



UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE
PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

JOÃO ANTONIO TAPAJÓS PEREIRA

A ESCOLA INDÍGENA DA ALDEIA ARIMUM: Um recorte etnográfico
sobre a construção da escola indígena Arapiun (Santarém/PA)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Federal do Oeste do Pará, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Bacharel em Antropologia, sob a orientação da Profra. Dr^a. Luciana França e co-orientação do Prof. Msc. Marcos Vinícius Lima.

Santarém/PA
2017

JOÃO ANTONIO TAPAJÓS PEREIRA

A ESCOLA INDÍGENA DA ALDEIA ARIMUM: Um recorte etnográfico
sobre a construção da escola indígena Arapiun (Santarém/PA)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Federal do Oeste do Pará, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Bacharel em Antropologia, sob a orientação da Profra. Dr^a. Luciana França e coorientação do Prof. Msc. Marcos Vinícius Lima.

Santarém/PA
2017

JOÃO ANTONIO TAPAJÓS PEREIRA

A ESCOLA INDÍGENA DA ALDEIA ARIMUM: Um recorte etnográfico
sobre a construção da escola indígena Arapiun (Santarém/PA)

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Federal do Oeste do Pará, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Bacharel em Antropologia, sob a orientação da Profra. Dr^a. Luciana França e coorientação do Prof. Msc. Marcos Vinícius Lima.

Aprovado em: _____/_____/2017.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr^a Luciana França
Orientadora
ICS/UFOPA

Prof. Dr^a Luciana Gonçalves Carvalho
Examinadora Interna
ICS/UFOPA

Prof. Dr. Eduardo Nunes
Examinador Interno
ICS/UFOPA

Profa. Msc. Paula Colares
Examinadora Interna (suplente)
ICED/UFOPA

Santarém/PA
2017

DEDICATÓRIA

Dedico este ensaio a todos os Indígenas da aldeia Arimum, em especial a meu pai, João Edinaldo, segundo Cacique, minha mãe Elza Tapajós, meus irmãos Josinaldo Tapajós, Joelder Tapajós, Jonas Tapajó e João Júnior. Ao meu avô José Tapajós, minha avó Luza Tapajós, minha falecida avó Izaura Rodrigues e, principalmente, à minha amada, guerreira de luta e querida esposa, Patrícia Juruna, e meu querido filho, Arthur Juruna Tapajós.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a todos os encantados, Pajé Merandolino, às mães d'águas, mãe das matas, mães dos igarapés, à cobra grande e todos os seres espirituais do bem que vivem na aldeia e na TI Cobra Grande e a Tupãnawasú. Meus eternos agradecimentos à minha amada e adorada esposa, a sra. Patricia Juruna, que junto com meu filho querido Arthur Juruna Tapajós, suportaram meus momentos de estresse, raiva, decepções e que sempre me deram forças para continuar, sendo meu alicerce.

Sou grato por ser filho de um guerreiro e de uma guerreira, Cacique João Edinaldo e D. Elza Tapajós, muito obrigado por ser seu filho, vocês me ensinaram e graças a vocês, sou quem sou hoje, e serei sempre.

Gratidão aos meus velhos, meu avô José Tapajós e D. Luza Tapajós, que com os sorrisos mais lindos de alegria, sempre me acolheram quando voltava à aldeia.

Agradeço imensamente a todas as lideranças, que muito antes de mim, lutaram para que eu e outros pudéssemos ter o direito de termos acesso à Universidade, gratidão Cacique Nézinho, Segundo Cacique João, Pajé Antonio, Tuxaua Naldo.

Gratidão a todos os *parentes* da aldeia Arimum.

Agradeço imensamente à professora Luciana Carvalho e seu esposo Alexandre (Maluco), que sempre me “puxavam a orelha” para eu concluir a graduação. Agradeço ainda a Luciana por ter me permitido a participar de seu programa como bolsista no ano de 2012 a 2013, vinculado ao PEPCA.

Muito agradecido à professora Luciana França, minha orientadora que, com todos os contratemplos, topou esse desafio. Gratidão.

Agradeço ao professor Marcos Vinícius, atualmente vinculado à Universidade Estadual do Pará - UEPA, que me coorientou e que sempre me cobrava, grato.

Agradeço à Universidade Federal do Oeste do Pará que, devido a luta do Movimento Indígena do Baixo Tapajós, tem possibilitado o ingresso de estudantes indígenas desde 2011.

Ao Projeto de Extensão PROEXT, vinculado à professora Lilian Rebellato, que me proporcionou fomento para ir a campo.

Aos professores do Programa de Antropologia e Arqueologia (PAA/UFOPA) que, de alguma maneira me ajudaram, desde as disciplinas e as suas compreensões, quando tive que faltar às aulas por conta das atividades do CITA.

Ao professor Eduardo que me deu uma força nessa reta final. Grato.

RESUMO

Este trabalho é um recorte etnográfico da vida dos Arapiun da Aldeia Arimum, localizados na Terra Indígena Cobra Grande, com enfoque especial na Escola Indígena Nossa Senhora Aparecida. Tem como objetivo descrever o processo de construção da escola indígena em meio aos conflitos territoriais que existem e, com isso, demonstrar a importância da escola para a reafirmação identitária étnica e, conseqüentemente, para a legitimidade do território. Demonstro que é na forma de uso do espaço escolar que a escola em estudo torna-se diferenciada. É na lógica Arapiun que a escola passa a ser o ponto central da aldeia.

Palavra-chaves: Arapiun, Aldeia Arimum, Escola Indígena, Identidade, Território.

ABSTRACT

This work is an ethnographic study of Arapiun life in the Arimum Village, located in the Indigenous Territory Cobra Grande, specifically focused on the Indigenous School Nossa Senhora Aparecida. The purpose is to describe the process of the construction of the indigenous school as a means to explore the territorial conflicts that exist, and with that, to demonstrate the importance of the school for reaffirmation of ethnic identity and, consequently, the legitimacy of the territory. It is demonstrated that the manners in which this indigenous school, a “escola diferenciada”, becomes a cultural study. It is through teaching in the Arapiun logic that the school becomes the central point of the village.

Word-cheves: Arapiun, Arimum Village, Indigenous School, Identity, Territory.

LISTA DE FIGURAS/ILUSTRAÇÕES

Fotos tiradas em momentos de reuniões diferentes.....	42
Momentos de Atividades da Escola.....	42
Festa da Santa.....	43
Os pretinhos e o mastro.....	43

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Quadro de funcionário Escola Nossa Senhora do Carmo – Karuci.....	32
Tabela 2 - Quadro de funcionário Escola Nossa Senhora Aparecida – Arimum.....	33

LISTA DE MAPAS

MAPA IDENTIFICANDO O TERRITÓRIO COBRA GRANDE.....	15
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APA – ÁREA DE PROTEÇÃO AMBIENTAL

CITA – CONSELHO INDÍGENA TAPAJÓS ARAPIUNS

COINTECOG – CONSELHO INDÍGENA DO TERRITÓRIO COBRA GRANDE

DOU – DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO

FLONA TAPAJÓS– FLORESTA NACIONAL DO TAPAJÓS

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDIO

MEC – MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

PAE – PROJETO DE ASSENTAMENTO AGROEXTRATIVISTA DESTINADO A POPULAÇÕES TRADICIONAIS

PEPCA – PROJETO DE EXTENSÃO PATRIMONIO CULTURAL DA AMAZONIA

PIBIC – PROGRAMA INSTITUCIONAL DE BOLSAS DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

RCID – RELATÓRIO CIRCUNSTANCIADO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO TERRITORIAL

RESEX TAPAJÓS ARAPIUNS – RESERVA EXTRATIVISTA TAPAJÓS

SEMED – SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO E ESPORTE ARAPIUNS

TETA – TERRITÓRIO ÉTNICO-EDUCACIONAL TAPAJÓS ARAPIUNS

TI - TERRA INDÍGENA

UFOPA – UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ

Sumário

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1: À CAMINHO DA PESQUISA.....	21
1.1 Como ir ao campo, se você também é o campo	21
1.2 O “Retorno” ao campo, ou melhor, à minha aldeia.....	27
CAPÍTULO 2: É NAS BATALHAS DO DIA A DIA QUE FIRMAMOS NOSSAS VITÓRIAS: A CONQUISTA DA ESCOLA INDÍGENA	29
2.1 - Da construção da maloca ao reconhecimento perante o MEC	29
2.2 Organização e estrutura da Escola Indígena Nossa Senhora Aparecida	34
CAPÍTULO 3: A LUTA CONTINUA: A ESCOLA QUE QUEREMOS	37
3.1 As diversas formas de uso do espaço escolar indígena	37
3.1.1 Os Rituais indígenas	37
3.1.2 Festas Religiosas.....	39
3.1.3 Festas não religiosas e outras comemorações.....	42
3.1.4 Reuniões/atividades de formações.....	42
3.2 Algumas considerações sobre o uso do espaço escolar.....	42
3.3 Considerações finais: a Escola Indígena como projeto de futuro, um “bem viver”	43
ANEXOS: FOTOS	44
6.REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS	48

INTRODUÇÃO

“Hum! Tu é índio, é?! Tu nem anda mais nu!”. “Esses falsos índios, com pena de galinha na cabeça, pintados com carvão!”. “Isso lá é índio!? Já estuda e tem celular!”. “Índio agora não é mais besta”¹. Xingamentos, ou melhor, preconceitos como esses, expostos nas formas dessas expressões são comuns de onde eu venho, aliás, onde eu moro atualmente. Mas por que tanta inquietação por parte das pessoas – me arrisco dizer, a maioria – em relação aos diversos grupos étnicos que existem na região denominada de Baixo Rio Tapajós? Para melhor compreensão da localização: Baixo Amazonas, Santarém – Oeste do Estado do Pará. Uma vez que várias produções acadêmicas já se debruçaram sobre tais populações (como BELTRÃO, 2015; LIMA, 2015; VAZ FILHO, 2004; 2010; 2013; IORIS, 2014), eventos dos mais variados campos já realizaram amostras e debates sobre esses povos; audiências públicas, manifestações, cartas de apoio e tantas outras formas de manifestar apoio à questão indígena, a fim de esclarecer e mostrar mais sobre a sua presença na região². E, mesmo assim, isso não foi e está longe de ser suficiente.

Contudo, este trabalho não tem como interesse ser o sanador dessas visões distorcidas do estereótipo colonizador. Haja vista que são fruto de mais de 500 anos de colonização, reforçado dia após dia pelos vieses midiáticos, políticos e culturais da sociedade envolvente. Que vê nos povos indígenas sinônimo de “selvageria primitiva” e atrasos ao modelo atual de desenvolvimento. Que na visão deste humilde ser, que está por detrás dessas palavras, estão bem longe de serem superadas.

Nas páginas seguintes desta produção acadêmica, procurarei apresentar parte do resultado de minha pesquisa de campo que realizei ao (re)emergir na vida dos Arapiun da Aldeia Arimum da Terra Indígena Cobra Grande, onde debruço-me sobre algumas

1 Xingamentos como esse foram feitos em programas locais de TV's após a publicação da Sentença do Juiz Ayrton Portela, nessa sentença o juiz nega a existência da TI Maró e consequentemente duas etnias que nela habitam: Arapiun e Borari, localizada na Região do Baixo Tapajós, no Município de Santarém. Para mais informação, ver: BRASIL. Justiça Federal – Segunda Vara da Subseção Judiciária de Santarém, Estado do Pará. **Sentença proferida pelo Juiz Federal José Airton de Aguiar Portela nos Processos n. 2010.3902.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas)**. Santarém/PA, 26 de novembro de 2014. 106 p.

2 Todo ano, desde 2011, ocorre na UFOPA a Semana dos Povos Indígenas, que tem como intuito, discutir sobre as questões indígenas dentro e fora da Universidade, promovida pelos estudantes indígenas e demais parceiros.

inquietações que norteiam minhas perguntas às quais tento responder, como: *De que maneira a escola indígena ajudou a protagonizar o processo de reafirmação identitária dos Arapiun de Arimum? E quais são suas perspectivas de futuro como escola indígena?*

A aldeia Arimum, está localizada no Território Cobra Grande, o qual, conforme a descrição de MAHALEM:

“situa-se, em termos administrativos, na Amazônia Legal, mais especificamente no centro-oeste do Estado do Pará, na mesorregião do Baixo Amazonas [...] a Terra Indígena (TI) se localiza na microrregião do Baixo Tapajós. O território em questão se situa no Município de Santarém, em uma região classificada como pertencente à zona de influência da Rodovia Santarém-Cuiabá (BR163) [...] a TI tem uma área correspondente à aproximadamente 8.900 hectares. A região da Cobra Grande se situa majoritariamente às margens do Baixo Rio Arapiuns[...]”. (MAHALEM, 2014:)

O Mapa abaixo retrata bem essa localização:

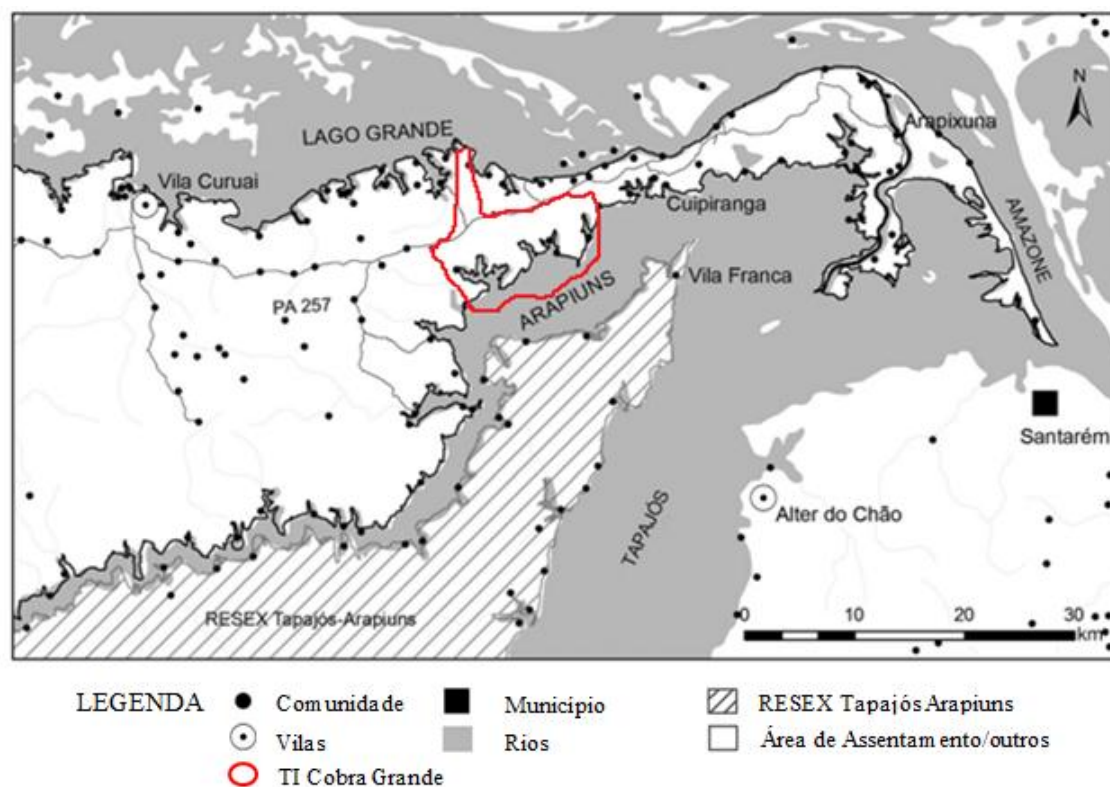


Fig. 1 – Localização da Terra Indígena Cobra Grande. In: STOLL e FOLHES, 2014.

Formada pelas aldeias de *Arimum*, *Lago da Praia*, *Karuci*, *Garimpo* e pela extensão *Karidade*, dos respectivos povos Arapiun, Jaraki e Tapajó, a TI Cobra Grande tem aproximadamente 900 habitantes, que encontram nas atividades agrícolas, caça e pesca

seu meio de subsistência, bem como, a partir do acesso a alguns benefícios sociais do Governo federal: bolsa família, bolsa verde, aposentadorias e pensões por morte. Em meios a incansáveis esforços das lideranças e dos indígenas em geral, foi somente no ano de 2008 que foi instaurado pela FUNAI o grupo técnico (GT) de identificação e delimitação do Território Cobra Grande³ com o intuito de reconhecer o território como terra indígena. Desde então, a luta pela demarcação só se intensificou, resultando no final de 2015, na Publicação da portaria do RCID da TI Cobra Grande no Diário Oficial da União (DOU). Uma grande conquista para os indígenas.

Localizada em uma região de grandes conflitos territoriais, sociais e culturais, a aldeia Arimum é abençoada pelos seus encantados – bichos do fundo, cobras grandes, curupiras e tantos outros seres que fazem parte da sua cosmologia – por espelhar tanta beleza natural, que perpassa por sua fauna e flora e chega aos seus habitantes; pessoas humildes, que veem o tempo passar num ritmo diferente, mas que são bravos guerreiros e guerreiras, que quando se sentem ameaçados, não hesitam em lutar e defender seu modo de ser e viver.

É nesse cenário – ameaçado por interesses externos, mas protegido por seu povo guerreiro – que no meu trabalho de campo, procuro compreender, na alteridade dos membros do povo Arapiun, o sentido da escola indígena, a afirmação da identidade Arapiun no processo de territorialidade e principalmente, entender, como os indígenas enxergam perspectivas futuras para sua educação escolar indígena.

Sendo parte de um *movimento* maior, conhecido como *movimento indígena do Baixo Tapajós* (VAZ FILHO, 2010), Arimum é uma das 64 aldeias que atualmente existem e resistem em Santarém e cercanias (SENSO/CITA, 2017). Esse número de aldeia, relativamente expressivo atualmente, já teve seus dias de “extinção”. Não, você não leu errado, é isso mesmo!

A presença indígena no Baixo Rio Tapajós – ao contrário do que muitos pensam e é mostrado – não se iniciou a partir de reorganizações políticas de identidades recentes, mas, bem antes da chegada dos invasores europeus, como vemos nos relatos dos viajantes da época – tais como Gaspar de Carvajal [1542] e Maurício Heriarte [1662]

3 Portaria nº 774, assinada pelo Presidente da FUNAI, e publicado no Diário Oficial da União (DOU) de 09 de julho de 2008, (sec. 2, pg. 24).

(VAZ FILHO, 2014) –, segundo os quais já havia vastas populações morando no Rio Tapajós e Arapiuns. Durante a intensificação do processo de colonização, muitos povos tiveram que se refugiar para longe das margens dos rios, o que gerou uma nova reconfiguração do quadro étnico na época, chegando a serem dados como extintos. A ideologia da extinção foi perpetuada até recentemente, quando houve, na Região do Baixo Tapajós, um novo (re)arranjo étnico/político de identidades, o que João Pacheco de Oliveira (2004) chamaria de “viagem de Volta”. Ou seja, momento em que as comunidades começam a se apresentar/representar, contrariando aquilo que os outros queriam que elas fossem: *indígenas, grupos étnicos organizados socialmente*, delimitando assim, suas fronteiras étnicas, ou nas palavras de Barth (1969), “grupo étnico [...] um tipo organizacional que uma sociedade se utiliza de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com que está em um processo de interação social permanente” (BARTH *apud* OLIVEIRA, 2004: 22)

Foi graças à bravura e determinação dos indígenas da aldeia de Takuara, Rio Tapajós, em 1998, que, segundo VAZ FILHO (2014), “(re)surgiu” a primeira aldeia do povo Munduruku da Região. A autodeterminação dos Munduruku de Takuara, contrariando as formas “convencionais” de classificações impostas pelos agentes externos – principalmente pelos Órgãos Governamentais (ICMBio, IBAMA, INCRA) – como “ribeirinhos” ou “populações tradicionais”, iniciou-se por dois fatores principais: a morte da principal liderança espiritual, o pajé Laurelino, e pela perda da autonomia do território por eles usado, causado pela criação da FLONA Tapajós (VAZ FILHO, 2014; IORIS, 2014; MAHALEN, 2015). Com sua sabedoria indígena, acumulada durante toda sua vida de pajé, Laurelino, citando VAZ FILHO, 2014, “afirmava ser índio Munduruku e não tinha vergonha de dizer que era”.

Após sua morte, seus descendentes decidem, em memória do seu pajé, pai e avô, assumir aquilo que ele mais tinha orgulho de ser, “*índio Munduruku*”. No mesmo contexto, paralelo com a perda que tinham ocorrido, os moradores de Takuara estavam também perdendo parte do uso do seu território, causado pela criação da Floresta Nacional (FLONA TAPAJÓS), no ano de 1974. Com isso, “no ano de 1998 os Munduruku de Takuara dirigiram-se até o município de Itaituba, para cobrarem da FUNAI apoio para a identificação do seu território indígena” (IORIS, 2005 *apud* VAZ

FILHO, 2013: 145). Ao entregarem o documento de identificação na FUNAI, o coordenador na época sinalizou positivamente para os mesmos⁴ (ver VAZ FILHO, 2003). Merece destaque, a ONG, Grupo de Consciência Indígena (GCI), criado pelo então antropólogo e frade Frei Florêncio Vaz Filho, no ano de 1997, que teve significativa ajuda nos processos de (re)afirmação étnica dos povos do Baixo Tapajós.

Com o aumento significativo de “novas” aldeias, no ano 2000, foi criado o *Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA)*⁵, com o intuito de (re)organizar politicamente as aldeias em torno de algo maior: *o Movimento Indígena do Baixo Tapajós*. Com isso o CITA passou a representar e agregar todas as comunidades indígenas que se constituíam a partir de então. Atualmente, o CITA impõe-se sobre uma área geográfica que abrange três Municípios da Região Oeste do Para. No município de Aveiro, encontram-se as etnias Munduruku-cara-preta e os Tupaiú; já em Belterra, se tem somente Munduruku; e em Santarém, estão as etnias Apiaká, Arapiun, Arara-vermelha, Borari, Jaraki, Kumaruara, Tapajó, Tupinambá, Tupaiú. Estes encontram-se em sobreposições às áreas da FLONA Tapajós, RESEX Tapajós Arapiuns, Área de Proteção Ambiental Alter-do-Chão (APA) na Área de Assentamento PAE Lago Grande, com exceção dos indígenas que se localizam na área do planalto Santareno, onde não há unidade de conservação. A aldeia de Arimum, juntamente com a TI Cobra Grande, são partes do CITA.

Pois bem, depois dessa breve “introdução” sobre a organização política dos povos do Baixo Tapajós, continuarei com breves sínteses das abordagens que serão feitas nos próximos capítulos. Este trabalho está dividido em três capítulos. No capítulo I, intitulado “*À Caminho da pesquisa*”, faço uma síntese da minha trajetória de vida, desde a aldeia até a vida acadêmica, e também, em uma forma de diálogo comigo mesmo, disserto sobre as inquietações que a antropologia me proporcionou e como a mesma me ajudou durante o período em que eu estive como coordenador do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns. As leituras de Roberto Cardoso de Oliveira (1996), “*O Trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir escrever*”, me ajudaram durante minhas primeiras imersões em campo. Gilberto Velho (2013), com sua obra “*Um antropólogo na cidade*”, me

4 “A declaração do Administrador da FUNAI de Itaituba, em resposta à demanda dos moradores de Takuara, é datada de 07/08/1998” (LEMOINE, 2005, p. 304 apud VAZ, 2013: 146).

5 O Conselho indígena Tapajós Arapiun (CITA), foi criado em maio de 2000, depois que líderes indígenas se reuniram e decidiram criar. Isso ocorreu na volta da “Marcha dos 500 Anos” que ocorreu em Coroa Vermelha, Bahia (VAZ, 2013: 147)

ajudou a pensar e refletir sobre meu campo, que também é minha aldeia. “Observar o familiar” e ainda assim ver o desconhecido. DA MATA (1987) também me deu embasamento para minhas reflexões, haja vista que, precisei “exotizar o familiar”, mesmo seguindo as críticas de VELHO (2013) que o familiar também é desconhecido.

No capítulo II, “*É nas batalhas do dia a dia que firmamos nossas vitórias: a conquista da Escola indígena*”, faço uma descrição da construção da maloca, dialogando com João Pacheco de Oliveira, sobre a ruptura política que os Arapiun fizeram, para a partir de então, se constituírem como grupo étnico, frente a outros grupos e ao Estado, ou seja, quando rompem com a escola convencional e criam a sua própria, ao seu modo Arapiun. Nesse sentido, uso as concepções de BARTH (1969 *apud* OLIVEIRA, 2004) para designar essa ação como uma forma de estabelecer a suas fronteiras – começando aí, um processo de “retomada” do seu território. Não que essa “ruptura” seja o único fator determinante para que grupos étnicos se firmem como tais. Descrevo ainda, as múltiplas formas de uso do espaço escolar, desde a sala de aula, até casa de festas e rituais. É a partir desse forma autônoma de uso do espaço escolar, que os Arapiun se distinguem dos demais povos da TI Cobra Grande e dos outros povos do Baixo Tapajós. Descrevo também, os percursos que os Arapiun fizeram para ter sua escola reconhecida pelo Estado, mencionando os conflitos e a negação de seus direitos.

No capítulo III, “*A luta continua: a escola que queremos*”, faço uma análise embasada no projeto de escola que os Arapiun almejam para o futuro ao refletirem sobre o que querem da sua escola e, ao mesmo tempo, na forma como eles estão, concomitantemente, refletindo sobre o que querem de seu futuro e de sua comunidade. Sua escola, mais do que entrosada com essas aspirações, aparece como espaço principal de reunião comunitária, debate e intervenção sobre as condições de vida atuais e futuras.

CAPÍTULO 1: À CAMINHO DA PESQUISA

“O meu cocar é de pena de Arara (2x)

Eu vou cantar é com a força dos SURARA! (2x)

(Canto indígena “a força dos surara”)

Como acredito, para que haja melhor compreensão deste estudo, neste primeiro capítulo, apresentarei um pouco do meu percurso acadêmico e ao mesmo tempo, apresentando minha trajetória quanto indígena e liderança que também sou. É isso mesmo! Creio que tais informações ajudarão para compreender minha “entrada” em campo e os motivos que me levaram a escolher esse pequeno recorte etnográfico da vida social dos Arapiun, que chamo de Educação Escolar indígena, numa ótica da territorialidade e identidade, que *a priori* não estava em meus planos de pesquisa enquanto acadêmico. Chamo esse meu interesse de *reencontro* e/ou *retorno*. Reencontro ou retorno esse que só foi possível graças à insistência – quase que fadigada – da minha professora de curso e antiga orientadora PIBIC, Luciana Carvalho, que, ao ver um embrião de antropólogo perdido, sem saber para onde ir, me mostrou esse caminho de volta – claro que com muitos “puxões de orelhas” saudáveis. O que não me deixou com outras opções a não ser expressar em formas de textos essa experiência que tive ao pesquisar sobre a Escola indígena Arapiun.

1.1 Como ir ao campo, se você também é o campo

A partir das discussões sobre a autoridade etnográfica que James Clifford (1998:27-29) fala sobre a propriedade de quem fala do assunto ter “estado lá” profissionalmente - ou seja, é o momento em que o antropólogo (“herói”) sai do conforto de sua casa, do seu meio cultural e vai em busca do desconhecido, do exótico - me coloco, nesse sentido, como “grande autoridade”, haja vista que retornei para meu meio de origem.

Sendo assim, como já mencionado anteriormente, compartilharei da minha trajetória acadêmica e pessoal, por entender que deixando clara a posição de onde este indígena

antropólogo fala, será mais fácil compreender como foi se construindo minha imersão no campo da pesquisa etnográfica e ao mesmo tempo, fazendo reencontrar-me enquanto indivíduo pertencente a um coletivo étnico.

Pois bem, vamos a uma rápida retrospectiva! Indígena, filho da Aldeia Arimum – meu campo de estudo – e também filho do segundo cacique da aldeia, vim para a cidade de Santarém, em meados de 2002, com objetivo de continuar minha trajetória escolar, incentivada por minha família, haja vista que na época, a oferta de ensino escolar nas cercanias da aldeia ia da 1ª. série do ensino fundamental até a 4ª. série do mesmo. Oito longos anos se passaram, até eu ter a oportunidade de poder retornar à minha aldeia e ao meu território, não mas como “visitante”, e sim como residente fixo.

Em 2010 retornei para trabalhar como professor de informática, na escola indígena Nossa Senhora do Carmo, aldeia Karuci, pertencente ao mesmo Território, com distância terrestre de aproximadamente 22 km da minha aldeia Arimum e a uma hora e meia aproximadamente via deslocamento fluvial (ver RCID da TI COBRA GRANDE, 2009). Distância essa que me permitia morar em Arimum e ir trabalhar em Karuci. Todos os dias – pelo menos de segunda a sexta – eu subia em uma moto, não muito nova, mas que dava de fazer meu deslocamento de uma aldeia a outra e pegava uma estrada de ramal, ora coberta por vegetação alta, ora savana (ou “campo da natureza”, como conhecida no território, as áreas de campo natural), cerca de seis quilômetros, chegava à estrada PA 157, conhecida como Translago. Alguns quilômetros depois, chegava a outra estrada de ramal que dava acesso à aldeia Karuci. Foi um ano marcante para mim enquanto indígena. Depois de tanto tempo, mesmo tendo minhas obrigações a cumprir como funcionário da escola, foi o momento de me reconectar com meu território, com a mata, com o rio, enfim, pude me sentir parte daquele lugar de novo, compartilhar das mesmas atividades, das mesmas conversas, das mesmas brincadeiras, das mesmas atividades coletivas, estava eu: “de volta ao lar”.

Até que, próximo dos meses em que são comemoradas as datas de um novo ano, meu pai insistiu para que eu fizesse uma prova na UFOPA⁶. Com muito contragosto fiz. Não tinha a noção da prova que tinha feito, até que, meses depois, fui surpreendido com

6 No ano de 2011, a recente criada Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA, realizou o seu primeiro Processo Seletivo Especial Indígena (PSE Indígena), sendo assim, a continuidade ao primeiro Processo de Seleção Especial que a Universidade Federal do Pará – UFPA/Campus Santarém realizou em 2010.

aconchegantes e sinceros – assim penso eu – “*parabéns, professor, o senhor passou*”; “*parabéns, você é o primeiro do nosso território, você conseguiu*”; “*parabéns, foi só o senhor que passou daqui*”; “*seu nome saiu no rádio*”. Confuso, espantado, sem ter noção do que eles falavam, respondi meio sorrindo: “*desculpa, acho que vocês se enganaram, hoje não é meu aniversário!*”. Foi quando alguém disse, “*não, professor, o senhor passou na Ufopa! O senhor não fez a prova da Ufopa?*”. Respondi, tentando achar sentido naquela afirmação finalizada com a pergunta. Foi aí que lembrei, de fato, havia feito uma prova na Ufopa. “*É! Passei!?*”

Ingressei na UFOPA em 2011, juntamente com outros doze indígenas, pelo Processo Seletivo Especial (PSE/2011), processo esse que fui compreender tempos depois. Meu contato, de fato, com a antropologia, foi ocorrer somente no segundo semestre de 2012, quando adentrei no o curso⁷.

A antropologia me proporcionou momentos felizes, mas, ao mesmo tempo, muitas inquietações, pois a cada texto lido sobre povos indígenas, cosmologias, etnologias, enfim, eu me enxergava neles e isso despertava mais meu interesse por essa área de estudo, até que começaram a vir as dúvidas que o curso nos instiga, ou melhor, nos treina a estranhar. Quem era eu diante de tudo isso? Eu era o “pesquisador” ou era o “objeto” pesquisado? Eu deveria falar, pensar, agir, me vestir com a “capa do antropólogo” ou continuar com o desnude da minha etnovisão enquanto indígena? Por anos, e ainda hoje, me perco e me reencontro nos meus pensamentos quando me vem à cabeça a bendita antropologia. Ao reemergir para ao campo onde este ensaio etnográfico foi feito, neste caso, o lugar em que me criei, ou seja, “minha sociedade”, utilizo-me de DAMATA para exercitar o “estranhamento” e o “distanciamento” que somos moldados a exercer na academia, onde para me achar nos enrolos da antropologia, tenho que tornar o “exótico familiar e o familiar exótico” (DAMATA, 1987). “Esse processo para o autor é mítico e assemelha-se a um ‘ritual de passagem’ constituído dentro do *continuum*: liminaridade-morte-renascimento” (DAMATA, 1987 apud ZOTTI MAAS, 2015). É nesse momento que o antropólogo, em seu trabalho de

7 Nesse período, a UFOPA estava sendo recentemente implantada, e com isso, a proposta era trabalhar a “*Interdisciplinaridade*”, o que fazia que todos que ingressassem na UFOPA não fossem diretamente pro curso pretendido, mas passava por dois semestres na universidade, para poder ter a “certeza” de que escolhera o curso certo. Esses semestres eram assim distribuídos: 1º semestre era o Centro de Formação Interdisciplinar; o 2º semestre os alunos adentravam nos “Institutos”, no meu caso adentrei o Instituto de Ciência da Sociedade (ICS), onde estão as disciplinas de Antropologia, Arqueologia, Ciências Econômicas, e Direito.

campo, coloca-se em *liminaridade*, do “não ser e não conhecer” para se encontrar na alteridade, renascendo assim, pelo olhar do outro, é “nesse momento que o estranhamento, apesar de às vezes incômodo, revela-se bom aliado” (DAMATTA,1987).

As discussões sobre o “olhar antropológico” não se encerram com o autor acima mencionado. Gilberto Velho, em sua obra “observar o familiar”, critica DAMATA em questionar que nem tudo o que é familiar é conhecido, mas ao contrario, é aí que o “olhar treinado do antropólogo” deve se sobressair. Seguindo a lógica de VELHO, arrisco-me, ao meu modo de ver e ser indígena vou ainda mais adiante, onde na minha concepção (e sei que irei ser questionado por isso), apesar de tentarmos ao máximo nos distanciarmos, não conseguimos (antropólogo – indígena-antropólogo). É o caso deste ensaio, o qual, durante a sua construção, me coloco não só como antropólogo, mas como indígena também.

Retornando ao “meu percurso”, começado anteriormente, faço os registros seguintes. No mesmo ano que ingressei na vida acadêmica, também “mergulhei de cabeça” no movimento indígena do Baixo Tapajós. Jovem, vinte dois anos, com uma oralidade boa, e muito convicto dos meus posicionamentos – assim me fizeram acreditar – fui, à rápida velocidade, conquistando meu espaço no movimento indígena local. Até que me vi, ainda no final de 2011, como vice-coordenador do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA), a principal entidade indígena que representa os doze povos indígenas da região⁸. Aí “nascia” a liderança conhecida pelos seus e, pelos outros, também, *João Tapajós*⁹.

Durante os três primeiros anos da Universidade, conseguia conciliar bem as atividades acadêmicas e as atividades que minha posição no movimento indígena me cobrava. Foram anos que cresci e amadureci enquanto pessoa, enquanto indivíduo pertencente a um grupo étnico. Consegui meu espaço como liderança, conquistei o status de ser o “João Tapajós”, e me firmei como uma referência de liderança para falar e resolver assuntos sobre questões indígenas. Foi nesse espaço, querendo ou não, de disputas de

8 Durante uma Assembleia do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns, realizado na aldeia de Muratuba – povo Tupinambá, Rio Tapajós, Município de Santarém/PA, no ano de 2011, fui escolhido com vice coordenado do CITA, sendo eleito como Coordenador, o Sr. Hipólito Silva Tupinambá.

9 João Tapajós é o nome que eu fiquei conhecido dentro do movimento indígena, local, regional e nacional. Esse é o nome que está assinado em vários documentos durante eu estar à frente do CITA.

relações, que a antropologia me ajudou. Ela me dava subsídios teóricos e políticos para eu dialogar comigo mesmo e com os grupos étnicos que eu representava e, principalmente, com agentes da esfera governamental e não governamental. Foi aí que me dei conta, já não era mais um mero “objeto de pesquisa”, como nos olhares conservadores da antropologia, mas sim o SUJEITO, que pensa, que age, que se reencontra e se (re)desloca para as mais diversas esferas da vida social, quando há necessidade. A antropologia passou a ser uma ferramenta do meu dia-a-dia, para lidar e compreender determinados contextos. Passei a exercitar mais aquilo que Roberto Cardoso de Oliveira chamou de *o ofício do antropólogo*, isto é, *olhar, ouvir, escrever*, sendo que, esse último demorei a pôr em prática, mas não tive problema em substituí-lo pela *interpretação* do que eu observava. Meu período à frente do Conselho indígena, com “função delimitada”, estendeu-se até o ano de 2014 como coordenador, quando tive que renunciar a função que eu exercia, em decorrência de não poder mais conciliá-la com minhas atividades da academia. Foi uma decisão difícil para um jovem que ainda estava com vontade de continuar na luta de seus pares.

Retornando para meu contexto acadêmico, no ano de 2011 consegui uma bolsa de iniciação científica, em um projeto orientado pela professora Luciana Carvalho, do PEPCA¹⁰. Onde eu tinha que pesquisar sobre *ervas medicinais e práticas de curas*. Foi nesse período que eu tive meus primeiros contatos com *o campo*, com a *pesquisa etnográfica, observação participante*, ou seja, com todos esses métodos que são comuns na linguagem antropológica. Em visita à *campo*, pesquisei algumas *casas de curas* como: Casas de Religiões de Matrizes Afro e também alguns pajés.

Eufórico para exercitar meu “*olhar etnográfico*”, ou como na época não fazia nem ideia do que era isso, eu diria que era curiosidade, mesmo! E por pressupor, que seria um universo distante da minha realidade, não hesitei em *sair à campo*. Munido com minhas “ferramentas de antropólogo” – o texto de Roberto Cardoso de Oliveira, mencionado anteriormente estava fresquinho na mente – uma boa caneta bic e uma caderneta de campo de um e noventa e nove, fui a uma Casa de Religião Afro e comecei a *etnografar*

10 Estive vinculado ao Projeto de Extensão Patrimônio Cultural da Amazônia (PEPCA), com título do Plano de Trabalho: Conhecimentos tradicionais em práticas de saúde e troca, este estava vinculado ao Projeto ao qual está vinculado o plano de trabalho: Conhecimentos Tradicionais e Mercados Populares. Orientado pela professora Luciana Gonçalves de Carvalho. Com bolsa PIBIC.

tudo que eu achava interessante: o modo como as pessoas se apresentavam, se vestiam, se cumprimentavam, o espaço físico, o espaço simbolizado, ou seja, estava (penso eu) seguindo direitinho o “manual” do *trabalho de campo*.

Passados alguns anos, mas em especial, 2016, eu e minha esposa, Patricia Juruna, também graduanda de antropologia, conseguimos aprovar o Projeto de Extensão PROEXT *Arte na Aldeia: encantando com os encantados*, orientado pela professora Lilian Rebelatto. O projeto propunha-se a catalogar os vários relatos sobre os *seres encantados* do Território Cobra Grande, na perspectiva dos indígenas, mas com foco principal nas Escolas, para produção de um material que viesse a ser usado como material pedagógico. Isso fez com que eu tivesse um plano de trabalho específico sobre a educação escolar indígena, haja vista que esse já era meu tema de TCC.

Diferentemente das minhas primeiras idas às *Casas de curas*, dessa vez o campo não era tão distante assim da minha realidade, na verdade, era bem próximo, pois estava eu no lugar que nasci e me criei, minha aldeia. Meu desafio aqui não era mais *estancar* o “exótico”, mas sim, estranhar o *familiar*, estava eu, exercitando aquilo que Roberto Da Mata e Gilberto Velho - mencionados acima - me ensinaram na academia com seus textos. Como pensar antropológicamente as coisas *comuns* da minha realidade? Como vestir-me com a *capa do antropólogo* sem que as pessoas me reconhecessem como tal? Como ser antropólogo, se eu me sentia mais nativo? Foram essas inquietações que me acompanharam durante as idas a campo e também foram elas que me ajudaram a compreender o contexto em que eu adentrava, novamente.

Durante as visitas a campo, acompanhado de minha adorada esposa Patricia e meu filho Arthur, sempre fomos recepcionados pela alegria e o sorriso acolhedor de minha família, mais especialmente, da minha querida mãe Elza Tapajós e minha avó Luza Tapajós, que com os olhos atentos de dentro de sua cozinha, ao avistar-nos subindo pelo caminho do porto, cansados sob o sol intenso das 14, 15 horas, sempre dizia a frase que me faz expressar o meu melhor sorriso de gratidão: “*Chegou meu filho. Chegou mamãe! O seu neto*”. Frases essas que me faziam sentir acolhido. Depois de calorosos abraços e gargalhadas alegres, um *tour* pela aldeia era sempre uma boa ideia, com o intuito de me “refamiliarizar” e me fazer ser notado, indo principalmente ao local central da aldeia, que também é utilizado como espaço escolar: a *maloca comunitária*.

1.2 O “Retorno” ao campo, ou melhor, à minha aldeia

Anteriormente falei, muito superficialmente, sobre minha saída da aldeia para galgar outras formas de conhecimentos, principalmente no campo dos estudos, e mais adiante, frisei como que depois de anos, estava eu, voltando como “pesquisador”. A partir de agora, submerjo na minha inserção a campo, demonstrando minhas dificuldades e inquietações que me ocorreram nesse percurso e que me ajudaram a construir minha pesquisa.

Uma das partes mais difíceis de ser superada pelo pesquisador em campo é *ser a aceito* pelos sujeitos pesquisados, o que não era meu caso, pois não precisava ser aceito, pois já era de lá, era um nativo, assim pensava eu. Mas será mesmo, que depois de todos esses anos, fora da aldeia, indo apenas nos recessos escolares e depois acadêmicos era suficiente para me colocar como sendo também *nativo*? Ou era chegada a minha vez de, também “romantizar” minha aceitação no campo, como vários antropólogos explicitam em suas etnografias? Não. Por mais que no meu íntimo eu quisera acreditar que eu não era um “estranho no ninho”, as relações do dia a dia me mostravam outra coisa. Tornara-se perceptível o comportamento das pessoas diante da minha presença. Ao conversarmos, as mesmas mudavam sua forma de falar, sua entonação, sua postura, o que me fazia acreditar que, de fato, elas queriam passar verdade, sabedoria, conhecimento sobre seus conteúdos linguísticos, ou seja, pareciam falar com um “pesquisador de verdade”.

Mas esse reconhecimento enquanto pesquisador não foi desde o início, ao contrário, enquanto os antropólogos tentam ser “*aceitos*” por seus grupos pesquisados, eu na verdade queria ser tratado e visto como o “*de fora*” (antropólogo), pois acreditava ser a melhor forma de continuar minha pesquisa, pois uma vez que eu não era visto como antropólogo, as pessoas não me davam muito tempo de sua atenção, arranjando sempre uma desculpa para “conversarmos” depois. Isso para mim era ruim, pois parecia que eu não tivera credibilidade para ser antropólogo ou “um pesquisador de verdade”. Com o passar do tempo, e com minha insistência, conseguir ser “aceito como o de fora”, conseguir ser visto como “*antropólogo*”, assim penso eu, e apesar dessa aceitação,

ainda passo duvidando disso, na verdade acho que me "*aceitaram*" para poderem se ver livres de mim. Apesar de terem conseguido, por hora, ainda prefiro voltar como só mais um nativo de lá.

Talvez o fato das pessoas não quererem, no início, conversar comigo, em "forma de entrevistas", fosse pelo fato de que, algumas perguntas eram óbvias, o que os levariam a imaginarem que eu já sabia, haja vista que eu sou de lá.

CAPÍTULO 2: É NAS BATALHAS DO DIA A DIA QUE FIRMAMOS NOSSAS VITÓRIAS: A CONQUISTA DA ESCOLA INDÍGENA

No capítulo anterior, mostrei um pouco sobre minhas inquietações e minhas dificuldades de me ver como pesquisador e pesquisado ao mesmo tempo. Neste capítulo, explorarei etnograficamente o início da criação da escola, começando principalmente com a construção do primeiro espaço escolar, a Maloca Escola. Pontuarei os conflitos, os preconceitos, as discriminações, e focarei na resistência e na força de vontade de lutar dos Arapiun de Arimum e em como conseguiram se firmar na delimitação de seus espaços políticos e territoriais.

2.1 - Da construção da maloca ao reconhecimento perante o MEC

Ao chegar à parte central da aldeia Arimum, não tem como não notar a presença imponente da *maloca comunitária* quase que rodeada de outras malocas menores. Erguida pela força das crianças, dos (as) jovens, das mulheres, dos homens e dos anciões, ela é feita com palhas e madeiras, seu piso batido com uma camada não muito espessa de cimento, com uma pequena mureta de quase 80 cm de altura cercanda-a toda, servindo como bancos de assentos dos que a utilizam. Cadeiras de madeiras, no estilo escolar, juntamente com alguns bancos longos, ajudam a preencher o vazio físico do centro da maloca; cartazes com nomes de aluno, representando o fruto de atividades escolares realizadas, ficam expostos nas partes superiores, ao lado de artesanatos, também feitos pelos alunos, representando atividades da disciplina de *notório saber*; uma lousa de giz, por detrás de uma mesa longa, reforça a característica física de que ali é uma sala de aula. Nas paredes da mureta, grafismos Arapiun servem para expressar ainda mais a importância da maloca para a aldeia.

Porém, essa importância e imponência da maloca nem sempre foi assim. Comecei descrevendo-a porque foi com a construção dessa maloca que os Arapiun começaram a buscar por uma educação escolar indígena.

Até meados de 2008, os Arapiun estudavam numa escola com os não indígenas. Vivência essa que não era nada pacífica, pois os indígenas sofriam discriminação e preconceito na escola por parte dos alunos e professores não índios, motivados

principalmente pelas disputas territoriais que existem entre os grupos. Em 2008 foi o ápice dos conflitos entre os grupos, o que levou os indígenas a criarem sua própria escola, onde sua cultura, tradição e costumes fossem respeitados e valorizados. Para João Pacheco de Oliveira, “a instauração de uma ruptura política que inaugura uma identidade indígena específica, geralmente ocorre via religião, com a atualização que esta lhe propicia dos valores essenciais ao grupo” (2004: 327). Para os Arapiun, essa ruptura não se deu apenas via religião (como a reafirmação da crença nos encantados e na pajelança), mas sim, via a construção do espaço escolar. Ora, antes dos Arapiun lutarem por uma escola diferenciada própria, eles eram apenas mais um grupo querendo “*se passar por índios*”. Com a criação da escola e o seu reconhecimento perante os entes Federados, no sentido dado por Oliveira, eles “*inauguraram*”, de fato, a sua etnia. Pois agora estes são tratados como grupo étnico. Trato aqui de “*inauguração*” o processo em que os Arapiun passam a fazer reivindicações para o Estado, o que não quer dizer que culturalmente e socialmente estes não eram indígenas, ao contrário, eram e são.

Na época, tinha uma professora indígena que trabalhava na escola com os não índios, durante suas aulas, a professora tinha sua sala de aula esvaziada, pois os alunos se recusavam a estudar com ela, conforme relato da mesma:

“[...] nós já passamos poucas e boas aqui... quando eu trabalhava na escola deles, eles não deixavam os filhos assistirem minha aula, diziam que os filhos deles não iam estudar com índios, por que não queriam ficar *burros*. Tinha vez que eles saíam da sala quando eu entrava, aí ficavam só os nossos [alunos indígenas]. Foi aí que nós resolvemos sair, né? Seguir só a gente... Quando a gente separou, nós pegamos umas cadeiras da escola, que os alunos tinham direito também, aí pegamos e colocamos lá embaixo da árvore, e lá eu comecei a dar aula... desde desse dia, até hoje... e olha, pra quem ver nós hoje, com nossa escola, que é nossa, de verdade, nem imagina o que já passamos”. (Gravação com a professora Rosa Ednelma Arapiun, 2017).

O relato da professora refere-se aos conflitos existentes entre os indígenas e não indígenas e como esses conflitos refletiam na escola contra os indígenas. A primeira aula que os indígenas tiveram onde eram eles que estavam no controle da sala de aula e do conteúdo, foi no ano de 2008, sob a sombra de um ingazeiro, a aproximadamente 10 metros de onde é a maloca hoje. Essa aula, ou melhor, essa atitude dos Arapiun repercutiu e chegou até a Secretaria Municipal de Educação e Desporto de Santarém (SEMED), que descreverei melhor a seguir. Outra ação importante foi a decisão de

construir uma maloca que servisse como espaço escolar e abrigasse a escola dos Arapiun. Passado alguns dias, a aldeia se mobilizou e começou a erguer a maloca, alguns dias depois, com a maloca já pronta, o grupo não indígena, reuniu cerca de trinta pessoas, incluindo mulheres, jovens e algumas crianças e foram até a maloca recém-construída com o intuito de destruí-la, ação essa que causou revolta nos indígenas e os mesmos se organizaram para defender o fruto do trabalho coletivo. Sob um clima tenso, com ameaças verbais de ambos os lados, e conflitos físicos podendo ocorrer a cada instante, o grupo não indígena resolveu apelar para a força policial, colocando-se como vítimas, haja vista que houve um momento onde um integrante do seu grupo quase foi ferido por terçadadas, depois de tentar derrubar um dos esteios da maloca.

Algumas horas depois, eis que chega uma viatura da Polícia Militar, onde segundo a descrição da liderança, Cacique João Edinaldo:

[...] era por volta de umas três da tarde, nós de um lado e eles do outro, quando chegou o carro com os policiais do Curuái, mas... Eles chegaram muito babros, chegaram perguntando pro outro pessoal, que chamou eles, “quem é o brabo que quer cortar os outros aí”? Eles prontamente apontaram pra mim com o compadre Aluizo, ele ainda tava vivo nessa época. Rapaz, aí eles vieram pra me prender, prender nós, mas mais eu mesmo, que era eu que estava com o terçado. Quando eles chegaram já foram dizendo, “o senhor está preso...” nem deixei ele terminar de falar, fui logo dizendo: com que permissão vocês estão aqui na nossa área?! Essa é uma área indígena e só entra aqui a Federal com nossa autorização, das lideranças, vocês pra entrarem aqui tem que pedir pra nós, e não fomos nós que chamamos vocês! Peguei o relatório do Território e mostrei pra eles. Eles já ficaram na deles, olharam... Aí disseram... pediram desculpas que não sabiam que aqui era uma área indígena e que isso não iria mais acontecer e que se eles pudessem fazer alguma coisa eles estavam pra ajudar. Aí nós dissemos: olha, tem esse pessoal aí que ficam enchendo nossa paciência e que dessa vez eles passaram dos limites, querem derrubar nossa maloca que acabamos de fazer... Deem um jeito neles aí, se não nós não nos responsabilizamos... eles saíram pra lá... rapaz, eles deram tanto do ralho neles, nas lideranças deles e no final eles ainda tiveram que pagar pra eles, pros policiais R\$ 200,00 (duzentos reais), pra arcar com as despesas do deslocamento e pra não chamarem mais eles que aqui era uma área indígena e quem mandava eram os índios, e foi assim... (Fala do Cacique João Edinaldo, Aldeia Arimum, 2017).

Essa descrição do Cacique reforça a tensão que foi e que ainda é vivenciado pelos indígenas, reforçando assim a necessidade de se ter um espaço escolar próprio. A não aceitação por parte dos não indígenas, não é meramente por conta do acesso à educação

que os indígenas passariam a receber, ou melhor, a exercitar, mas sim pela importância que a escola representa no campo das disputas de poder. Ter uma escola indígena Arapiun no Arimum é reconhecer a presença e a existência desse grupo étnico dentro de um espaço territorial em disputa - existência essa que é negada a todo instante - Território Indígena Cobra Grande, sobreposto à Área de Assentamento PAE Lago Grande (administrado/de responsabilidade do INCRA).

Passado esse episódio, as lideranças de Arimum organizaram-se e em articulação com as outras lideranças do Território Cobra Grande: o Coordenador da COINTECOG, as lideranças de Garimpo, Lago da Praia e Karuci, juntos, traçaram objetivos comuns: a educação escolar indígena. Ainda no mesmo ano, as lideranças marcharam até a cidade de Santarém, com o objetivo de solicitar da SEMED, atendimento diferenciado à educação escolar indígena para a TI Cobra Grande.

Na cidade, as lideranças esperavam por horas para serem atendidas, quando finalmente reuniam com os representantes da Secretaria, a resposta era nada animadora. Sempre ouviam as mesmas coisas, *“nós não sabemos como lidar com vocês”*; *“não sabemos sobre essa educação indígena que vocês querem, que dizem ter direitos...”*. Indignados, voltaram para o Território. Reuniram e traçaram uma estratégia, conforme relata o Cacique João, de Arimum:

[...] aí nós voltamos, e decidimos: a partir de agora, todas as lideranças vão ler e estudar sobre as leis que falam sobre nossos direitos. E assim fizemos, lemos tudo o que falava sobre educação diferenciada, LDB; os Artigos 231 e 232 da Constituição Federal, Convenção 169, enfim... Depois de a gente ler tudinho, sentamos de novo e decidimos voltar na SEMED, no MPF, aonde fosse preciso. Imprimimos todas as leis que a gente tinha lido. Quando chegamos na SEMED, demoramos pra ser atendidos, mas quando entramos... tudo que eles falavam, que não sabiam, não conheciam, nunca tinham ouvido falar sobre o que nós estava cobrando... A gente, nós pegamos todos os papéis, que tinha as cópias das leis e a gente ia mostrando onde era que falava, como que era e que tudo o que nós tava pedindo era direito garantido por lei. Rapaz... esses caras chegavam de ficar amarelo quando a gente falava e explicava, mas mesmo assim, tinha hora que a gente tinha que bater a mão na mesa e falar mas grosso pra eles entenderem que a gente não era mais besta. E foi assim, todo lugar que a gente passava nós deixava as cópias das leis, que era pra não terem mais desculpas de que não conheciam, e que era pra eles lerem, se não dá próxima vez a gente não ia mas pra ensinar eles, agente já ia apelar pra outros meios. Mas... Chega eles ficavam pálidos quando a gente dizia que se não respeitassem

nossos direitos, nós ia apelar pro Ministério Público [Federal]. E foi assim, hoje quem disse que a gente pega fila pra ser atendido, até hoje, apesar de ter mudado vários governos, quando eles veem a gente eles já sabem, “*lá vem os índios do Cobra Grande*” (Cacique João Edinaldo, Arimum, 2017)

A estratégia das lideranças e a vontade de lutar por seus direitos foram fundamentais para que a SEMED, ou seja, o governo, reconhecesse e começasse a pensar sobre a Educação Escolar indígena. Esse foi um dos passos fundamentais na luta pelo direito a Educação Escolar Indígena, dentro do Território como um todo, mas principalmente para Arimum, que passara a lutar em conjunto com outras aldeias. Arimum passou a ter duas escolas, uma que atende os não indígenas (que já existia), e a outra, que os Arapiun chamam de *sua*: *a Escola Indígena Municipal de Ensino Fundamental Nossa Senhora Aparecida*. Foi ainda nesse período de 2008 que o Território Cobra Grande passa a cobrar da SEMED o ensino as língua indígena Nheengatú e o ensino da disciplina Notório Saber nas escolas. Proposta essa que passa a ser executada a partir do ano de 2012.

Hoje é comum, ter outras realidades com duas escolas, sendo uma que trabalha os princípios da Educação Escolar Indígena e a outra que atende o direito dos não indígenas. Como são os casos das “Aldeias de Vila Franca, povo Arapiun; Aldeia São Miguel, povo Arapiun; Aldeia São Francisco, povo Tupinambá” (DADOS DA COORDENAÇÃO DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA, SEMED, 2017), e, talvez, outras mais que, no momento, fogem ao limitado conhecimento desse pesquisador.

Tendo a SEMED “acatado” a decisão dos Arapiun de criar sua própria escola, o passo seguinte seria de ter, perante o MEC, o reconhecimento da mesma, e nesse caso, a luta dos Arapiun, dos Tapajó e dos Jaraki, da TI Cobra Grande, se juntam com os outros nove povos do Baixo Tapajós. Luta essa que ganhou força e reconhecimentos, tendo no ano de 2011, o primeiro Seminário do MEC em Santarém para discutir a criação de um Território Étnico-educacional na Região do Baixo Rio Tapajós, o nome desse Território ficou sendo Território Étnico-Educacional Tapajós Arapiuns (TETA). Porém, mesmo tendo sua portaria publicada no ano de 2014, o TETA nunca foi efetivado na prática. O que causa revolta nas lideranças que estiveram à frente da luta. Como o processo parado, a saída foi pressionar os Governos locais dos Municípios, nesse caso, de Santarém, Belterra e Aveiro.

Uma vez com a escola reconhecida, os Arapiun seguem firmes, para fazer da educação escolar indígena da aldeia uma ferramenta importante para a garantia do seu território, ou seja, usam a escola como um componente importante para legitimar sua presença indígena perante o Estado e outros agentes externos, pois uma vez sendo Escola Indígena, está para ensinar a população indígena, dentro de um Território Indígena.

2.2 Organização e estrutura da Escola Indígena Nossa Senhora Aparecida

Muito embora seja visível a forma diferenciada da organização dos Arapiun e do espaço escolar do Arimum, porém, o modo como ainda é caracterizada a organização da escola, no que diz respeito ao vínculo institucional, não é diferente das demais, pelo menos na realidade do Baixo Tapajós. A Escola Nossa Senhora Aparecida é anexa da *Escola Polo Nossa Senhora do Carmo*, que fica na aldeia Karuci, ou seja, no Território como um todo, existem duas Escolas Polos, a de Karuci, e da aldeia Lago da Praia. A Escola de Karuci “coordena” as escolas de Arimum e de Garimpo, já lago da praia não tem escolas anexas. Essa forma de organização é reflexo da imposição da SEMED e das prefeituras, com a justificativa de que os municípios não tem recursos financeiros o suficiente para manterem uma escola funcionando com seus quadros de funcionários completos, com isso, criam-se meios para tentar preencher as “lacunas”. Como forma de legitimar tal sistema organizacional, os municípios criam portarias municipais regulamentando esses quadros, colocando como critérios, por exemplo, para que uma escola seja polo, é necessário ter um número “x” de alunos, em alguns casos, esse número tem que ser, no mínimo, 100 alunos (Portaria da Semed 003 de 2014, arquivo pessoal)

Nas Escolas Polos da TI Cobra Grande, funcionam desde as séries iniciais até as séries do Ensino Médio. A Estrutura do Espaço escolar foi construída pela prefeitura, seguindo o “padrão MEC”. O quadro de funcionários também é mais complexo que das anexas, sua composição dar-se-á da seguinte forma:

Escola Nossa Senhora do Carmo – aldeia Karuci - TI Cobra Grande	
Funções	Numero de funcionários
Diretor (a)	1
Vice - Diretor (a)	1
Pedagogo (a)	1
Secretário (a)	2
Bibliotecário (a)	1
Professor (a)	16
Serviço de apoio (serventes, vigias, motoristas...)	7
Alunos (as)	

Tabela 1: Equipe de funcionários que compõem a Escola Nossa Senhora do Carmo.

Já na escola de Arimum, que é anexa, o quadro de funcionários é reduzido, e se dispõe da seguinte maneira:

Escola Nossa Senhora Aparecida – Aldeia Arimum – TI Cobra Grande	
Função	Número de Funcionário
Diretor (a)	0
Vice - Diretor (a)	0
Pedagogo (a)	0
Secretário (a)	1
Bibliotecário (a)	0
Professor (a)	6
Serviço de apoio (serventes, vigias, motoristas...)	2
Alunos (as)	32

Tabela 2: Equipe de funcionários que compõem a Escola Nossa Senhora Aparecida.

Como vimos nos quadros, a realidade das escolas são diferentes. Para que Arimum não fique desprovida de diretores e pedagogos, a escola polo tem por obrigação disponibilizar esses profissionais, pelo menos uma vez por mês, para que possam fazer o acompanhamento em Arimum e as demais escolas anexas. Com a ausência de diretor (a) em Arimum, os funcionários, em conjunto com as lideranças da aldeia, mais a presença da diretora do polo, escolhem em reunião, um funcionário, ou funcionária da escola, na maioria das vezes, professor(a), para ficar como “responsável” da escola. O/a escolhido(a) passa a fazer o papel que seria do(a) diretor(a). Durante as visitas

pedagógicas, quando a direção está junto, quase sempre, a pessoa responsável tem por obrigação repassar tudo o que esteja se acontecendo na escola, tanto de forma oral (em reunião) como por meio de relatórios.

Todas as decisões tomadas que influenciarão na escola são tomadas junto com as lideranças, professores, pais e demais membros do corpo escolar. Não são admitidas decisões “isoladas” ou impostas sem a aprovação de todos.

É importante ressaltar que, além das disciplinas convencionais, imposta pela grade curricular do MEC, existem duas disciplinas que os Arapiun consideram de suma importância para se configurar uma educação diferenciada, que são: a língua indígena, o Nheengatú, e a disciplina de Notório Saber, que foca no saber local e cultural dos indígenas, ministrado sempre por alguém que tenha domínio de trançados, pinturas, confecção de outros utensílios usados no cotidiano da aldeia, ou seja, uma pessoa que saiba da cultura dos Arapiun de Arimum.

CAPÍTULO 3: A LUTA CONTINUA: A ESCOLA QUE QUEREMOS

Apesar de terem conquistado a Escola Indígena que tanto queriam, os Arapiun continuam na luta pela melhoria da qualidade de ensino, principalmente o que eles denominam de “ensino diferenciado”. Com isso, os mesmos investem bastante, na forma de uso do espaço escolar, o que os diferenciam das demais realidades escolares indígenas do Baixo Tapajós. Mostrarei neste capítulo, as formas de apropriação do espaço escolar atualmente e como os Arapiun pensam, imaginam, uma escola indígena diferenciada, de fato. Suas perspectivas de futuros.

3.1 As diversas formas de uso do espaço escolar indígena

Segundo Aracy Lopes da Silva, “escola é ‘aquela que abriga acolhedoramente a diferença: aceita-a, analisa-a, reconhece-a. A escola é um lugar onde processos locais, regionais, nacionais e globais se entrecruzam’” (*apud* LUCIANO, 2013: 97). Sendo assim, a escola dos Arapiun desenvolve muito bem essa lógica. Como mencionado anteriormente, o espaço escolar não é usado apenas para atividades escolares pedagógicas, mas para vários processos rituais da vida dos Arapiun. Descreverei adiante, algumas das práticas mais recorrentes que ocorrem no espaço da maloca escola e em torno da mesma, ou seja, naquilo que caracterizaríamos como “espaço escolar”. Pois bem, começarei pelas atividades de cunho religioso. Chamo de religioso aqui, todas as formas de expressões culturais que, para os Arapiun, possa ter conexão com o sagrado, o místico. Depois, apresentarei as atividades de cunho político e, enfim, as atividades sociais

3.1.1 Os Rituais indígenas

Entre a maloca e o rio, próximo do *caminho do porto*, ao lado de um enorme taperebazeiro, está cravado no solo, um dos grandes marco dos Arapiun, *o tronco da Kayomara*, uma espécie de *totem* confeccionada do cerne de uma árvore chamada de copaibeira, toda decorada com grafismos Arapiun, e com figuras zoomorfas de

serpentes, simbolizando a Cobra Grande, ou melhor, o maior de todos os encantados, o grande *pajé Merandolino*. É em torno desse tronco que acontecem os mais diversos rituais dos Arapiun, dentre eles, o *ritual do tição* e o *ritual da lua nova*, este último tem destaque na tese de Leandro Mahalem, que parafraseando o Padre João Daniel, escreveu sobre os Arapiun em meados dos séculos XVII e XIX: “os típicos festejos realizados precisamente no dia de aparição da lua nova, quando faziam rituais nos quais esguiam os braços em direção ao astro celeste pedindo força e saúde” (João Daniel, 1841 [1757] *apud* LIMA, 2015: 77).

Ambos os rituais são feitos no início da noite, mais precisamente, às 18:00 horas, ou como dizem os indígenas, “seis horas da tarde”. Esse horário é sagrado. Os Arapiun acreditam que é nesse horário que ocorre a transição da noite para o dia e por conseguinte, os encantados, as *mães dos lugares*, os bichos visagentos que pertencem à noite estão despertando e saindo de seus esconderijos ou de suas casas. É um horário perigoso, conforme relato do pajé da aldeia:

“[...] esses horários de meio dia (12:00), seis horas da tarde (18:00) e meia noite (00:00) são os horários que os *bichos*, os seres encantados saem para andar. Nesses horários não é bom estar na beira, nos *garapé*, nas cabeceiras. Criança não pode ficar pulando n’água na beira, se não é judiado, na certa, pelas *mães* [...]” (gravação com Antônio, pajé da aldeia, 2017)

Como a Kayomara fica a alguns metros da maloca, todos os preparativos acabam sendo feitos na mesma, com isso, a maloca passa a ser um local estratégico para que se tenha um ritual exitoso. Durante os dias de rituais, a escola para suas atividades escolares de sala de aula, e os alunos e professores passam a ajudar nos preparativos, ou usa esses dias e atividades como atividades diferenciadas. Sendo assim, durante a disciplina de notório saber, os alunos se pintam e se caracterizam para o ritual, ou vão para as matas colher materiais ou caçar. Rituais de defumações são feitos com frequência na maloca, uma vez que, para os Arapiun, ela é protegida por um ser encantado chamado de *Pretinho Crispim*, que se transforma na imagem de um garotinho pretinho, forte e que adora malinar/judiar das pessoas que abusam dele.

3.1.2 Festas Religiosas

Não são somente os rituais indígenas que os Arapiun fazem no espaço da escola. Outro ritual que é bastante comum e acontece anualmente é a festa religiosa. Essa festa consiste em homenagear a santa da aldeia, de nome Nossa Senhora Aparecida. Durante sete dias, tem atividades religiosas dentro da maloca, que fica funcionando como escola durante o dia e casa de reza à noite. Essas atividades consistem sempre em momentos de orações, reuniões sobre o grande dia da festa, bingos e reuniões. O Sexto dia é o ápice. É quando vêm outros santos de outras aldeias e comunidades não indígenas, todos trazem os santos para festa, geralmente, meses antes, a aldeia distribui algumas imagens de santos para outras comunidades vizinhas, esses santos têm como objetivo arrecadar doações e ao mesmo tempo, obriga os moradores da localidade a irem à festa para entregar/devolver o santo. A comunidade aceita com o intuito de ganhar visita para as festas do seu santo no próximo ano. Geralmente os santos chegam acompanhados dos seus foliões, uma espécie de *banda musical*. Esses foliões são da aldeia. Consistem em aldeões que, no decorrer da tradição, aprenderam o ofício. Geralmente são cinco cada qual com seus instrumentos. Tem um que toca uma caixa grande (tambor); outro uma caixa menorzinha, ambas feitas com couro de animais e madeira dobrável; um terceiro, uma espécie de maracá, feito de lata e preenchido com pedrinhas; outros dois se encarregam de tocar o reco-reco e segurar as bandeiras, uma branca e outra vermelha, que simbolizam a branca, a paz, e a vermelha, fogo do espírito santo. Festas desse tipo já foram registrados por GALVÃO (1976) ao descrever a “forma de vida de um comunidade amazônica” no seu livro Santos e Visagem.

Na maloca todos se juntam, onde por meio de missas indígenas, celebram a festa. Logo após o término da missa, tem o bingo da santa. Geralmente com um locutor para fazer a animação. Entre o alvoroço dos gritos das pedras sorteadas, a música de fundo já deixou de ter cunho religioso faz tempo. Simboliza o início da festa não religiosa, regida ao som de ritmos como o forró, brega, xote, entre outros. Fora da maloca, são vendidas as iguarias e servida bebidas fermentadas aos convidados. Tem ainda a opção de consumo de cervejas industriais à disposição dos festeiros.

No dia seguinte, na discreta socialização dos Arapiun, sem os olhares dos moradores das aldeias e comunidades vizinhas, acontece a famosa *derruba do mastro*. Consiste no último ato da festa, onde algumas pessoas que se predispõem, ou são escolhidas, se

pintam de tinta de carvão, ficando com os corpos totalmente pretos. Saem da casa de farinha, em direção ao mastro, que se encontra ao lado da maloca, durante o percurso, estes andam de forma, um pouco desengonçada, fora do padrão do andar. A brincadeira do pretos, como foi descrita por STOLL, ao pesquisar a aldeia vizinha de Arimum, Garimpo, na TI Cobra grande, e descrita da seguinte maneira:

“A Brincadeira dos Pretos sempre acontece na madrugada do último dia da novena (um domingo), ao mesmo tempo em que acontece a derrubada do mastro, encerrando assim as festividades religiosas [...] De manhãzinha, todos os festeiros já voltam para suas comunidades de origem. É, portanto, na intimidade do povoado organizador que os moradores locais, respondendo ao chamado da folia que toca em frente à capela, começam a reunir-se ali. Numa casa ao abrigo de olhares indiscretos, mulheres preparam [...] homens (quatro adultos e duas crianças) em seus trajes e maquiagem de cena: vestem-lhes uns trapos velhos e pintam todas as partes visíveis de seus corpos de preto. São eles que vão encarnar os *Pretos* deste ano. Prontos, os Pretos dão a imagem de uma família composta de três pares ou casais de faixas etárias diferentes (infância, adolescência e idade adulta). As três personagens femininas são representadas por homens. O “pai” dos Pretos tem duas ferramentas: um machado (para a derrubada final do mastro) e um instrumento de medida (pesos). A “mãe” exhibe uma barriga grande de fim de gravidez. A “menina” carrega uma cestinha. Além desses acessórios, cada um dos Pretos está armado de um galho encharcado de tinta preta, que dá o tom da parte mais interativa do ritual: quando os Pretos perseguem os espectadores tentando sujá-los” (STOLL, 2013: 3).

Como mencionados por Stoll, os *Pretinhos* consistem na representação de um núcleo familiar. Para a autora, na brincadeira dos pretos, “esses elementos podem evocar não a imagem anunciada do Negro, mas sim fazer referência de forma satírica, debochada, da sua própria condição enquanto caboclos do Arapiuns” (STOLL, 2013: 08). Entretanto parece-me que para os Arapiun e Tapajó, onde a autora descreve a ação dos pretos, essa *brincadeira* representa confirmação de sua alteridade indígena frente às demais populações chamadas de *caboclos*. Na sua ressignificação, essa é uma expressão cultural indígena.

Ao chegarem no local onde o mastro está fincado, eis que teatralizam algumas cenas do cotidiano, como tirar as medidas de uma árvore e ver o ângulo que ela cairá ao ser cortada; encenam alegoricamente um parto, onde utilizam uma boneca para representar a criança; isso tudo causa grandes gargalhadas no público que interage com os

pretinhos. Cada pretinho carrega consigo um galho seco de uma árvore, ou um cipó, que serve para lambiar as pessoas que se aproximam.

A *brincadeira dos pretos*, como é chamada, consiste na interação com o público presente, em especial, em impedir que os aldeões roubem a boneca, ou melhor, o bebê, e as frutas que os pretinhos retiram do mastro, estes por sua vez, tentam impedir correndo atrás das pessoas para pegarem, pintarem de preto (sujar com tinta) e lambarem com o cipó. Toda essa ação resulta numa imensa correria por parte de todos os brincantes. Esse alvoroço todo, é regido pelo som das batidas das caixas e dos reco-reco dos foliões, seguidos de vários cantos entoados. Antes dos pretinhos subirem no mastro para apanhar as frutas e jogarem (distribuírem) para as pessoas, os foliões dão três voltas ao redor do mastro cantando vários cantos. As pessoas os seguem e nos ombros das pessoas, sobre o andor, são carregados os santos, que também participam desse momento. Depois de já se ter recolhido todas as frutas e outros objetos alimentícios e distribuído para as pessoas, exceto uma garrafa de cachaça que fica sempre no ponto mais alto do mastro, essa pinga, como o chamam, já tem dono desde o início, são os pretos. No topo do mastro tem uma bandeira, com o nome da santa. Pegar a bandeira significa comprometer-se com a festa do próximo ano, geralmente a bandeira é pega sempre por duas pessoas ou mais, para dividirem os gastos da festa. Após o ato de derrubar o mastro, a golpes de machado, onde cada machadada aplicada por cada pessoa representa o compromisso em ajudar os responsáveis da festa, o nome para quem se compromete chama-se “mordomo”. Uma vez derrubado o mastro, este é carregado, por todos para o centro da maloca, onde será entoada pelos foliões a “*musica da despedida*”, declarando de vez o encerramento das festividades da santa:

“Vamos cantar a despedida / mas não é por desengano /

Se despede Aparecida / despedida até pro ano [...]”

(folião José Tapajós, 2015, arquivo pessoal).

Os foliões são de extrema importância para a festa, esta posição geralmente representa um sinal de status dentro do TI Cobra Grande e cercania. Um dos mais famosos foliões que o Território já teve, foi seu José Tapajós, conhecido como seu *Zé Miolo, Seu Baralho ou Seu Tapa*.

3.1.3 Festas não religiosas e outras comemorações

Além das festas religiosas, outras festas são realizadas na maloca, como festas de time de futebol, aniversários, datas de cunho comemorativo, como dia das mães, dia dos pais, dentre outras. Durante as festas de clube, enquanto dentro da maloca, fica os equipamentos de som, fora da maloca, no entorno, acontecem as disputas de futebol. Chamado de *torneio*, essas disputas consistem entre os representantes de cada comunidade que vem com o intuito de pagar ou ganhar *visita*. Visita essa que se torna compromisso do time que está a realizar a festa. Geralmente o prêmio dessas disputas, são pagas em dinheiro. Os aniversários são comemorados com todos da aldeia, assim como as datas comemorativas, onde dão contribuições para a realização da mesma.

3.1.4 Reuniões/atividades de formações

Como não é só de festas que se vive, decisões importantes são tomadas na maloca. Todas as reuniões do conselho de lideranças, das lideranças com os aldeões, reuniões da escola, dos jovens, da igreja, do pajé, atividades de formação... tudo é feito na maloca. Por isso, a maloca, que foi feita para ser um espaço escolar para os Arapiun, está desempenhando muito bem esse papel. Nesse contexto, a escola respeita essas atividades, quando é o caso de urgência, e por outro lado, a aldeia como todo, respeita as atividades escolares, tornando uma ajuda mutua de ambos os lados.

3.2 Algumas considerações sobre o uso do espaço escolar

Pensar um espaço escolar com todas essas atividades acontecendo, e ao mesmo tempo, a escola abarcando para si a responsabilidades de incentivar tais práticas, demonstra um longo percurso que os Arapiun já iniciaram rumo a um modelo de Escola que atenda e respeite a diversidade indígena, rumo a tão sonhada *educação diferenciada* que eles almejam. Apesar de não terem a autonomia, ainda, sobre o conteúdo pedagógico da escola, mesmo assim, conseguem usar o espaço escolar com autonomia. Autonomia essa que garante exercer uma educação que perpassa a *mureta* da maloca. Pois incentivando e apoiando essas atividades, a escola começa a cumprir o papel do que se

imagina de uma Escola Indígena, interligando saberes, tanto da grade curricular quanto os saberes da aldeia. Para os Arapiun, poder fazer da escola múltiplos espaços, é uma grande conquista, pois assim, eles fazem da escola um espaço Arapiun de ser.

3.3 Considerações finais: a Escola Indígena como projeto de futuro, um “bem viver”

Este ensaio etnográfico procurou mostrar, sob a ótica de um estudante indígena de antropologia, o modo como os Arapiun construíram seu espaço escolar. Desde a construção do espaço físico, a maloca escola, até a luta por mudar a grade curricular, inserindo na mesma, as disciplinas de Nheengatú e Notório Saber. Com esforço eles estão conseguindo superar a lógica da educação convencional ofertada pelo Estado.

Quando questionados sobre o modelo de escola que desejam, são unânimes em responder que querem uma escola que possa respeitar seus direitos, costumes, tradições e acima de tudo, que permita que eles exerçam a sua autonomia Arapiun. É lógico que hoje não dá para se pensar em educação escolar sem a presença do Estado, ainda. Mas a forma como eles trabalham a realidade escolar faz com que pouco se perceba essa presença estatal, a não ser na grade curricular. Para os Arapiun, primeiro se ensina sobre as coisas locais, culturais, trabalha-se primeiro o conhecer o seu espaço, a sua realidade, o seu território, em seguida se explora as coisas de fora, para aí sim, se trabalha a educação universalizada. “Primeiro tem que saber quem você é para depois saber quem é o outro” (cacique João, 2017). Com essa lógica de pensar, transformam a escola numa ferramenta de ensinar, também, sobre os conhecimentos da aldeia, e com isso, têm na escola, um instrumento a mais de reafirmar a sua identidade indígena, legitimado assim sua luta pelo Território Indígena. Ao refletirem sobre o que querem da sua escola, estão refletindo sobre o que querem de seu futuro e de sua comunidade. Sua escola, mais do que entrosada com essas aspirações, aparece como espaço principal de reunião comunitária, debate e intervenção sobre as condições de vida atuais e futuras.

ANEXOS: FOTOS

Fotos tiradas em momentos de reuniões diferentes.



Reunião na maloca. Foto: João Tapajós (acervo pessoal, 2015)

Momentos de Atividades da Escola



Cacique Nézinho e 2º cacique João. Desfile Escolar. Maloca. Foto: João Tapajós (acervo pessoal, 2015)



Alunos durante o desfile escolar na área Maloca. Foto: João Tapajós (acervo pessoal, 2015)

Festa da Santa





*Foliões e festeiros. Festa de Nossa Senhora Aparecida. Área Maloca.
Foto: João Tapajós (acervo pessoal, 2016)*

Os pretinhos e o mastro



*Pretinhos se preparando para a brincadeira dos pretos.
Área da casa de farinha. Foto: João Tapajós
(acervo pessoal, 2016)*



*Pretinhos chegando ao local do mastro. Foto:
João Tapajós (acervo pessoal)*





*A brincadeira dos preto e a derruba do mastros. Área da maloca.
Foto: João Tapajós (acervo pessoal, 2016)*

6.REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

BRASIL. Justiça Federal – Segunda Vara da Subseção Judiciária de Santarém, Estado do Pará. **Sentença proferida pelo Juiz Federal José Airton de Aguiar Portela nos Processos n. 2010.3902.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas)**. Santarém/PA, 26 de novembro de 2014. 106 p.

BELTRÃO, Jane Felipe. **Povos Indígenas nos rios Tapajós e Arapiuns**. Belém: Supercores, 2015.

CLIFFORD, James. “**Sobre a autoridade etnográfica**”. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

DAMATTA, Roberto. “**Trabalho de campo na antropologia social; Trabalho de campo como rito e passagem**”. In: *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDIO; MINISTÉRIO DA JUSTIÇA: **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Cobra Grande (Santarém/PA). Produzido pela equipe do Grupo Técnico Cobra Grande. Antropólogo coordenador:** Leandro Mahalem de Lima (pesquisador NHII/USP e Consultor PPTAL/PNUD. Janeiro de 2009.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagem: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2 Ed. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.

IORIS, Edviges Marta. **Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

_____. **Identidades negadas, identidades construídas: processos identitários territoriais na Amazônia**. Ilha. Volume II – numero 2.

LIMA, Leandro Mahalen de. “**No Arapiuns, entre verdadeiros e –ranas. Sobre as lógicas, as organizações e os movimentos dos espaços do político**”. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2015.

_____. **Sobreposições e equivocções entre populações indígenas e tradicionais no Baixo Arapiuns (Santarém)**. In: *Ruris*, volume 7. Numero 2, dezembro de 2013.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro**. Rio de Janeiro: Conta-capá; Laced, 2013. 229 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. João Pacheco de Oliveira (org.). 2 ed. Contra capa, livraria/LACED, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Novas identidades indígenas: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste.** In D'INCAO, Maria Ângela & SILVEIRA, Isolda Maciel(orgs) *A Amazônia e a Crise da Modernização.* Belém: MPEG, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna.** In: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* / Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: ed. UNESP. Imprensa Oficial do Estado, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever.** In: REVISTA DE ANTROPOLOGIA. São PAULO, USP , 1996, v. 39 nº 1.

STOLL, Emilie. **Pretos velhos de Salamé, cachimbo na boca e chinelo no pé: a brincadeira dos pretos do Baixo-Tapajós (Amazônia Brasileira).** In: GT 66 – Rituais: transformações cosmológicas e sócio históricas, X Reunião de Antropologia do Mercosur, 10 ao 13 de julho de 2013, Córdoba, Argentina.

STOLL, Émilie; FOLHES, Ricardo Theophilo. **la (dés)illusion communautaire. de l'ambivalence de la notion de « communauté » en amazonie brésilienne.** In: *Journal de la Société des Américanistes*, 2014, 100-2, pp. 73-103.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Os conflitos ligados à sobreposição entre Terras Indígenas e a Resex Tapajós-Arapiuns no Pará.** *Ruris*, Campinas (SP), Vol. 7, No. 2/Setembro 2013, p. 143-183.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Emergência Étnica de Povos Indígenas no Baixo rio Tapajós, Amazônia.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) - PPGCS/UFBA, Salvador, 2010.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **Povos indígenas e etnogêneses na Amazônia.** In: LUCIANO, Gersem dos santos; HOFFMANN, Maria Barroso (Org.) *Olhares Indígenas contemporâneos.* Brasília: CINEP, 2010, p. 104-159.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **As Comunidades Munduruku na FLONA Tapajós.** In: RICARDO, Fany (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação.* São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2004. p. 571-574

VELHO, Gilberto. *Um antropólogo na cidade.* Rio de Janeiro, Zahar, 2013.

ZOTTI MAAS, Mateus Henrique. **Quando o “nativo” é pesquisador.** *Ponto Urbe*[Online], 17 | 2015, posto online no dia 15 Dezembro 2015, consultado o 24 Setembro 2017. URL : <http://pontourbe.revues.org/2896> ; DOI : 10.4000/pontourbe.2896. Acessado no dia 24 de setembro de 2017, as 12:10