz que eu tenho razão, que a maneira como Xie faz política não é a mesma que Paracuí ou Turizinho... Fico pior de confundida. Tempo depois, Karairano me pergunta pelo nome do povo indígena com o que eu trabalhei em graduação (eu tinha falado muito dos Nasa para Karairano) Eu não sei que tanto falou Karairano para os presentes, o certo é que quando terminou, Valdemar se dirigiu para mim em português dizendo que ficava clara minha contribuição, que era muito importante que eu ensinasse a pesquisar aos Ka'apor para que eles não tenham que depender de ninguém. Ato seguido me explica que eles têm uma associação que nasceu em Xie, pero que foi trasladada para Turizinho, que a organização é a que procura recursos econômicos para o pessoal que se encarrega de fazer guardiã para proteger a floresta. Depois de fazer a aclaração, minha pesquisa é aceita (Diário de Campo, 2016).

Na mesma reunião, Karairano me falou que para eles não era importante minha escrita e os resultados da mesma, mas sim, os projetos e as ajudas que eu pudesse trazer. É verdade, acredito que só duas pessoas vão querer ler este trabalho e por isso faço o esforço de escrever em português. Mais também sou consciente de que eles não estão nem aí com as questões acadêmicas, eles precisam soluções e dinheiro na vida prática e isso somos os pesquisadores além da amizade numa aldeia: a possibilidade de trazer um projeto ou de algum modo trazer dinheiro ou benefícios tangíveis para a comunidade.

7.2.8. Relacionamento com seus vizinhos: Timbira, Awa-Guajá, Tembê

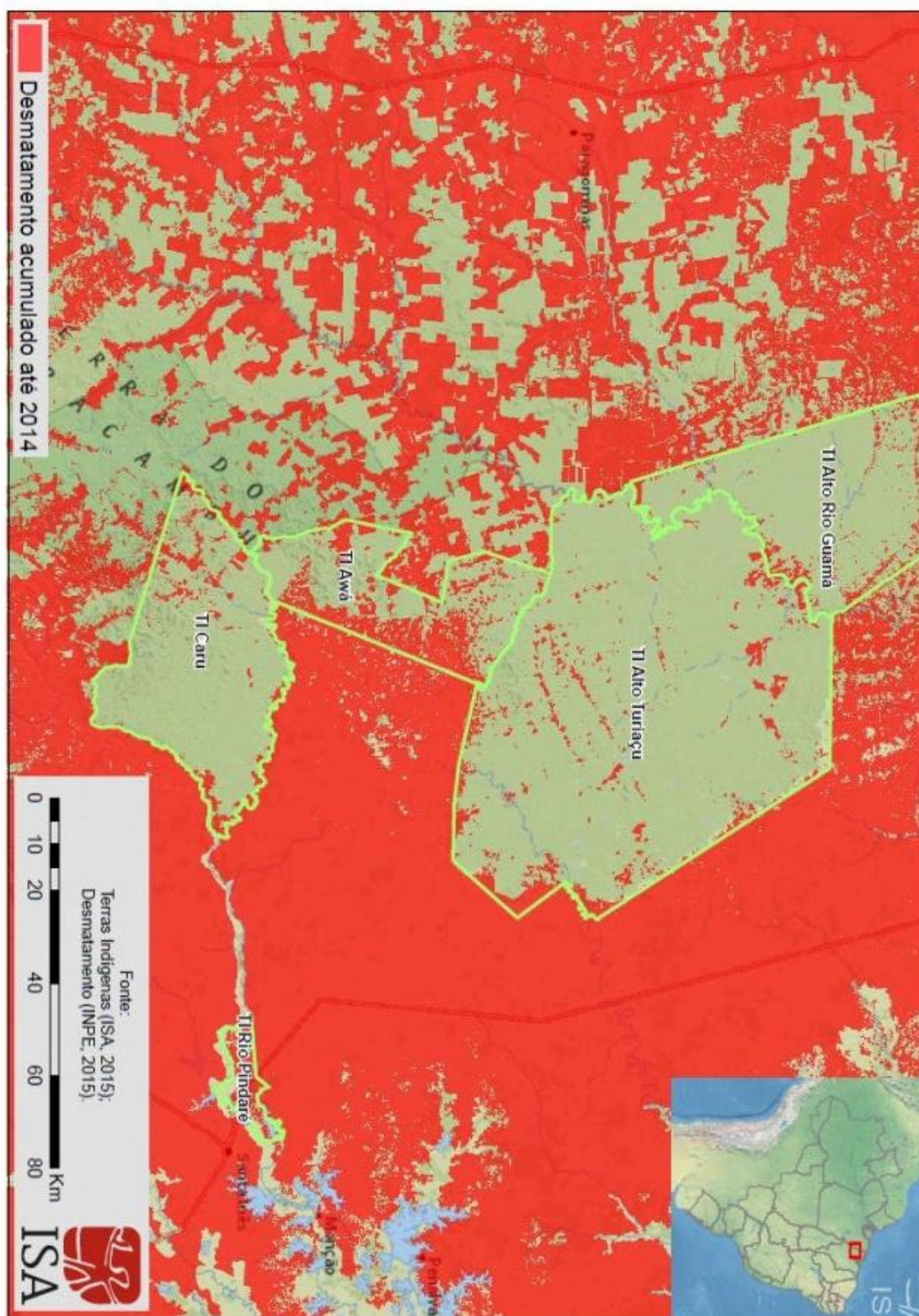


Figura 19. Mapa das T.Is na região de Maranhão (Fonte: Instituto Socioambiental (ISA)⁹⁸).

⁹⁸ Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/styles/imagem-grande/public/nsa/nova_imagem_1_xxx.jpg?itok=nnm-Z-o. Data de acesso: 21/03/2017.

Como foi mencionado no primeiro capítulo, na T.I Alto Turiaçú moram quatro povos indígenas, entre eles um povo Jê: Timbira e três Tupi: Tembé, Ka'apor e Awa-Guajá, estes últimos de contato recente. Não entanto, durante minha estadia em campo, os Ka'apor nunca me falaram nada sobre o povo Timbira, nem ao fazer o mapa, nem para falar que moram também na T.I. Quando perguntei a Valdemar por eles, me falou que eles são poucos, que tem alguns morando como Ka'apor, alguns casados com eles, mas que eles não tem aldeia, que estão dispersos pela T.I. Também não encontrei nas etnografias informação adicional sobre as relações interétnicas com este povo, somente que moram na mesma T.I e sua localização geográfica. Pelo contrário, falaram muito dos Tembé e os Awa-Guajá e só um pouco dos Guajajara, que são vizinhos de T.I.

Para os Ka'apor, os Tembé praticamente perderam sua cultura. Para eles a perda da língua é praticamente a perda da cultura. Isto é assim até para os Tembé que se reconhecem ou que moram como Ka'apor. Segundo Maria Creusa Tembé⁹⁹, quem cresceu em Canindé uma aldeia Tembé, conta que seu pai nunca teve a preocupação de ensinar para ela e seus irmãos a língua, então eles cresceram sem aprender. Assim descreve Cajueiro, a aldeia onde cresceu:

Eu sei fazer os artesanatos dos Tembé, eu sei como é colar, o capacete, tudo de Tembé, a rede quem sabe é os Ka'apor, não é de Tembé não, isso é o que eu sei fazer. Agora meus parentes Tembé que estão aí, eles moram já com branco, eles moram todos em Paragominas, aí quando dizem que há apoio eles vão todos para Casai, aí “eu sou índio, eu sou Tembé” aí eles vão tomar remédio na sombra de aqueles parentes que são originais velhinhos, eles vão lá, “sou Tembé, sou Tembé” “me manda a Belém a fazer uma consulta que eu sou Tembé” e já não tem nada que ver com Tembé, é branco, só que mudou o nome e aí pronto, já tem evangélico, lá em Cajueiro tem uma Igreja grande, já é uma vila, já não trabalham a mandioca, já não caçam, tudo para lá é comprado, se a senhora quiser comer uma galinhada tem que comprar, se quiser peixe tem que comprar, por exemplo, aqui a senhora chegou, tome um cafezinho em leite, lá não, se a senhora não tem real, a senhora não come e nem lhe oferecem um café, eu estou lhe dizendo, pode procurar para Raimundo, para meu filho cacique Karairano, porque foi que ele rejeitou essa reunião, um dia não veio o carro da Sesai que veio Jumaí a buscar ele, porque é que ele não foi, por causa disso, porque ele já não estava tendo dinheiro, aí pedir para lá como, para morrer de fome, como ele falou. Quem vai para lá vai passa fome porque o pessoal lá não da, e lá não

⁹⁹María Creusa é a esposa de Raimundo e mãe de Karairan o *papajá* de Xié. Sendo Tembé se casou com Raimundo que é como ele mesmo fala: mocambo. Desde há muitos anos trabalha com Valdemar, morando primeiro em Itarená e depois e até agora em Goiano, uma antiga fazenda de madeireiros que fica em território Awa-Guajá chegando em Xié. Lá os Ka'apor tem o gado comunitário que Raimundo cuida. Todos seus filhos cresceram como Ka'apor, falando a língua.

tem comida não, lá no cajueiro, eles não dão nem um copo de água. Eles estão todo que nem o branco, mais que esse é Tembé, que por força é índio, na força (Maria Creusa Tembé, entrevista 2016).

Embora, referem-se a todos os Tembé como se já tivessem perdido a cultura, ao perguntar se é igual em todas as aldeias ou ainda tem algumas que conservam as tradições, ela me respondeu que T Corral ainda tem, “*um pouquinho mais tem alguns parentes que ainda sabem falar, moquear, sabe pintura, ainda sabe cantar no maraká, mais são muito pouquinhos*”. Por sua parte Raimundo afirma que os Tembé hoje praticamente não existem: “*na pratica os Tembé não existem, é bem pouco o Tembé puro, hoje mais é branco, eu conheço o povo lá*” Raimundo se está referindo mais à perda da cultura e a língua que ao mesma mistura, embora também segundo ele faça parte da perda, no caso deles¹⁰⁰.



(a)



(b)

Figura 20: M. Creusa e Raimundo. a) María Creusa Tembé e seu neto, b) Raimundo (Foto de Cristabell López, 07/2015).

Quando perguntei a Maria Creusa se as aldeias Tembé estão desmatadas ou ainda tem floresta a seguinte foi sua resposta:

¹⁰⁰Raimundo me conta que aqueles brancos que moram com índia viram índios, que não é o caso dele que sendo negro nunca se reconheceu como índio, mais que ainda seus filhos sejam mestiços “meus netos não tem nada a ver comigo, é sangue pura (se refere a que são Ka’apor puros) e eu tenho minha nação que é nega, eu sou de Mocambo, sou Turiaçú.

Falar de floresta já não está tendo mais lá, tanto T corral, como Canindé, como Cajueiro, tem assim como aqui na fazenda esses matinhos baixos, mais dizer que tem mesmo mata mesmo, não. Eles estão acabando com tudo agora, até a mulher estão vendendo madeira, até a mulher estão entrando na mata com os madeireiros, as Tembé. Estou lhe dizendo, eu não estou contando mentiras, a senhora conversa com Valdemar... O dia que a gente veio de Paragominas, que a senhora vem com nós, eu estava com meus parentes e eles estavam dizendo, T Corral Canindé não tem mais não, acabou aquela mata, só capoeira baixa e as parentas que tem marido índio largam para morar com madeireiros (Maria Creusa Tembé, entrevista 2016).

Raimundo também fala que os Tembé estão envolvidos na venda de madeira: *“Esse pessoal que está novo lá agora é vendendo madeira, acabando com a mata, aí depois eles vão pular para nosso lado de aqui e vai dar briga, porque nós não vamos consentir isso, porque eles tinham, eles estão vendendo”*. Raimundo ao igual que as lideranças afirmam que vai ter um dia em que os Tembé e todos os povos que estão envolvidos na venda de madeira vão ficar na miséria total, mais por ter vendido, em palavras de Raimundo “sua força que é a mata”.

Como foi falado no capítulo anterior, embora os Ka’apor quando chegaram em Xie venderam madeira durante aproximadamente três anos, pararam, ao parecer isto não foi do agrado dos Tembé que não deixaram de vender. A fala de uma das enfermeiras de Sesai que trabalha em Xie é parecida com as percepções anteriores,

Os Tembé se você vai para lá, eu trabalhei lá dez meses, eles nunca, é muito difícil se eles vão caçar, o Cajueiro que é a primeira aldeia até T Corral, tem caça mais é muito raro, eles vão para o lado lá de Maranhão, as vezes atravessam o Rio para poder caçar, já de Canindé para abaixo é que já tem mais caça, mais eles também tem que atravessar o lado de Maranhão para caçar porque realmente é escassa. Tem por aí umas 20 pessoas que sofrem de pressão arterial alta e eles tem aceso, como eles tem essa flexibilidade, todo dia está o Carro da saúde, e eles tem carro lá devido a venda de madeira que esta muita grande, eles vão frequentemente na rua, tem apoio da Funai que tem carro e daí apoio para eles também, então eles saem muito, lá em Cajueiro parece uma Vila, lá vendem frango, o padeiro vai todos os dias a vender pão, vendem carne, mais caça é peixe e muito difícil mesmo, os mais velhos que vão, o rio está totalmente contaminado, em Cajueiro você não pode nem tomar banho, para tomar banho a pessoa tem que tomar canoa e ir bem longe, porque na beira não pode mais tomar (Entrevista 2016).

A fala de Raimundo é certa, agora porque tem de onde vender, mas depois? O desmatamento não só transforma a paisagem, muda os costumes, o modo de vida, as condições econômicas, no presente significa algo de dinheiro, mas no futuro nada. Assim como várias das famílias Tembé e Ka’apor, estão envolvidas na venda de

madeira, em menor proporção também o estão, famílias Awá Guajá da vizinha T.I. Awa.

Tive a oportunidade de entrevistar a Pirane¹⁰¹, um jovem Guajá que chegou em Xie com a equipe da guarda florestal de Ibama. Segundo ele *“tem alguma pessoa envolvida com madeira mesmo, com madeireiro não sei”* ele conta que isso *“por lá está tudo bagunçado porque tem muito invasor, caçador e madeireiro”* segundo o que posso entender, os Guajá estão fazendo fiscalização para tirar fora aos invasores porque não quer ficar o pouco que ainda ficou, porque os invasores acabaram com tudo: *“acabou a caça, acabou tudo, eles desmataram tudo o território, o mesmo a água, eles mataram peixe, mataram tudo”*.

Sendo de recente contato, os Guajá se enfrentam com graves problemas não só com os madeireiros, tem muito caçador ilegal invadindo suas terras, ficam tirando estaca na beira do rio, quando os Guajá os surpreendem, os afastam:

rapaz espera aí, caçar do jeito sem permissão a policia vai tomar, você não pode ir abusando assim não, porque a gente não rouba roça, a gente nã rouba a televisão, a moto, e lá os caçadores roubaram a caça, o jabuti e a paca, anta, mais tinha muito baleador que anda aí, não tem a caça perto do sitio não, porque acabou tudo, acabou tudo, só tem macaco, tem cutizinha, tatuzinho (Pirane Guajá, entrevista 2016).

Pirane conta que ainda tendo o respaldo da Funai, não tem policia Federal lá, coisa que os invasores fazem o que quiser. Falam de um caçador que já matou a vários wajajara e que os Guajá tem medo dele porque sempre está armado *“por isso a gente não quer mexer com o caçador esse não”*. Por mais que eles tentam se resguardar ou manter um controle nas terras e muito difícil ter controle. Os caçadores, os madeireiros só respeitam quando vem a polícia, do contrário, andam armados e *“por isso ficam roubando assim”*.

Também me contaram que a mesma Vale do Rio Doce, para construir a ferrovia que passa por sua T.I, comprou Madeira das serrarias que compram a madeira ilegal. A Vale já tinha construída uma linha ferroviária, mas querendo ampliar fazendo mais uma linha, não se deram por vencidos antes a resposta negativa da *“cacica”*¹⁰² que não queria que eles fizessem nada:

¹⁰¹ Pirané é da equipe de Awa Guajá que estão protegendo a floresta contra incêndios. Segundo Marcelo, o filho de uma Mundurucu que faz parte da equipe, Pirané é dos poucos Guajá que fala português, não sei se é verdade, mais seu português e muito difícil de entender.

¹⁰² Pirane refere-se a uma liderança mulher.

Então falaram com a cacica e perguntaram que e o que você precisa?_ Pode falar. E a cacica escutando aí, depois a cacica deu apoio para ela. tu quer casa? Tu quer transporte? Aviatu? Aí a gente deixa, e cacica deu ideia para comunidade, pode deixar para ver primeiro, se não faz nada vamos a cortar a linha ferrovia, e a cacica deu apoio para a gente, e nós estávamos escutando aí, e cacica assinar e deu para todo mundo assinar os pontos, pode ser casa, pode ser transporte, pode ser escola, _então ta, ta liberado, a gente todo mundo vai assinar. Ai ne escola, ne a casa, ne transporte (Pirane Guajá, entrevista 2016).

Vendo que a Vale estava fazendo sua construção sem parar e que pronto ia terminar as obras sem dar nada e sem cumprir o pacto, conversaram entre parentes como e que iam fazer:

Ne que avisar primeiro a Funai, nós e foi logo, se mais se a gente liga para Funai eles já sabem, e ligam para Brasília o trem para, o trem passando aí, ai a Vale já sabe também ai paro, ai não parece, o trem para e não parece. Vamos fazer assim bora loca, vamos e logo tu muda, primeiro com flecha, vamos fazer movimenta, prender todo o carro da Vale, porque a vale está com direto da obra, e a Vale não está de graça não, tem bom salario. aí cacica deu apoio para nós e toda a comunidade, e mesmo a Vale não deu nada, prometeu escola, prometeu casa, prometeu transporte e não deu nadinha, vamos fazer merda, vamos a prender o carro deles, tem uma pessoa aí que vai tocar fogo no carro deles, e eu, deixa não posso vai tocar, vai acontecer muito, quem vai fazer isso vai pagar, não mexe não, não faça isso, aí prendeu, se vai tocar fogo na obra vai acontecer muito, aí prendeu 13 camionete, uma ônibus, está lá preso, vai ter assim, falaram para o motorista descer, pegaram a chave dele, vai em pé, pode andar aí, nã precisa da viatura não, aí o motorista fica chorando aí, você é home também, não ficam sem força não, pode caminhar, pode andar, e não deu nada, pode ficar como nós de pé, depois o pessoal de Funai foi lá, mais a gente tapo a ferrovia lá, e só nós, ne Guajajara foi, só nós, aí falamos desce para filmar (Pirane Guajá, entrevista 2016).

A representante da Vale que estava lá na terra Guajá ficou com muito medo pressionando para que cumprissem com o prometido. O trem parou duas semanas, porque os Guajá destruíram um pedaço da linha do trem como represália ante o incumprimento. A Vale correu a comprar um carro para calmar os ânimos... Migalhas. Pirane conta como ante o sucesso chegou a Policia Federal rápido, enquanto frente a caçadores e madeireiros não tem como ajudar. Marcelo, o mundurucu, se pronunciou a respeito: *“A gente não se explica como e que batem de frente com um povo de recente contato que não representa um risco e não combatem os madeireiros, os caçadores e todas as pessoas que estão fazendo mal nas comunidades”*.

A percepção que tem os Ka’apor dos Tembê e dos Guajajara é que estão perdendo suas costumes a causa da venda de madeira:

Os Guajajara são do mesmo jeito dos Tembé, já estão perdendo suas costumes, eles ficaram numa terra pequena porque deixaram desmatar, eles vendaram madeira, e por isso que acabaram com o deles, se nós continuar do mesmo jeito deles, aqui também não tinha mata né, por isso é que tem varias historias da mata... (Teté Ka'apor, entrevista 2016).

Embora em outros tempos fossem inimigos, estes povos (os que participam da venda madeireira são uma minoria), agora estão unidos frente ao inimigo moderno comum: o desmatamento. Segundo o papajaí Karainano, devido a que os Guajá também têm conflito com os madeireiros, existe uma união política com para lutar contra eles de ser necessário. Da mesma maneira que os Ka'apor somaram forças na luta contra a invasão madeireira com os Tembé e os Guajaras, três décadas atrás.

7.3. Política Ka'apor, Indigenismo e pesquisa tutelar

De acordo com Ramos (2011) o indigenismo tem desvendado todo um mundo empírico e teórico sobre as relações assimétricas entre os povos indígenas e os Estados nação, mais estas relações interétnicas como fenômeno político incluem diferentes esferas, não só a estatal, por isso a autora buscou ampliar o conceito:

Amplio o conceito de Indigenismo para ir muito além da incorporação estatal dos povos indígenas, de modo a incluir o vasto território, tanto popular como erudito, de imagens e imaginário, verdadeiro ateliê onde se esculpem as muitas faces do *índio*. O campo de força gerado na arena interétnica e que envolve índios e não índios cria uma realidade prática e conceitual própria dessa modalidade de interação. Na minha concepção, Indigenismo é, portanto, um fenômeno político no sentido mais abrangente do termo. Não está nem limitado a políticas públicas ou privadas, nem às ações geradas por elas. Inclui também os meios de comunicação, a literatura ficcional, a atuação da Igreja, de ativistas dos direitos humanos, as análises antropológicas e as posições dos próprios índios, que podem negar ou corroborar a imagética do *índio*. Todos esses atores contribuem para construir um edifício ideológico que toma a questão indígena como sua pedra fundamental (Ramos, 2011, p.28).

Este conceito abrange a maioria das dimensões possíveis que permeiam as relações interétnicas, mas eu agregaria que além das análises antropológicas está também à posição e intervenção dos mesmos pesquisadores. Neste conceito de indigenismo subscrevesse o presente trabalho, porque ele da conta desse entrelaçado de relações interétnicas em que está submersa a política Ka'apor e onde eles mesmos são participantes, independente de sua liberdade de ação frente ao *estado*. Mais também, de

acordo com minha vivência em campo, a intervenção de quem eu chamo o pesquisador tutelar.

Precisamente desde o ano 2013, quando o Conselho Gestor foi conformado, fortemente influenciado pelo discurso anti-estatal do pesquisador, e não estou falando de manipulação porque o atuar das lideranças foi uma livre escolha, mas enfim, tentaram se afastar da tutela estatal no sentido de fazer as coisas de modo independente, sem dar aviso às autoridades estatais envolvidas. O discurso em Xie e Paracuí, antes da quase tragédia de Turizinho, criticando estas instituições, mostrava isso.

Porém, depois do acontecido o 21 de dezembro de 2015 em Turizinho, quando a aldeia foi atacada por madeireiros mobilizados a causa de um ataque inicial feito por alguns Ka'apor liderados pelo pesquisador sem a consulta o consentimento das lideranças e os papajaí, onde teve que intervir o Ministério Público, a Funai e a Polícia Federal para acalmar a fúria dos madeireiros da Vila “a Colônia” e proteger as vidas dos moradores de Turizinho que estavam sofrendo ameaças de morte, (em quanto o pesquisador fugia para proteger sua vida) fez que os Ka'apor das aldeias de Xie, Paraku'y e Turizinho¹⁰³ reconsideraram a independência e decidiram continuar defendendo a floresta com ajuda estatal.

Não se pode desconhecer que, no tempo em que algumas lideranças estivessem vendendo madeira, existirem diferenças entre as lideranças que estavam trabalhando com venda de madeira e as que não, o qual causou que as lideranças em desacordo se fossem a criar uma nova aldeia: Gurupiuna numa área que estava sendo desmatada. Mas quando as lideranças envolvidas na venda de madeira pararam, as relações foram harmônicas desde esse tempo até o acontecido em Turizinho. A partir da rejeição e o apoio ao pesquisador criou-se uma divisão entre as lideranças. Até esse momento todos estavam falando os mesmos termos, que já não era válida a figura imposta de *cacique*, sendo agora era o *tuxa*.

Depois da divisão, em Xie e Paraku'y e Turizinho chegou-se a conclusão que o *Tuxa*, antiga figura do chefe guerreiro, já não é conveniente para este tempo, adotando

¹⁰³Não posso falar por aldeias porque desconheço a situação lá, mais pelo que me falaram as lideranças de estas três aldeias que participaram da reunião com o Ministério Público e a Funai que foi feita com todas as lideranças Ka'apor, teve consenso sobre a rejeição as ações feitas pelo pesquisador sem previa consulta com as lideranças. As lideranças que pertencem à Associação e ao Conselho gestor (algumas das quais fizeram parte da Associação até o 2015) são as que tomam as decisões importantes dentro da representação política do povo Ka'apor.

os termos de *papajá* e *mamanhã* para as lideranças, fazendo uma inclusão as lideranças femininas, algo que não faz o termo “*tuxa*” e que mostra uma mudança grande na política moderna Ka’apor.

De acordo com os estudos feitos por Balée nos anos 80’s: “As to political organization, the Ka’apor do have headmen (Kapitã) but a headman (always male) is not the village leader per se, since any village may possess more than one headman and because headmen lack genuine political authority”. (Balée, 1994p. 17). Assim as lideranças da época só eram homens. Hoje não existem muitas mulheres lideranças, mas o caso de Mariulsa, anterior *mamanhã* de Xie e atual membro do Conselho Gestor, da para ver a mudança e aceitação e respeito das mulheres na política atual.

Recentemente na mídia o Conselho Gestor continua falando em termos de *tuxa* como a continuação mostra o boletim Da CIMI com data do 26 de janeiro de 2017:

Graças a esse projeto político e organizacional, o povo Ka'apor recuperou sua autoestima, revitalizou práticas de produção sustentáveis, passou a valorizar com mais força suas festas tradicionais e resgatou suas formas de organização tradicionais, baseadas na liderança Tuxá e não na imposição de caciques (organização imposta pela colonização).

Esta conceptualização recente dos termos alusivos aos representantes políticos, não deixa de lado a antiga denominação de *capitam*, cujo uso continua vigente e é muito frequente. Assim como a mudança feita de *cacique* a *Tuxa*, mostra esse anelo de descolonizar-se dos termos impostos pelos Karai, especificamente pela Funai. A mudança feita do termo *tuxa* para *papajá* e *mamanhã* mostra também essa ruptura com um conceito apropriado karai, especificamente pelo *pesquisador tutelar*.

Depois do acontecido em Turizinho, os Ka’apor, excetuando o Conselho Gestor, decidiram afiançar os laços com as instituições estatais. Embora o discurso do Ministério Público e a Funai é aquele que mostra como sem o apoio estatal os indígenas estariam perdidos. Segundo Ramos,

Um dos aspectos mais persistentes na ideologia do indigenismo estatal brasileiro é a premissa de que o Estado protege os índios contra a rapina da sociedade dominante. O discurso fundador do indigenismo oficial moderno justifica-se a si próprio justamente nessa equação agonística do Estado protetor contra o civil predador (Ramos, 2006, p.95).

Esse discurso “do *estado* protetor contra o civil predador” esteve presente no discurso da Funai para os Ka’apor, falando para eles que se eles atuam sozinhos, eles não vão conseguir defende-los dos ataques madeireiros. Um discurso tão efetivo que fez que os Ka’apor ficassem falando que sem a Funai eles iam morrer: “*porque se não fosse*

por ela, os madeireiros e fazendeiros teriam tomado nossas terras e assassinado aos Ka'apor” como falou Karairano.

Embora a luta contra a invasão madeireira seja efetiva graças as estratégias internas dos Ka'apor, eles requer de ajuda e acompanhamento estatal. Está demonstrado que os madeireiros têm medo da Policia Federal, se os Ka'apor não tivessem este apoio, mesmo não seja o mais eficiente, os madeireiros fortemente armados não duvidariam em matar Ka'apor com tal de continuar desmatando, neste caso é uma realidade.

A escolha feita pelas aldeias de Xie, Paraku'y e Turizinho, continua rejeitando o termo Tuxa, mais ao adotar outros, mostra que são eles os que decidem seus próprios termos e também como neste caso, querem ou não ser tutelados. Acostumados a essa falsa seguridade que brinda a tutela e frente a perigos iminentes como a invasão madeireira, e entendível que queiram e exijam a proteção estatal.

Por outra lado, é bom deixar claro que os Ka'apor que conformam o Conselho gestor também gozam de autonomia para decidir que é bom ou não para eles. Caso sua escolha é trabalhar “sem o acompanhamento estatal” embora isso seja até agora um discurso, e proteger ao pesquisador tutelar seguramente porque acham boa sua fala e intenções, independente do que eu pense sobre isso, eles são atores diretos é não vítimas.

O que foi dito anteriormente, evidencia que o indigenismo no Brasil continua sendo exercido através de uma conduta tutelar que não é mais que uma forma de dominação camuflada num manto de proteção. Dominação no sentido de atuar de acordo com aquilo que se acredita que é o melhor para as populações indígenas, impondo essa percepção por cima de suas verdadeiras autonomias e de seu livre desenvolvimento.

Esta imposição é muito evidente no indigenismo estatal a partir de seus braços institucionais, que decide quem pode ou não se relacionar com os povos indígenas. Fiscalizando o que faz todo visitante, menos as empresas extrativistas, os madeireiros, caçadores, fazendeiros etc. No caso destes invasores ilegais entende-se que não é fácil ter um controle territorial para evitar estas invasões como as das madeireiras em terra Ka'apor e Guajá. Mas, por que no caso das empresas extrativistas como a Vale e Belo Monte, o Estado continua dando autorizações para que estas empresas atuem livremente nas terras indígenas? Isso é proteção? Ou destruição. Essa proteção tutelar não é mais que uma maneira efetiva e direta de continuar exercendo o controle, o poder e o

usufruto das terras da União que o Estado se nega a titular aos verdadeiros donos: os povos indígenas.

Por outra parte, o indigenismo com pretensões altruístas reproduz o mesmo padrão tutelar ao pretender saber que é o melhor para a vida de um povo, uma coisa e aportar ideias e outra é delegar e impô-las quando são os mesmos povos, como falou Valdemir, que livremente têm que decidir o curso de seu destino.

7.4. Política Ka'apor e as relações interétnicas

Respeito a maneira como os Ka'apor faz política, Balée observa que as lideranças ou no termo da época *capitam*: “*Headmen, rather, are informal spokesmen for clusters of related women, their parents, children, and in-married husbands*”. (Balée, 1994p. 17). Tendo a oportunidade de morar durante o tempo que fiquei em Xie na casa de Valdemar, que é uma liderança reconhecida e respeitada pelo povo Ka'apor em geral, presenciei como ele fala e comparte tudo com sua família, e dizer, com sua esposa Lucineia, com seus filhos(as) e as esposas (os) e os netos:

La familia de Valdemar es muy unida, es un ritual pasar por la tarde de la sombra y la frescura de la cocina, a la luz de la luna y las estrellas en la terraza frente a la cancha de fútbol (...) por la noche llegó Valdemar en un carro del Ibama con dos funcionarios, nos saludamos, él es muy cariñoso. Lucineia toma baño y queda bien “cheirosa” para él; nos sentamos afuera y la familia habla en lengua todo el tiempo, por lo poco que puedo entender Valdemar les está hablando sobre el trabajo, sobre cómo se van a organizar y qué hombres van a participar en la guardia de la selva. Así se hace política Ka'apor, en la noche, hablando en familia. Valdemar es el líder de Xie por más que exista un papajaí. Valdemar consulta todo con su familia, todo se habla y se organiza en familia, es muy lindo verlos, es muy lindo ver la vida y la fuerza que trae Valdemar a casa (Fragmento del diario de campo. Xie-, agosto, 2016).

Assim cada situação é discutida, primeiro em família, pela noite quando todos se reúnem para contar histórias dos antigos, anedotas de vivências deles mesmos ou dos pesquisadores¹⁰⁴. Isso é uma questão que tive oportunidade de observar em campo sem

¹⁰⁴Os Ka'apor de Xié e Paraku'y não tem a oportunidade de interatuar muito com os karai, a não ser que saíam da aldeia, coisa que poucos faz, com exceção das lideranças, os doentes e as pessoas que saem a cobrar os auxílios estatais como a bolsa de família etc. Então a visita de um pesquisador é todo um acontecimento na aldeia, os Ka'apor ficam curiosos observando tudo o que a pessoa faz, gostam muito de perguntar pelo mundo de fora, pelos outros povos indígenas, e quando o pesquisador vai embora, ficam recreando cada vivência com ele.

ter lido a Balée, mais depois de ler me chamou ainda mais a atenção porque se trata então da maneira como os Ka'apor fazem política décadas atrás.

Como foi mencionado a jumaí Ka'apor conserva esse espírito de manter a unidade do povo, primeiro entre família, entre a aldeia e entre as diferentes aldeias para assim ter um bem viver, ao respeito às palavras de Karairano:

A gente fala para a política mesmo para ficar todo mundo organizado, todo junto, para ter força, porque se separar não vai ter força e o povo vai diminuir, e todo mundo abraçado tem como conseguir varias coisas, vai poder evitar muitas coisas que aqui na aldeia acontecem, por isso aqui todos estamos de braços agarrados; fortalecer nossa própria política para que a gente não volte atrais (Karairano, entrevista 2016).

A política interna que é esse consenso primeiro familiar, depois com aldeia e finalmente nas reuniões de papajaí se faz na língua Ka'apor, por isso este trabalho é uma aproximação ao mundo político, mas não é a última palavra. Por tanto, o que aqui se percebe é minha interpretação como karai; mais precisamente como karai consegui observar a política interétnica, isto é, a política que os Ka'apor fazem para interatuar com o mundo de fora.

Nesse sentido, os Ka'apor sem alterar seu modo interno de fazer política, sabem muito bem servir-se da política interétnica para obter o que precisam, exemplo de isso foi que aproveitaram uma ferramenta proporcionada pelo pesquisador Balée tempo atrais: a Associação com a qual souberam fortalecer-se e dirigindo ela com autonomia, é dizer sem a intervenção e fiscalização desse pesquisador. A Associação serve e prioriza os interesses comunitários e através dela se recebem todos os recursos obtidos por médio da política interétnica:

Pode ser que tu consegue um recurso né, nós temos nossa associação, e nós conseguimos esse aqui, então vocês não podem me dar na mão ne, trazer em um papel enrolado, vamos dizer, cinco mil reais, porque não pode estar com nós, a associação tem que receber para nós, aí nós vamos falar olha, valor que tem aqui, a Associação, valor do dinheiro que a Cris arrumou para nós o que, que nós vamos fazer com esse aí, para dividir não adianta, porque não vai ter, a e mesmo, nós temos, vai ter um posto de vigilância aí, nós estamos pensando em fazer isso, então vamos a investir em esse aí, então tem que abrir um lugar para poder, porque nós vamos comprar combustível, conserto do carro, levar os parentes lá para ajudar, ajudar a fazer roça para eles, então tem que ter recursos para comprar alimentação para eles, durante um ano, um ano depois aí já fica por conta, aí já tem que ter mandioca, tem que ter caça, aí vai durante um ano, então para isso é que nós estamos usando essa associação para receber para nós (Valdemar Ka'apor, entrevista 2016).

As lideranças tem que sair para estabelecer contatos e obter recursos para resolver os problemas quando a solução só é possível com dinheiro. Assim é entendida a política, exatamente igual como funciona no mundo dos Karai. Quando perguntei para Karairano se ele conhecendo a política de fora encontrava diferença entre a política de lá e a política dos Ka'apor, a seguinte foi sua resposta:

A política se diferencia um pouco mais é quase igual, quando branco está fazendo política lá, para a gente consegui a melhoria do próprio povo, de que? de saúde educação, geral, por isso é que eles estão, todos vão para o meio da rua a fazer greve, para fazer aquele estado de protesta não, na rua o escrever carta, e assim também é a população indígena, então não vai ter nenhuma diferença, para aquele conseguir que a gente está precisando de... a gente precisa hoje de ampliação da caixa d'água, a gente elaborou aqui um documento, todo mundo conversou, escreveu e mandou para Belém para que de Belém encaminhe para Brasília, e se não resolver, a gente vai ter que ir umas dez pessoas para Belém a pressionar o chefe de Belém: Leonio, para que ele pressione Brasília, para que faça mais rápido esse tipo de coisas que se estão necessitando aqui na aldeia, e acho que não acho diferença né, e quase igual, a política do branco é assim, sobre essas coisas para a melhora da população tanto indígena como branca, o branco está brigando lá também (Karairano, entrevista, 2016).

Seguindo as palavras de Karairano, a política é entendida como uma forma de pressão institucional sem a qual não é possível obter os recursos. O Karairano encontra essa semelhança entre as duas formas de fazer política porque quando os indígenas saem a procurar recursos ou protestar, geralmente são apoiados por grêmios que pertencem de uma ou outra maneira aos movimentos sociais, os quais dentro da política ocidental são os que atuam a partir da pressão, sendo praticamente a única maneira de fazer visíveis as demandas frente ao *estado* e, com sorte, obter resultados. Não é de graça que a palavra *jumai*, que é a política Ka'apor, signifique literalmente luta.

No caso Ka'apor não só é a luta contra a invasão madeireira, e a luta por consertar a estrada, por melhorar a saúde, a educação, por conseguir os recursos para lograr tudo isso. Quero fechar esta parte com as palavras de Valdemar Ka'apor, líder que leva mais de trinta anos na luta por melhorar as condições de seu povo e contra a invasão madeireira, mesmo que tivesse participado um par de anos na venda de madeira pela necessidade primordial de ter um transporte para as aldeias isoladas e poder também sair para conseguir recursos. Devido à força de suas convicções deixou a comodidade econômica da venda madeireira para continuar protegendo a *Ka'a* “a mata” e a seus moradores: os **Ka'apor**.

“Então essas coisas que nós temos hoje aqui, aí por isso, nós temos nosso projetinho aqui, das mulheres né, também tem redes, faz parte também da ajuda da comunidade, não é todo mundo igual se por acaso, minha mulher sabe fazer pulseira, rede, tipoia.. Hoje ela pode vender né, amanhã, eu estou precisando, eu vou sair na rua, eu vou me defender com isso –tu quanto tem aí? –eh 300. –me dai 100 reais para ir para Santa Ines para resolver nosso problema, não é mio, aí ela pode-me arrumar né. Para isso nós temos esse de aí. Karairano a mesma coisa, se um dia ele tem que ir, a mulher tem 500, me arruma 200, pode arrumar. Os outros também, quem faz muito viagem na cidade para resolver nosso problema, para nós não é só resolver isso, e como geral né, se aqui, se lá no Ximborendá, se em Gurupiuna não estão pensando em nada, né cobrar educação, não cobrar saúde, não cobrar território que esta invadido, aí nós que vamos para conversar com eles no Ximborendá, -olha, aqui está acontecendo isso, aqui está sendo roubada nossa madeira e vocês não ne olhando! Serão que tem algumas pessoas envolvidas no meio? Aí é que eles vão ver, pode ser, **para isso e que nós estamos aqui, nós estamos aqui viajando é para isso, vocês tem que estar atento da pessoa que está invadindo nossas coisas**, eu no vou dizer que vocês moram para aca que está sozinha, não deixa invadir para aca, não! Também é meu! O dia de manhã pode invadir, passa de todo e vai mexer lá minha terra que está bem protegida hoje, amanhã vai passar a vocês, vocês que vão fazer, vocês vão se a viciar, vocês mesmos vão dizer, pode passar, porque os outros não estão ajudando. Ele não vai saber né proteger, o que palavra ele dizer para essa pessoa não mexer, **porque ele não tem noção de falar para essa pessoa, mais como a gente sabe, somos nós que temos que falar para eles, somos nós que temos que dar ideia, vocês tem que fazer de esse jeito, nós temos que proteger nossa terra, a onde tem jabuti, peixe, caça, tudo lá, e isso é que nós temos aqui, aprender buscar, aprender proteger o que é nosso**. Então hoje, eu estou com trinta anos de luta nesse de aí, e hoje eu estou aqui ainda, hoje mesmo que eu estou velho, estou mais doente, na época em que eu venho para aca, doente eu morre o morre, era febre direta nesse tempo, eu era muito magrinho, parece que eu estava no buraco, seco, seco, velho, mais eu não me esquecia disso daqui, eu lutava, meu pensamento era de, como que é, de preservar o que é nosso, no só para mim, se não para nós, amanhã, vai ter histórico se não tiver mais porque eu não vou a virar pedra, amanhã eu posso, o dia que deus, não me quer mais, que eu estou por aqui eu posso deixar meu rastro para meus netos, para meus filhos, para as outras parentes também, então por isso e que nós lutamos e a comunidade lutou comigo e a comunidade de aqui que lutou com nós” (Valdemar Ka’apor, entrevista 2016).

Com sua experiência de vida, ele sabe que a maior virtude de uma liderança é a destreza de sua palavra.

7.5. Ka’a e a depredação karai

Por isso é que são importantes os indígenas, porque só onde tem índio é onde tem a mata preservada, por a onde não tem, está tudo acabado, destruído. Os brancos não pensam no futuro, eles só

pensam na economia, aí, não pensam que si desmatar muito, desmatar floresta vai esquentar muito, vão secar os igarapé porque não vai ter mais mata para proteger os igarapés. Assim como está acontecendo noutros lugares onde já não tem mata, onde nunca secava já secou, está só o chão e vai ficando assim, os igarapé vão sendo poluído, os fazendeiros jogam veneno, os peixes morrem, é o fim (Teté Ka'apor, entrevista 2016).

Ka'a a floresta não é um ambiente imutável. De acordo com Balée (1993), há séculos, as populações indígenas que moram nela, vêm transformando de maneira significativa as paisagens naturais. Mas as alterações feitas “*em lugar de terem provocado extinções, parecem ter na verdade contribuído para o aumento da diversidade biológica*” (Balée, 1993, p.387). A agricultura indígena com as práticas de queima, roça, caça e coleta foi criando ao longo do tempo florestas de capoeira, que se diferenciam das florestas altas, embora, como afirma Balée as duas coexistem, não obstante

em muitas zonas de penetração recente da civilização, nenhum tipo de floresta tem, é claro, resistido. As atividades das sociedades indígenas horticultoras ignoram (mais que protegeram deliberadamente) muitas florestas primárias, e assim permitiram a sobrevivência destas florestas em áreas indígenas até hoje (Balée, 1993, p.390).

Isto significa que o modo de produção de grande parte das sociedades indígenas da floresta, as que ainda se negam a participar das dinâmicas exploratórias capitalistas, é altamente ecológico, pois em lugar de devastar, contribui ao melhoramento e aumento da variedade das plantas cultivadas. Além disso, contrário ao que poderia pensar-se, as “*Capoeiras muito velhas são o oposto lógico do deflorestamento _elas são porções de vegetação reflorestada... elas são o resultado de práticas agroflorestais indígenas, intencionais ou não*” (Balée, 1993, p.391).

Ressaltou-se a maneira como os povos indígenas causam alterações ecológicas, mas segundo este autor, existe outro tipo bem diferente que está causando alterações em tempo record, trata-se das Sociedades Estado que

dependem de combustíveis fósseis. Os dos tipos de sociedades diferem grandemente em sua capacidade de converter florestas e de alterar outras condições ambientais básicas, inclusive o clima. Por exemplo, os índios amazônicos têm liberado a partir dos séculos, apenas diminutas quantidades de CO₂ para a atmosfera por meio das queimadas de suas roças, em comparação com as sociedades estatais modernas, responsáveis pelo deflorestamento dos trópicos, a eutrofização dos estuários, a chuva ácida e conseqüente morte das florestas, os depósitos de resíduos tóxicos e outras ameaças evidentes à integridade dos ecossistemas naturais. Em outras palavras se o

aquecimento global está realmente acontecendo por causa das crescentes emissões de CO2 e outros gases estufa, os índios amazônicos e demais povos que não desenvolveram civilizações industriais têm dado uma contribuição ínfima a este processo (...) Ainda que as modernas nações-Estado tenham passado a professar uma “ética” conservacionista (...) a única evidência sólida para a extinção recente de espécies é diretamente atribuível a estas mesmas sociedades (Balée, 1993, p.385-386).

Entretanto, não só a extração dos recursos fósseis transforma aniquila significativamente a floresta, a exploração de recursos madeiráveis e não madeiráveis está aniquilando a floresta dia a dia. Como foi observado no capítulo anterior o desmatamento é um mostro gigante que vai devorando todos os tipos de vida que dependem dos arvores para viver.

Mesmo que as sociedades indígenas amazônicas como afirma Balée, “não possuem em geral uma política explícita de conservação, nem associações voluntárias devotadas à preservação da biodiversidade”, (Balée, 1993, p.386) O convívio harmônico com a floresta, tem ajudado a manter o que hoje ainda existe e afasta, mediante o ativismo político, os agentes extrativistas¹⁰⁵. As práticas ecológicas próprias deste relacionamento são completamente opostas às práticas predatórias do capitalismo.

O filósofo, linguista e ativista político Noam Chomsky¹⁰⁶ pronunciou-se numa entrevista em 2016 sobre os ativistas ambientais, principalmente indígenas em América Latina, exaltando sua labor na prevenção dos desastres ambientais produzidos por países como Estados Unidos e Canadá:

“That’s a tremendous step forward for the entire world,” he said. “It’s a kind of incredible irony that all over the world the leading forces in trying to prevent a race to disaster are the indigenous communities. I mean, anyone who’s not living under a rock, knows that we’re facing a potential environmental catastrophe, and not in the distant future. All over the world it’s the indigenous communities that are trying to hold it back (...)As the demand for natural resources like timber, minerals, and palm oil steadily increases, indigenous groups are at the forefront of battling

¹⁰⁵ Estou falando exclusivamente de povos que ainda moram em áreas de floresta, lutando por defender seus territórios como é o caso dos Ka’apor. Infelizmente hoje, diversos povos de diferentes ecossistemas perderam seus territórios, sendo expulsos deles, outros moram em condições lamentáveis por causa das dinâmicas extrativistas e outros participam destas dinâmicas por sua própria vontade. Sem que nenhuma das anteriores condições signifique perda da indianidade. De fato, se existe um aspecto em comum entre os povos indígenas, é a luta pela reivindicação fundiária, que é mais forte, no caso de povos que foram expulsos de seus territórios ou vivem em constante ameaça de invasão. Esta dissertação aborda um estudo de caso concreto que é o Ka’apor, e seu próprio discurso político, o qual promulga que sem o território, o seja, a floresta, eles deixariam de ser Ka’apor.

¹⁰⁶ Disponível em: <http://remezcla.com/culture/noam-chomsky-indigenous-activists-are-saving-the-world-from-environmental-disaster/> Data de acesso: 20-02-2017.

goliath corporations that have money and power, as well as things like security and hit men.” (Remezcla, 2017)

Como Chomsky reconhece, as portas de uma catástrofe ambiental, é inegável a importância do ativismo ambiental indígena, que luta por diminuir ou parar as ações predatórias neoliberais. O povo Ka’apor faz parte deste ativismo na sua luta pela defesa do território da invasão ilegal madeireira.

Trazendo a voz do povo Ka’apor, o principal propósito de seu acionar político é a preservação de Ka’a, a luta, a defesa e as estratégias criadas com esse fim. Isso tem contribuído a manter o “bem viver” nas aldeias que estão no coração da floresta. Além de manter a existência, porque lembrando as palavras de Teté, “Sem a floresta os Ka’apor não existem, sem os Ka’apor a floresta não existiria”. É um aporte ao planeta, porque assim como eles, os povos que estão na mesma luta constituem-se no escudo mais forte que existe neste momento contra o desmatamento, sendo ilhas verdes no meio da devastação karai.

8. CONCLUSÕES

O conflito territorial gerado na T.I Alto Turiaçú, a partir das políticas desenvolvimentistas do estado nação em 1960 promoveram invasões nos territórios indígenas dessa região. Hoje, as políticas estatais frente às invasões não são suficientes para brindar soluções verdadeiras. Assim, o *estado* é cúmplice e responsável direto da crescente devastação amazônica.

A Jumai ou política Ka'apor e suas práticas comunitárias apontam à unidade, à reciprocidade e ao uso equilibrado dos recursos naturais, constituindo-se na principal forma de resistência frente ao capitalismo predatório e gerando soluções efetivas frente ao desmatamento.

O poder tutelar é praticado através do indigenismo e o multiculturalismo, que permeados pelas políticas neoliberais, servem aos interesses extrativistas. A tutela é uma moldura antiga e profunda, enraizada no tratamento e conduta desde os diferentes agentes, para com os povos indígenas, mesmo dos que são críticos dela. Percebe-se a intenção de direcionar as ações dos povos indígenas, dificultando sua autonomia.

A conceitualização recente dos termos alusivos aos representantes políticos Ka'apor, mostra que a mudança feita do termo *Cacique* para *Tuxa*, é uma tentativa de descolonizar-se dos termos impostos pelos Karai, especificamente pela Funai. A mudança feita do termo *tuxa* para *papajá* e *mamanhãí* mostra também essa ruptura com um conceito incentivado por um Karai.

A proteção tutelar não é mais que uma maneira efetiva e direta de continuar exercendo o controle, o poder, e o usufruto nas terras da União que o *estado* se nega a titular aos verdadeiros donos: os povos indígenas.

Os Ka'apor sem alterar seu modo interno de fazer política, sabem muito bem servir-se da política interétnica para obter o que precisam.

O ativismo ambiental indígena promulga um convívio harmônico com a floresta. As práticas ecológicas próprias deste relacionamento são completamente opostas às práticas predatórias do capitalismo.

A política atual Ka'apor é fruto do contato interétnico desde finais dos anos 80's a partir do conflito territorial, onde cria-se uma consciência sobre a importância de não

perder seu território, como estava acontecendo com as áreas que estavam sendo invadidas. Este processo surgiu em parceria com os Tembé e os Guajajara e ainda agentes da sociedade nacional, principalmente a FUNAI, que incentivou e contribuiu com a expulsão dos invasores.

Ao participar da venda de madeira anos atrás e observar como seus parentes e vizinhos a partir da mesma atividade perderam muitas áreas de floresta, vivem hoje com fome, necessidades e adotando costumes karai, fazendo com que os Ka'apor considerem que sem floresta sua vida produtiva e sua identidade irão morrer.

É importante enunciar as ausências do presente trabalho. Em primeiro lugar, seria bom contar com as perspectivas dos Ka'apor do Conselho Gestor para ter um panorama que consiga abordar a política Ka'apor de maneira mais ampla, e não apenas desde uma facção. Ao abordar outras facções, seguramente, estas vão estar inter-relacionadas com agentes interétnicos que aqui não são tidos em conta.

Por outra parte, é conveniente estudar a política incluindo as vozes das mulheres, as quais participaram ativamente na luta contra os madeireiros, pois como me contou Rosa Ka'apor, na época em que os madeireiros ainda estavam instalados em Xie, insistindo em dar dinheiro para explorar madeira, foram elas que pressionaram ameaçando queimar os caminhos caso eles não saíssem do local. É preciso saber se existem outras Ka'apor que, como Mariulsa, estejam trabalhando ativamente pela defesa do território.

É importante também observar as dinâmicas políticas e os rituais na festa do cauim, único cenário, aparentemente visível, em que se une a política com a pajelança Ka'apor. É preciso igualmente procurar outros espaços onde existe essa interação.

Segundo Darcy Ribeiro (2004), os Ka'apor têm uma tendência a brigar e se dividir entre eles. Isso não concorda com o comportamento atual entre os Ka'apor das aldeias de Xie e Paracuí, que promulgam a unidade do povo, em seu pensamento político. Não obstante, gerado por um agente externo, concretamente o pesquisador, criou-se uma divisão entre as lideranças. Um estudo observando as dinâmicas nas diferentes aldeias e a inter-relação política entre elas poderia mostrar se na atualidade essa tendência que evidenciou Ribeiro, continua vigente. Também é importante

observar se dita tendência reflete na política ou se limita a uma divisão entre duas pessoas ou grupos familiares.

Essas ausências junto com um estudo à profundidade das dinâmicas e frentes extrativistas na região, que por falta de tempo não foi desenvolvido, constituem-se um ponto de partida para pesquisas futuras.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, PERRY. 2003. "Neoliberalismo: un balance provisorio". En: *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Emir Sader (comp.) y Pablo Gentili (comp.). 2ª. Ed.. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. 2003. p. 192. ISBN 950-23-0995-2. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/trama/anderson.rtf>

ARIZA, Rosenberg. 2010. El derecho profano, justicia informal y otras maneras de realizar lo justo. Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

BAINES, Stephen G. 1991. "É a FUNAI que sabe": A Frente de Atração Waimiri-Atroari, Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq/SCT/PA, p.362.

_____. 1994. A Política Indigenista Governamental e os Waimiri-Atroari: Administrações Indigenistas, Mineração de Estanho e a Construção de 'Autodeterminação Indígena' Dirigida, *Revista de Antropologia* da Universidade de São Paulo, Volume 36, p. 207-237.

_____. 1997. Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: os Waimiri-Atroari. *Anuário Antropológico 96*, Departamento de Antropologia, ICS, Universidade de Brasília, p. 67-81.

BALÉE, William L. 1994. Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany _the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people. Columbia University Press. New York.

_____. 1993. "Biodiversidade e os índios amazônicos" em *Amazônia etnologia e história indígena*. Eduardo Viveiros de Castro, Maria Carneiro de Cunha. Organizadores. NHII-USP/FAPESP.

_____. 2010. "Project contributor William Balée". In: *Biocultural diversity conservation: a global Sourcebook*. Luisa Maffi, Ellen Woodley. Earthscan in the Uk and Usa, p. 120.

BANIWA, Gersem. 2012. “A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporânea”. In: *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. A.R. Ramos (org) UFMG. p. 206-227.

BARTRA, Roger. 2011. “El salvaje en el espejo”. Fondo de Cultura Económica, México.

BICALHO, Poliene S. S. 2010. “*Protagonismo indígena no Brasil, movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*”. Tese (Doutorado em História), Universidade de Brasília, Brasília.

BITTENCOURT, Borges, Libertad. 2002. “Mudança dirigida às organizações indígenas na América latina- México e Brasil- 1970-2002”. UNB.

BONFIL BATALLA, Guillermo. 1992. “Identidad étnica y movimientos indios en América Latina” en CONTRERAS J, (compilador) *La cara india, la cruz del 92*. Identidad étnica y movimientos étnicos.

_____. 1981 (Compilador) “*Utopía y revolución, el pensamiento político de los indios de América latina*”. Editorial nueva imagen, México.

_____.1990 “*México profundo: Una civilización negada*”. México: Editorial Grijalbo.

CABRAL, Ana Suelly; RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. 2007. “Linguas e culturas Tupí. Volumen 1”. Organizadores: Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, Aryon Dall’Igna Rodrigues. Editora Curt Nimuendajú; Brasília: LALI/UNB.

CARDOSO de Oliveira, Roberto. 2014. “*El indio y el mundo de los blancos. Una interpretación sociológica de la situación de los Tukuna*”. Roberto Cardoso de Oliveira; introducción de Miguel Alberto Bartolomé; traducción de Sulemi Bermudez Callejas. – Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología México Social, 168 p.23 cm (Biblioteca de Antropología y ciencias sociales Brasil-México).

CLASTRES, Pierre. 1978. La sociedad contra el Estado. Monte Ávila Editores, Caracas-Venezuela.

CLASTRES, Pierre. 1981. Investigaciones en Antropología Política. Editorial Gedisa, Barcelona.

CLETUS, Gregor B. 2003. “Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama”. Génesis, La Paz, Bolivia.

GODOY, Gustavo. 2015. “Dos modos de beber e cozinhar cauim: ritos e narrativas dos ka’apores” Universidad Federal do Río de Janeiro.

GOMEZ, Herinaldy. 2008. De la justicia y el poder indígena. Editorial Universidad del Cauca. Popayán.

FUNAI. 2015. “1ª Conferência Nacional de Política Indigenista. Documento base”. Junio de 2015.

GROS, Christian. 2004. “Cuál autonomía para los pueblos indígenas de América Latina?”. In: AROCHA, Jaime (comp.). Utopía para los excluidos: El multiculturalismo en África y América Latina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

LIMA, Antonio C de Souza. 1995. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes. 335 p.

LIMA, Antônio C de Souza. 2002. Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa.

LÓPEZ, Claudia. 2011. Ka’apor ma'e panu ha ke - A palavra dos moradores da mata: Narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor. Museu Paraense Emílio Goeldi.

_____. 2016. O mundo da horticultura Ka’apor, práticas, representações e as suas transformações. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Pará, Brasil.

_____. 2017. *“la lucha es de derechos, no es a garrotazos”*. *Conflictos territoriales, usos y significados de los recursos maderables en la tierra indígena Alto Turiacú, Maranhão- Brasil*. in *Autrepart*, dossier «Savoir autochtones et développement» Mina Kleiche-Dray (coordination), en 2017 no prelo. (Manuscrito cedido pela autora).

LÓPEZ, Claudia; GONZÁLEZ, Sol Elizabeth; SILVA, Juliano; ARAÚJO, Marluce; COELHO, Márlia. 2015. « Objetos indígenas para o mercado: produção, intercâmbio, comércio e suas transformações. Experiências Ka’apor e Mebêngôkre-Kayapó », in Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 10, n. 3, p. 659-680 set./dez.

MARES de SOUZA FILHO, Carlos. 1998. O renascer dos povos indígenas para o direito. Curitiba, Jurúa.

MIGNOLO, Walter. 2007. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura” Em libro: “El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”. Compiladores: Santiago Castro –Gomez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

MENDES, J. M. 2009. Ipy’a pe ukwa katu te’e- Ele sabe por si mesmo. Uma etnografia do saber- fazer cotidiano e ritual na formação da pessoa Ka’apor. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará, Departamento de antropologia.

NAVARRO, E. de A. 2013. Dicionário de tupi antigo: A língua indígena clássica do Brasil. São Paulo: Global.

O’GORMAN, Edmundo. 1986. “A invenção de América. Reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir”. Tradução de Ana Maria Martinez, Manuel Lelo Bellotto. UNESP.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1981. A difícil etnografia de uma tribo em mudança. Anuário antropológico. 79 Rio de Janeiro: tempo brasileiro, p. 277-290.

_____. 1998. “Redimensionando a questão indígena no Brasil: Uma etnografia das terras indígenas”. *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

PADDEN, Anthony. 1988. *La caída del hombre natural. El indio Americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza Editorial, Madrid.

QUIJANO, Aníbal. 2005. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber – Eurocentrismo e Ciências Sociais – Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Buenos Aires: p. 227-275.

RAMOS, Alcida Rita. 1995. “O papel político das epidemias: o caso Yanomami”. In: *Ya no hay lugar para Cazadores: procesos de extinción y tranfiguración étnica en América Latina* (Miguel A, Bartolomé, org), p. 55-89. Quito: Biblioteca Abya –Yala.

_____. 1990. O Índio hiper-real. Trabalho apresentado no Seminário "Ética: O Desafio da Antropologia". IUPERJ, 11 de junho.

_____. 2006. Uma crítica da (des) razão indigenista, Universidade de Brasília.

_____. 2011. Indigenismo: um orientalismo americano. *Anuário antropológico*, Brasília, V. 2011, N. 1, p. 27-48, julho.

RIBEIRO, Darcy. 1996. “*Diários índios. Os Urubus -Ka’apor*”. Editora SCHWARCZ LTDA, São Paulo.

_____. 1971. “Fronteras indígenas de la civilización” Siglo XXI Editores.

_____. 2004. “Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno”. São Paulo, Companhia das letras.

RIBEIRO, D & RIBEIRO, B. 1957. “*Arte plumária dos Índios Ka’apor*”. O. G. S. S.A. Rio de Janeiro.

RIBEIRO, Raimundo. 1994. *“Mitos, Psicanálise e o simbolismo na cultura Ka’apor”*. PUCCAMP.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. 2011. “Relações internas na família linguística Tupí-Guaraní” *Revista Brasileira de linguística antropológica*. Volume 3, Número 2, dezembro. Disponível em: <http://www.periodicos.unb.br/index.php/ling/article/download/8868/6669> .

SAMAIN Etienne. 1984. *Mitologia Urubu Ka’apor*. *Revista de Antropologia*, volumes 27/28. Departamento de Ciências sócias da Faculdade de Filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo. Brasil.

SAMOUR, Héctor. “Aspectos ideológicos del paradigma neoliberal”. Disponible en: <http://www.uca.edu.sv/revistarealidad/archivo/4ddd8c55ccf14aspectosideologicos.pdf>. Consultado en marzo de 2016.

SANTILLI, Paulo. 2001. *“Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito”*. São Paulo: Editora UNESP.

SOARES, Facó Marília. 2007. “Uma amostra do estado da arte dos estudos sobre línguas e culturas de povos Tupi”. Em CABRAL, Ana Suelly; RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *“Línguas e culturas Tupi. Volumen 1”*. Organizadores: Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, Aryon Dall’Igna Rodrigues. Editora Curt Nimuendajú; Brasília: LALI/UNB.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2005. “Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio: notas para o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & BARRETTO FILHO, Henyo Trindade (orgs.). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. RJ: Contra Capa; LACED; CNPq; FAPERJ; IIEB.

_____. 1995. *“Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Editora Vozes, Petropolis.

TANAKA, Emiko 2008. "Presentación"; "I. La formación de estado, racismo y desarrollo". *Prácticas cotidianas del Estado: Una etnografía del indigenismo*. México: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdes Editores.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. 2012. Indigenismo como ideologia e prática de dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada. *Latin American Research Review*, v. 47, p. 16-34.

_____. 2015. Povos indígenas, governança indigenista e autonomia política indígena em perspectiva comparada: Elementos para o diálogo interétnico no Brasil e no Canadá. *Especiaria (UESC)*.

_____. 2015. Movimentos indígenas na América Latina em perspectiva regional e comparada. *Revista De Estudos E Pesquisas Sobre As Américas V.9 N.1*.

_____. 2010. *Cativando Maíra: a sobrevivência dos índios Avá-Canoeiros no Alto Tocantins*. São Paulo: Annablume; Goiania: PUC Goiás.

TROUILLOT, Michel-Rolph. 2011. "Transformaciones globales, La antropología y el mundo moderno". Universidad del Cauca, CESO-Universidad de los Andes.

VERDUM, Ricardo. 2011. "Terras, territórios e livre determinação territorial indígena". In: Sérgio Sauer; Wellington Almeida. (Org.). *Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas*. 1 ed. Brasília: Universidade de Brasília, v. 1, p. 205-219.

WOORTMANN, Klass. 2004. "O selvagem e o novo mundo: Ameríndios, humanismo e escatologia", Brasília UNB.

WALSH, Catherine. 2010. *Interculturalidad crítica y educación intercultural. Construyendo interculturalidad crítica*, academia.edu. Disponible en: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/41146464/interculturalidad_critica_y_educacion_intercultural.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Ex

[pires=1482981172&Signature=orFlWhgpZJp5nDvwc6nP58uCz1M%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DInterculturalidad_critica_y_educacion_in.pdf](https://www.repositorio.cebras.org/handle/documento/1482981172?signature=orFlWhgpZJp5nDvwc6nP58uCz1M%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DInterculturalidad_critica_y_educacion_in.pdf)

_____. Catherine. 2010. Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico. Ponencia presentada en el Seminario Pluralismo Jurídico, Procuradora del Estado/Ministerio de Justicia, Brasilia, 13-14 de abril.

ZIZEK, Slavoj. 2003. "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional". In: GRÜNER, Eduardo. Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós.