



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE FORMAÇÃO INTERDISCIPLINAR E INTERCULTURAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE AMBIENTE E
QUALIDADE DE VIDA**

HABIA SANTOS DE MELO

**CULTURA, IDENTIDADE E MEMÓRIA DOS ÍNDIOS PARAKANÃ:
OS IMPACTOS NO PROCESSO TRANSITÓRIO DE RECOMPOSIÇÃO
TERRITORIAL**

**SANTARÉM- PARÁ
2020**

HABIA SANTOS DE MELO

**CULTURA, IDENTIDADE E MEMÓRIA DOS ÍNDIOS PARAKANÃ:
OS IMPACTOS NO PROCESSO TRANSITÓRIO DE RECOMPOSIÇÃO
TERRITORIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Mestrado Acadêmico em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida – PPGSAQ, do Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural (IFII) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), como exigência para obtenção do título de Mestre em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, elaborada sob a orientação do Prof. Dr. Itamar Rodrigues Paulino, UFOPA.

Linha de Pesquisa: Políticas Públicas e Desenvolvimento Amazônico

**SANTARÉM- PARÁ
2020**



UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO TECNOLÓGICA
CENTRO DE FORMAÇÃO INTERDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE, AMBIENTE E QUALIDADE DE VIDA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

No vigésimo sexto dia do mês de janeiro do ano de dois mil e vinte e um, às dezesseis horas e quarenta e cinco minutos, por meio remoto <https://conferenciaweb.rnp.br/webconf/>, instalou-se a banca examinadora de dissertação de mestrado da discente Habia Santos de Melo. A banca examinadora foi composta pelos professores: Dra. Adriana Aparecida de Figueiredo Fiuza, UEL, Examinador Externo a Instituição, Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior, UnB, Examinador Externo a Instituição, Dra. Alanna do Socorro Lima da Silva, Examinador Interno, Dr. Itamar Rodrigues Paaulino, orientador da discente, presidente da abertura dos trabalhos por parte do professor, Itamar Rodrigues Paaulino presidente da banca, que, após apresentar os membros da banca examinadora e esclarecer a tramitação da defesa, solicitou a discente que iniciasse a apresentação da dissertação, intitulada “Cultura, Identidade e Memória dos Índios Parakanã: Perdas e Ganhos no Processo Transitório de Recomposição Territorial”, marcando um tempo de quarenta minutos para a apresentação. Concluída a exposição, o professor Itamar Rodrigues Paulino, passou a palavra aos examinadores para arguir a discente. Terminadas as arguições, o presidente da banca solicitou aos presentes que se retirassem da sala, para a realização do julgamento do trabalho, concluindo a Banca Examinadora por sua **APROVAÇÃO**, conforme as normas vigentes na Universidade Federal do Oeste do Pará. A versão final da dissertação deverá ser entregue ao programa, no prazo máximo de sessenta dias, contendo as modificações sugeridas pela banca examinadora. Conforme o Artigo 57 do Regimento Interno do Programa, a discente não terá o título se não cumprir as exigências acima.

Itamar Rodrigues Paulino

Prof. Dr. Itamar Rodrigues Paulino

Presidente

Adriana Ap. Figueiredo Fiuza

Profa. Dra. Adriana Aparecida de Figueiredo Fiuza

Membro Externo - UEL

Augusto Rodrigues da Silva Junior

Prof. Dr. Augusto Rodrigues da Silva Junior

Membro Externo-UnB

Profa. Dra. Alanna do Socorro Lima da Silva

Membro Interno

Habia Santos de Melo

Habia Santos de Melo

Discente

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/UFOPA

- M528c Melo, Habia Santos de
Cultura, identidade e memória dos índios Parakanã: os impactos no processo transitório de recomposição territorial./ Habia Santos de Melo. – Santarém, 2023.
109 p. : il.
Inclui bibliografias.
- Orientador: Itamar Rodrigues Paulino.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação Tecnológica, Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural, Programa de Pós-graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida.
1. Awaeté Parakanã. 2. Cultura. 3. Identidade. I. Paulino, Itamar Rodrigues, *orient.* II. Título.

CDD: 23 ed. 306.0898115

Bibliotecária - Documentalista: Renata Ferreira – CRB/2 1440

Dedico essa pesquisa aos Awaeté Parakanã.

Dedico ao meu pai Mauro Lourenço de Melo, que recentemente foi descoberto um câncer de próstata, e corajosamente está lutando na busca de sua cura, juntos estamos enfrentando diversas dificuldades, mas sabemos que sairemos vencedores, pois temos a fé que nos impulsiona a continuar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus que nos ilumina com sua infinita sabedoria, dando-nos sentido de existência e forças para superação das dificuldades diárias.

Expresso minha gratidão à Universidade Federal do Oeste do Pará que trabalha com seriedade, compromisso ético e moral junto à comunidade local e nacional em prol do desenvolvimento educacional e científico do país.

Ao Programa de Pós Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida (PPGSAQ), tenho estima e apreço por conduzirem as turmas de discentes do Mestrado com maestria.

Ao querido orientador Itamar Rodrigues Paulino, pelo incentivo e pela dedicação do seu tempo, meus sinceros agradecimentos por todas as orientações concedidas a mim durante o período de pesquisa.

Sou grata a minha Família, por me auxiliar na vida estudantil e acadêmica em especial meus pais, Mauro Lourenço de Melo e Janice Santos de Melo, que não mediram esforços para me proporcionar uma vida com ensino de qualidade e que sempre se fazem presentes nos momentos mais difíceis, minha eterna gratidão!

À minha irmã Antônia Lemos Braga de Moraes, que sempre esteve ao meu lado, desde o nascimento até os dias atuais, sendo sempre minha inspiração de força, ela me fez acreditar que os estudos mudariam minha vida, e realmente estão mudando. Meu muito obrigada!

A todos que em algum momento durante essa empreitada torceram, apoiaram, oraram e se sensibilizaram comigo. Meus sinceros agradecimentos de todo o meu coração.

RESUMO

Os Awaeté Parakanã são povos de recente contato que preservam vivas as marcas mais importantes de sua cultura: danças, língua, pintura, organização econômica e política, e estrutura educacional autônoma. Dessa forma a pesquisa busca compreender a cultura, identidade e memória dos índios Parakanã: os impactos no processo transitório de recomposição territorial. Analisar-se-á as vertentes históricas e culturais que norteiam a construção dos saberes repassados nas gerações. No cerne desse discurso nasce a problemática dessa pesquisa a partir do processo transitório de habitação da atual Terra Indígena Parakanã, habitada pelos índios Awaeté Parakanã. Nessa região, no sudeste do Pará, às margens dos rios Pucuruí, Bacuri, Direita e Pacajzinho, entre as cidades de Novo Repartimento, Itupiranga e Jacundá, encontra-se a Terra Indígena Parakanã, seus habitantes deram início nos anos setenta a um novo estilo de vida bastante próprio à lógica da natureza, mas concentrado numa área que o Estado brasileiro à época dera o nome de Reserva Indígena. Neste sentido, nossa questão científica diz respeito ao atual estágio cultural, identitário e memorial do povo Awaeté Parakanã, interrogando sobre os impactos desde a saída da região anterior até o presente local. A pesquisa se justifica por conta de que é preciso estudos mais aprofundados e investigações mais apropriadas de como mudanças abruptas de locais e modos de vida que interferem na continuidade do modelo tradicional de cultura de uma determinada sociedade originária. A pesquisa se evidencia complexa por conta de que essas mudanças abruptas, no caso de nosso foco de pesquisa, ocorreram sob a intervenção branca em espaço já ancestralizado pelos Awaeté Parakanã. Cabe registro apropriado de como os Awaeté Parakanã se percebem nos tempos atuais em relação ao período prévio à implantação de seu território pela Funai. Investigamos os contextos históricos dos Awaeté Parakanã desde o período prévio ao contato branco na busca de uma compreensão da significação cultural do território para os Awaeté Parakanã; verificar como tem ocorrido a formação identitária e memorial dos Awaeté Parakanã na recomposição de seu novo território. A pesquisa foi feita a partir de registros históricos, documentais, evitando o contato presencial, por conta do problema da biossegurança em relação à comunidade indígena pesquisa nesses tempos de Pandemia do Novo Coronavírus. Espera-se que essa pesquisa possa servir de base na reconstrução cultural dos povos originários.

Palavras-chave: Awaeté Parakanã. Cultura. Identidade. Memória

ABSTRACT

The Awaeté Parakanã are people of recent contact who keep alive the most important marks of their culture: dances, language, paintings, economic and political organization, and autonomous educational structure. Thus, the research aims to understand the culture, identity and memory of the Parakanã Indigenous people, their losses and gains in the transitional process of territorial new composition. The historical and cultural aspects that guide the construction of knowledge passed on through generations will be analyzed by the research. At the point of this discourse is the scientific problem we arise, that is the transitional housing process of the current Parakanã Indigenous Land, inhabited by the Awaeté Parakanã. In southwest region of Pará, on the banks of the Pucuruí, Bacuri, Direita and Pacajazinho rivers, between the cities of Novo Repartimento, Itupiranga and Jacundá, is settled the Parakanã Indigenous Land. The Parakanã began a new style of life in the 1970s, quite appropriate to the logic of nature, but concentrated in an area that the Brazilian State at the time had called *Reserva Indígena*. In this sense, our scientific question concerns the current cultural, identity and memorial stage of the Awaeté Parakanã people, inquiring about losses and gains since the departure from the previous region to the present location. The research is justified on account of the need for more in-depth studies and more appropriate investigations of how abrupt changes in places and ways of life that interfere with the continuity of the traditional model of culture of a given original society. The research is shown to be complex due to the fact that these abrupt changes, in the case of our research focus, occurred under white intervention in a space already ancestralized by the Awaeté Parakanã. It is therefore appropriate to record how the Awaeté Parakanã perceive themselves in current times in relation to the period prior to the implementation of their territory by Funai. We investigated the historical contexts of the Awaeté Parakanã since the period prior to the contact with the white people in search of an understanding of the cultural significance of the territory for the Awaeté Parakanã; as well as to verify how the identity and memorial formation of the Awaeté Parakanã have occurred in a new composition of their new territory. It is important to affirm that the research was made from historical, documentary records, avoiding face-to-face contact, due to the problem of biosafety in relation to the researched indigenous community at this time of the New Coronavirus Pandemic. We hope that this research shall serve as a basis for the studies on cultural reconstruction of native people's lives.

Keywords: Awaeté Parakanã. Culture. Identity. Memory

LISTA DE FIGURAS

TABELA 01: Dados sobre Terras Indígenas no Brasil.	36
TABELA 02: Dados sobre Reservas Indígenas no Brasil.....	37

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: <i>Fac-símile</i> da cartilha parakanã coronavírus: povo parakanã: morogeta goa awaete pe emomeo	56
FIGURA 2: Panorâmica da região sudeste do Pará, onde se localiza a terra indígena Parakanã.....	68
FIGURA 3: Mapa geopolítico do estado do Pará	69
FIGURA 4: Panorâmica da terra indígena parakanã com suas aldeias, rios e igarapés adjacentes, sudeste do Pará	69
FIGURA 5: Localização da terra indígena Parakanã, no sudeste do estado do Pará, com suas respectivas aldeias.....	69
FIGURA 6: Entrada leste da t.i. Parakanã.....	75
FIGURA 7: Panorâmica da aldeia paranatinga, na terra indígena Parakanã.....	76
FIGURA 8: Croqui da aldeia paranatinga construída com os awaeté, em 2014, a partir de croquis antigos encontrados no posto de serviços	77
FIGURA 9: Comunidade oriental, tradicional apresentação.....	78
FIGURA 10: Crianças parakanã dançando em festa tradicional	83
FIGURAS 11 E 12: Crianças parakanã da aldeia Paranatinga	84
FIGURA 13: Escola parakanã <i>koymyra</i>	84
FIGURAS 14, 15, 16, 17: Atividades desenvolvidas por mulheres nas aldeias parakanã.....	87
FIGURA 18 E 19: Pintura corporal parakanã.....	89
FIGURAS 20 E 21: Jenipapo e urucum, respectivamente, as plantas utilizadas pelos parakanã para fazer as tinturas para uso no corpo	90
FIGURA 22: Índia parakanã, realizando pintura corporal em criança, dentro da escola indígena.	91
FIGURAS 23 E 24: Pintura corporal de criança parakanã.....	91
FIGURAS 25, 26 E 27: Momentos diferentes do preparo para festas ou pinturas nos corpos das crianças para proteção delas	91
FIGURAS 28: Produções dos alunos antes de 1995 – atividades desenvolvidas pelas koxoa	93
FIGURA 29: Painel de fotografias da arte parakanã em diversas peças e materiais.....	94

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: DISCUSSÕES CONCEITUAIS ENTRE CULTURA E TERRITORIALIDADE NA AMAZÔNIA.....	14
1.1 Percepções Históricas e Contextuais sobre Cultura.....	15
1.2 Identidade e Memória como fundamentos culturais	23
1.3 O “lugar” como território coletivo de identidade e memória dos povos originários	30
CAPÍTULO II: COMPOSIÇÃO HISTÓRICA E CONTEXTUAL DOS ÍNDIOS NO ENTREMEIO DAS REGIÕES NORTE E NORDESTE BRASILEIRAS.....	35
2.1 Os Índios e o adoecimento desde a Colonização até os dias atuais	38
2.2 Invenções e Desinvenções da História sobre os Povos Originários do Nordeste Brasileiro ao espaço Amazônico	43
2.3 Índios na Amazônia brasileira.....	46
CAPÍTULO III: CONDUÇÃO DOS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA, O TERRITÓRIO INDÍGENA PARAKANÃ E A SITUAÇÃO DE PANDEMIA DO CORONAVÍRUS.....	52
3.1 Trajetória Contextual da Presente Pesquisa e estágio conclusivo: percalços, desafios e superações	54
CAPÍTULO IV: DADOS COLETADOS E DISCUSSÃO DE RESULTADOS SOBRE CULTURA, IDENTIDADE E MEMÓRIA DOS POVOS PARAKANÃ	61
4.1 Organização Coletiva e Recomposição da Vida na Terra Indígena Parakanã ..	77
4.2 Memórias Resistentes e Existentes dos Parakanã e a Nova Busca Identitária após Recomposição Territorial Parakanã	79
4.3. O Cotidiano Parakanã: das conversas às construções	85
4.4 As mulheres como protagonistas da pintura corporal	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	95
REFERÊNCIAS	101
ANEXO I: CARTILHA PARAKANÃ CORONAVIRUS	110

INTRODUÇÃO

A proposta da pesquisa em aprofundar conhecimentos sobre “Cultura, Identidade e Memória dos Índios Parakanã: os impactos no processo transitório de recomposição territorial,” surge a partir de nosso contato inicial com o Povo Awaeté Parakanã e de estudos sobre sua peculiar história de transição territorial. É também parte dos motivos para se fazer a opção por esta temática de pesquisa as visitas esporádicas que fizemos ao município de Novo Repartimento no Estado do Pará, quando ainda cursava graduação em Psicologia. Na ocasião, pudemos explorar as comunidades mais próximas, conhecendo igarapés, roças, culinárias peculiares e ambientes de mata densa, incluindo as proximidades das Terras Indígenas dos Awaeté Parakanã. Essas inserções nos instigaram a pesquisar a respeito do processo de transitoriedade territorial do povo Awaeté Parakanã e discutir questões de cunho cultural, identitário e memorial deste povo a partir de suas falas e seus saberes, apresentando a história da Comunidade Indígena desde tempos antigos.

Desde a última delimitação de seu território, nos anos setenta do século passado, os Awaeté Parakanã têm procurado reorganizar seu modo de vida, suas relações com a natureza, seus modelos sociais, jurídicos, morais e educacionais, suas atividades agrícolas, suas manifestações culturais e suas relações com a comunidade não indígena. Essas questões foram colocadas em xeque com a abrupta mudança de local de habitação, o que obrigou os Parakanã a fazer profunda readaptação de suas vidas às novas condições socioambientais. Isto implicou decisivamente nas mudanças de seu modelo cultural de vida, e conseqüentemente, numa nova maneira de ser e viver o modo Parakanã. Essa dinâmica gerou uma questão científica bastante pertinente, a saber, *o estágio cultural, identitário e memorial atual do povo Awaeté Parakanã, considerando os impactos desde a saída da região anterior até o presente território, se apresenta como consolidado na Terra Indígena Awaeté Parakanã?*

Logo, em vista de responder a referida questão, esta pesquisa se justifica, e exigiu da pesquisadora estudos e investigações apropriadas sobre como mudanças abruptas de locais e modos de vida podem interferir nas vivências de povos originários e seus modelos tradicionais de cultura. A pesquisa se evidencia complexa por conta de que as mudanças abruptas, no caso de nosso

foco de pesquisa, ocorreram sob a intervenção não indígena em espaço já ancestralizado pelos Awaeté Parakanã. Cabe um registro apropriado de como os Awaeté Parakanã se percebem nos tempos atuais em relação ao período prévio à implantação de seu território pela Funai e, em longa data, antes do contato com não índios, principalmente os brancos, no início do século XX.

O direcionamento da pesquisa, antes da pandemia do Coronavírus, estava em processo de desenvolvimento de um tipo de pesquisa de abordagem qualitativa, buscando investigar detalhes da história Awaeté Parakanã e suas vivências culturais. Essa abordagem teria como objetivo de provocar diálogos entre teorias, referenciais históricos e documentais com a história oral *in loco* de índios Parakanã. Entretanto, a situação pandêmica da Covid-19 pela qual o mundo foi acometido a partir do final do ano de 2019, obrigou-nos a redefinir os procedimentos metodológicos de nossa pesquisa, devido a impedimentos de entrada no Território Indígena Parakanã, como forma de controle epidemiológico e sanitário, tanto para proteção aos índios Awaeté Parakanã quanto para os pesquisadores.

Neste sentido, nossos objetivos são o de investigar o estágio Cultural, identitário e memorial dos Awaeté Parakanã na sua trajetória até o presente local; verificar a territorialidade como processo de construção cultural e identitário; revisar o processo histórico de doenças na comunidade Indígena durante e pós o período transitório até o seu território atual e seu impacto na vida cultural deste povo; conhecer o percurso de fugas e organizações na recomposição territorial dos Awaeté Parakanã; identificar a organização coletiva do processo identitário após a recomposição territorial na atual Terra Indígena.

Para o respaldo teórico, realizamos uma ampla pesquisa bibliográfica, para identificar informações e dados que pudessem servir de base para a constituição do diálogo científico sobre investigação proposta. O levantamento bibliográfico é normalmente feito a partir da análise de fontes secundárias que abordam, de diferentes maneiras, o tema escolhido para estudo. No nosso caso, foram considerados livros, artigos, documentos monográficos, periódicos, textos disponíveis em sites confiáveis, entre outros que apresentam documentação e registro sobre a história dos Awaeté Parakanã, especificamente, dados de cultura, identidade e memória, explorados por pesquisadores em períodos anteriores. Tais fontes serviram de suporte fundamental na construção desta

pesquisa. Como complemento enriquecedor à nossa pesquisa e à presente dissertação está a pesquisa documental, enquanto procedimento que se utiliza de métodos e técnicas para a apreensão, compreensão e análise de documentos dos mais variados tipos, além de buscar identificar informações factuais nos documentos a partir de questões e hipóteses de interesse.

O presente texto está estruturado em quatro capítulos. O primeiro capítulo aborda discussões conceituais entre cultura e territorialidade na Amazônia, trazendo conceitos de cultura, de identidade como singularidade humana, percepções históricas e contextuais sobre cultura, identidade e memória como fundamentos culturais e, por último uma análise do “lugar” como território coletivo de identidade e memória dos povos originários.

No segundo capítulo, fazemos uma composição histórica e contextual dos índios no entremeio das regiões Norte e Nordeste brasileiras, fazendo uma retrospectiva da história dos índios e os graves problemas resultantes da Colonização, como por exemplo, o adoecimento, e também considerando as invenções e desinvenções da história sobre os povos originários brasileiros no espaço amazônida.

No terceiro capítulo adentramos na condução dos procedimentos metodológicos da pesquisa, o território indígena Parakanã e a situação de pandemia do Coronavírus, abordando assim a trajetória contextual da presente pesquisa e estágio conclusivo: percalços, desafios e superações, assim como os fundamentos e procedimentos metodológicos da pesquisa.

No quarto, analisamos o processo histórico dos Awaeté Parakanã, suas fugas, organizações coletivas e recomposição territorial, verificando as memórias resistentes e existentes, a identidade Parakanã diante do novo território, as condições atuais de moradia, e empoderamento das mulheres protagonistas da pintura corporal para os rituais da comunidade. Esperamos que nesta didática, o texto mantenha sua coesão e coerência. A discussão do quarto capítulo busca resposta à questão científica *o estágio cultural, identitário e memorial atual do povo Awaeté Parakanã, considerando os impactos desde a saída da região anterior até o presente território, se apresenta como consolidado na Terra Indígena Awaeté Parakanã?* Essa é a proposta de nossa dissertação.

Atentamos ainda ao fato de nossa pesquisa ter sido readequada para uma mais aprofundada revisão bibliográfica e documental, por impossibilidade

de adentrarmos o território indígena e por resguardo dos possíveis participantes da pesquisa no enfrentamento a Pandemia do Coronavírus, pelo respeito e cuidado à saúde dos pesquisadores, além da obediência as normas e decretos municipais naquela instancia federativa, em vista da biossegurança.

CAPÍTULO I

DISCUSSÕES CONCEITUAIS ENTRE CULTURA E TERRITORIALIDADE NA AMAZÔNIA

A cultura é a dimensão da existência humana mais importante para a manifestação das memórias coletivas e para a perpetuação das características individuais e coletivas que interagidas nos mais diversos contextos, propiciam a constituição identitária de um povo. Assim, cultura pertence ao mundo coletivo, e não se pode apontar sua existência em alguns contextos senão em todos e quaisquer contextos da vida (SANTOS, 2006). Segundo Cucho (2002), na obra *As noções de Cultura nas Ciências Sociais*, o conceito de cultura quando tomando no sentido antropológico engloba questões sobre a maneira de viver, de sentir e pensar próprias de um determinado grupo.

Neste sentido, nossas discussões encaminham o debate no sentido de considerar a cultura como um “*ajuntamento de costumes e crenças, as manifestações artísticas, os hábitos cotidianos, as experiências e o conhecimento pessoais e coletivos acumulados e transmitidos entre gerações, e as relações entre seres humanos e o seu ambiente*” (PAULINO, 2018, p. 154). Esse ajuntamento ocorre sob duas dinâmicas provocadas nas relações de poder, a dinâmica da contestação da ordem social e a dinâmica da adesão às relações. Para além de apresentar uma compreensão apurada das metamorfoses ocorridas com o termo cultura desde sua mais incisiva conceituação, no século XIX, até o presente momento, desejamos provocar um diálogo abrangente dos estudos culturais, apresentando um emaranhado de ideias e teorias, questionando tópicos de entendimento para confirmar a cultura no nível das relações de poder, seja ela utilizada como *ajuntamento* de estruturas do domínio e subjugação entre grupos sociais, seja ela utilizada como *ajuntamento* de estruturas de resistências e libertação entre grupos sociais.

Por conta das razões que o enfoque específico de nossa investigação concentrada nas dinâmicas culturais do grupo étnico indígena pertencente aos povos originários da Amazônia brasileira – Awaeté Parakanã – que em meados do século XX fora obrigado a se deslocarem de uma região no meio leste para outra região no sudeste, nossos aportes teóricos tendem a superar discussões já adiantadas sobre reconhecimento das identidades, “*pânico identitário*” por conta

do temor da mistura vinda de fora que o tipo de mobilidade ocorrido com os Awaeté Parakanã pode provocar, bem como dos riscos da pregação do excesso da homogeneidade em conflito com a possibilidade das hibridizações culturais (MATTELART, 2004). Neste sentido, é interessante apresentar a existência de possíveis contatos interétnicos, na região de nossa pesquisa. Esses contatos são, segundo Oliveira (1994), feitos de relações que tem lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências nacionais, raciais ou culturais.

Nosso enfrentamento se dará no campo do registro da gestão simbólica dos eventos culturais Awaeté Parakanã, em correlação com seu lugar socio-histórico. Assim sendo, esperamos investigar da maneira o mais responsiva possível o “lugar” como território coletivo de identidade e memória dos povos originários em geral, e de maneira mais particular, do povo Awaeté Parakanã, para somente então propor possíveis respostas e apontamentos sobre *o estágio cultural, identitário e memorial atual do povo Awaeté Parakanã, considerando os impactos desde a saída da região anterior até o presente território.*

1.1 Percepções Históricas e Contextuais sobre Cultura

Entre os séculos XVIII e XIX, período no qual emergiram efervescentes discussões científicas sobre a evolução da humanidade, o termo “cultura” passou a ser citado com mais frequência, principalmente no século XVIII (SILVA; PAULINO, 2019). Inicialmente, o termo fora acompanhado de complementos do tipo “cultura das artes”, “cultura das letras”, “cultura das ciências”, como se fosse necessário que o objeto cultivado estivesse explicitado. Posteriormente, já no calor das discussões iluministas do século XIX, o termo passou a designar “formação” e “educação” do espírito; e ainda posteriormente, num movimento inverso, o termo deixa de ter um significado de ação de instruir, para servir de conceito sobre o estado do espírito cultivado pela instrução, ou mesmo, o estado do indivíduo que tem cultura.

Segundo Cucho (2002), a invenção do conceito de cultura se deu num período posterior à evolução semântica da palavra *colere*, que ocorreu na língua francesa no século XVIII, e só depois fora difundida, por empréstimo linguístico, às línguas anglo-saxônicas, e também às línguas latinas. Nesse período, destacaram-se pensadores de diferentes áreas, que tinham por escopo

apresentar modelos de sociedade que estivessem de acordo com a evolução da humanidade de forma a permitir que os sujeitos alcançassem o estágio máximo civilizatório. Diante disso, Silva e Paulino (2019), em seu texto “*Amazônia como lugar de culturas: conceitos, contextos e condições identitárias e memoriais*”, mencionam que entre os pensadores com argumentações próprias nos séculos XVIII, XIX e XX sobre a formação das sociedades, destacam-se Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Immanuel Kant (1724-1804), Auguste Comte (1789-1857), Charles Darwin (1809-1882), Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939), Jean-Paul Sartre (1905-1980), entre outros. Para ilustrar essa premissa, Silva e Paulino (2019) apontam que:

Rousseau fez crítica às instituições educativas afirmando que elas corrompiam o ser humano e lhe tiravam a liberdade, sendo necessário educar a criança de acordo com a natureza; Kant defendeu o conceito do imperativo categórico como normatização moral ou o dever universal como condição de vida; Comte afirmou as leis positivistas como explicações das leis que regem o mundo social; Darwin demonstrou na teoria evolucionista que a sobrevivência das espécies estaria fundamentada na seleção natural; Marx contribuiu com críticas ao papel e ao poder do Mercado no progresso da humanidade; Nietzsche defendeu a transmutação dos valores para recuperar a unidade ética perdida pela humanidade; Freud discutiu o equilíbrio de pulsões e instintos humanos como condição para a sociedade avançar no processo civilizatório; e Sartre argumentou que a única condição para um indivíduo estar livre seria estando preso à liberdade (SILVA; PAULINO, 2019, p. 02).

Dito isso, é plausível apresentar que pensadores de diversas áreas e épocas procuraram apresentar teorias que pudessem fundamentar o processo civilizatório, por meio de uma formação integral do ser humano, ou seja, por meio de sua formação cultural. Cultura é um termo que se refere a um conjunto amplo e diversificado de aspectos principalmente intangíveis da vida social. Numa perspectiva sociológica, a cultura consiste em um conjunto de valores, crenças, sistemas de linguagem, comunicação e práticas que as pessoas compartilham dando a elas uma identidade coletiva. Logo, é importante apontar a ideia de que a cultura é um conceito complexo que influencia praticamente todos os aspectos da vida das pessoas. Em outros termos, a cultura afeta a maneira como as pessoas se relacionam, as celebrações de suas tradições, seus hábitos alimentares, os hábitos de beberagem, entre outros. Também ela

está vinculada a crenças, valores e visões de mundo que influenciam as partes materiais da cultura.

Conforme Paulino (2018), a cultura é uma dimensão essencial da vida humana. Desde quando nos entendemos por gente houve a demanda de se produzir bens culturais, fosse para promover o suprimento das necessidades imediatas, melhorar condições do modo de viver, ou para estetizar, tornar memória e evidenciar identidades individuais e coletivas. Neste sentido, é importante resgatar a discussão ainda do século XIX sobre a temática, que apontava ser o conceito de Cultura resultante da junção dos termos alemão *Kultur*, mantendo este relação com os aspectos espirituais, e o termo em francês *Civilization*, responsável por envolver realizações materiais (ABBAGNANO, 2007; PAULINO, 2018). Desde então, diversos pensadores empreenderam buscas científicas e filosóficas por um conceito mais elaborado e definido de cultura. Isso demonstra, para nós, que esse conceito sempre esteve em processo de constante construção sendo, pois, discutida e estudada por diferentes autores, que propunham significações novas ou ressignificações das mesmas ideias no decorrer dos séculos.

Neste sentido, Abbagnano (2007) expõe uma historiografia do termo para afirmar que ele possui essencialmente dois significados: a formação do homem, sua melhoria e seu refinamento e; o produto dessa formação, ou seja, o conjunto cultivado dos diversos modos de viver e de pensar. No primeiro significado, o autor apresenta a formação humana e individual por meio do vocábulo *humanitas*, que no Iluminismo fora vinculado às artes, filosofia e poesia. No segundo significado, ele amplia a abrangência do termo o definindo como o conjunto de modos de vida criados, adquiridos e transmitidos de uma geração à outra, entre membros de uma dada sociedade. Notemos que o primeiro conceito parece estar mais voltado para a formação humana por meio do empreendimento da educação, e o segundo propõe o refinamento dos modos de viver e ser das pessoas.

Essa dificuldade de conceituação é que justifica as diversas tentativas de definir cultura. A definição mais comum descreve a cultura como um sistema de valores e crenças que são compartilhados com os outros, o que dá um senso de pertencimento ou identidade. A cultura é composta de elementos como história, religião, idioma, tradições, valores, crenças e costumes. É instalado no início da

vida, mas está em constante evolução, pois define quem somos e como devemos nos comportar. Essas questões são pouco confortáveis com a ideia de absolutização ou padronizações do ser e do vir humanos, pois longe de serem estáticos, esses comportamentos são extremamente dinâmicos.

Ao longo do século XX, pesquisadores e escritores de diferentes áreas desenvolveram várias abordagens para explicar o conceito de cultura, entre eles Franz Boas (1858-1942), Alfred Kroeber (1876-1960), Bronisław Malinowski (1884-1942), Gilberto Freyre (1900-1987), Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Clifford Geertz (1926-2006), Alfredo Bosi (1936-). BOAS (1858-1942) Em 1952, seguindo as propostas antropológicas de Boas, os antropólogos americanos Kroeber e Kluckhohn, revisaram criticamente conceitos e definições de cultura e compilaram cerca de 164 definições diferentes.

Kroeber (1876-1960) faz uma espécie de abstração ao iniciar sua discussão sobre a cultura, buscando assim, retomar às origens da vida. Dessa forma, considera que o desenvolvimento da vida humana começa no nível inorgânico, segue para o orgânico e finalmente para o nível social ou cultural. Reconhecendo a cultura como um nível particular, uma ordem ou uma emergência dos fenômenos naturais. Nesse sentido, pode-se afirmar que o indivíduo é um ser predominantemente cultural e que seus comportamentos não são biologicamente determinados.

E, contudo, muitos aspectos da diferença entre o orgânico e aquilo que na vida humana não é orgânico são tão patentes que até uma criança os percebe e que todos os seres humanos, incluindo os selvagens mais completos, empregam constantemente essa distinção. Toda a gente está ciente de que nascemos com certos poderes e adquirimos outros. Não há necessidade de discussão para provar que obtemos algumas coisas da natureza, para nossas vidas e constituição, através da hereditariedade, e que outras coisas nos chegam através de agentes com os quais a hereditariedade nada tem a ver. Que se saiba, nunca ninguém ainda afirmou que algum ser humano tenha nascido com um conhecimento inerente da tabela da multiplicação; nem, por outro lado, ninguém duvidou que os filhos de um negro nasçam negros através da operação das forças hereditárias (KROEBER, 1952, p. 42).

Contudo, Kroeber argumenta que a cultura é a superação do nível orgânico e que todos os fenômenos culturais “[são] parte de um processo natural e deve ser visto cada vez mais no contexto da natureza” (KROEBER, 1952, p.

21). O autor usa de tal artifício para superar essa cisão, entre natureza e sociedade, a qual ele considera empiricamente artificial, já que os níveis de existência são interdependentes.

Seguindo os ensinamentos de Boas, sua aluna, Ruth Benedict (1934), enfatizou, em seus estudos, o aspecto da cultura como regulamento de personalidade; descrevendo detalhadamente rituais, crenças e peculiaridades de diversas culturas, a fim de evidenciar sua “personalidade”. Esta teria grande influência na formação das personalidades individuais, selecionando algumas características, dentre o leque de potencialidades humanas, como formas mais adequadas de conduta. A história de cada pessoa seria, assim, principalmente uma acomodação aos padrões tradicionalmente transmitidos entre gerações; os costumes do meio moldando sua conduta e experiência dos fatos desde o nascimento.

Essas discussões sobre cultura também podem ser observadas no uso judicativo e de valor hierárquico proposto por Edward Tylor (1832-1917), em *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (1871). Segundo Tylor, cultura se refere a uma qualidade possuída por todas as pessoas em todos os grupos sociais, que, no entanto, poderia ser estruturada em um *continuum* de desenvolvimento evolutivo, da “selvageria” a “barbárie”, e desta à “civilização”. Vejamos a expressão de Tylor, em seu texto,

É de conhecimento principalmente o saber, a arte e os costumes, e de fato apenas um conhecimento muito parcial neste campo, diante da vasta gama de aspectos físicos, políticos, sociais e; considerações éticas, que são deixadas praticamente intocadas. O padrão de avaliação do progresso e do declínio não é o ideal do bem e do mal, mas o movimento ao longo de uma medida linear de grau a grau de selvageria, barbárie e civilização. A tese que eu me atrevo a sustentar, dentro dos limites, é simplesmente isso, que o estado selvagem em alguma medida representa uma condição inicial da humanidade, a partir da qual a cultura superior tem sido gradualmente desenvolvida ou evoluída, por processos ainda em operação regular como antigamente, e o resultado mostra que, no geral, o progresso prevaleceu sobre a recaída (TYLOR, 1871, p. 32-33).¹

¹ Tradução livre para “It takes cognizance principally of knowledge, art, and custom, and indeed only very partial cognizance within this field, the vast range of physical, political, social, and; ethical considerations being left all but untouched. Its standard of reckoning progress and decline is not that of ideal good and evil, but of movement along a measured line from grade to grade of actual savagery, barbarism, and civilization. The thesis which I venture to sustain, within limits, is simply this, that the savage state in some measure represents an early condition of mankind, out of which the higher culture has gradually been developed or

Podemos notar que a definição de cultura de Tylor (1871) é todo esse complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer recursos e hábitos adquiridos pelos indivíduos como membro da sociedade. Dito isso, não se pode deixar de afirmar que a composição conceitual de cultura prescinde dos diversos âmbitos do conhecimento, dos hábitos e costumes e das capacidades humanas para responder as dinâmicas da existência.

A definição de Tylor (1871) esteve presente no espaço discursivo da antropologia por um longo tempo, pois os pensadores dessa área de conhecimento se interessaram por questões culturais desde há séculos buscando delimitações ou apresentações mais plausíveis ao termo cultura. Contudo, o maior legado da definição de Tylor está em sua formulação de "todo complexo", isso foi objeto de caloroso debate entre antropólogos posteriores, que rejeitaram com força seu caráter evolucionista.

No espaço das discussões pós-tyloristas sobre cultura, desenvolvido pela antropologia moderna, encontra-se Franz Boas (1858-1942), influenciado pelos escritos Johann Von Herder, do século XVIII. Boas (2010) defende a existência de várias manifestações culturais, em detrimento da proposta de uma padronização unidimensional da cultura unidimensional, que se proporia *status* de universalidade. Se o autor defende a existência de uma diversidade cultural, ele também concebe a ideia de que cada indivíduo vê o mundo a partir da cultura onde nasceu e cresceu, ou seja, nas condições sociais e econômicas, o que justificaria as diferenças entre populações,

Sem dúvida é verdade que se tem subestimado completamente a influência de impressões recebidas durante os primeiros anos de vida; que o comportamento social do homem depende em grande medida dos primeiros hábitos que se estabeleceram antes da época em que a memória a ela conectada começou a operar; e que muitos traços considerados por assim dizer raciais ou hereditários são antes resultado da exposição precoce a certos tipos de condições sociais (BOAS, 2010, p. 51).

Em complemento às análises sobre essa questão, Freud apresenta um conceito de civilização, em sua obra sobre mal-estar da civilização, que nos parece apresentar que a vivência cultural é uma tentativa frustrada do ser

humano se adequar à lógica do mundo e de se elevar distintivamente acima de *suas condições animais*:

Como se sabe, a cultura humana – me refiro a tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de suas condições animais e se distingue da vida dos bichos; e eu me recuso a separar cultura (*Kultur*) e civilização (*Civilisation*) – mostra dois lados ao observador. Ela abrange, por um lado, todo o saber e toda a capacidade adquiridos pelo homem com o fim de dominar as forças da natureza e obter seus bens para satisfação das necessidades humanas e, por outro, todas as instituições necessárias para regular as relações dos homens entre si, em especial, a divisão dos bens acessíveis (FREUD, 1974, p.140).

É possível compreender que tal percepção é responsável pelo estreitamento da cultura à concepção de fenômeno natural, que aparentemente diverge entre cada povo e resultaria da casualidade de acontecimentos sociais, comportamentos, instituições e processos. O resultado seria a uniformização de toda a humanidade em seu estágio final, de modo que as diversas culturas fossem padronizadas de acordo com a proposta da civilização europeia.

Isso nos permite constatar que não é por acaso que as culturas brasileiras e da América Latina, quando conquistadas pela Europa, foram tratadas como mundos à parte das culturas nacionais do velho continente. Tal fato ocorreu em detrimento da lógica europeia de que somente se poderia chamar de cultura aquelas estruturas de costume que fossem estruturadas de modo que tivessem possíveis contribuições ao processo civilizatório europeu, como por exemplo, modos de alimentação, formas de vestimenta e técnicas e tecnologias de trabalho, e se enquadrasse na lógica dos conceitos de *Civilisation* (realizações materiais) e *Kultur* (aspectos espirituais) de um povo (PAULINO, 2018).

Para além da condição humana que insiste na cultura como valor humanizador, Paulino (2018) destaca que cultura é um bem de direito, e que o direito a cultura versa sobre liberdade do indivíduo em participar da vida de seu grupo social e de diversos outros, seguir ou adotar modos de vida de sua escolha, exercer as próprias práticas de comportamento, atitude e valor, beneficiar-se de avanços científicos, técnicos e tecnológicos, e ter proteção moral e patrimonial ligada às produções artísticas ou científicas de sua própria autoria, tudo isso em um contexto coletivo. Podemos complementar incluindo na categoria de cultura tudo, desde o layout físico, o código de vestimenta, a maneira como as pessoas se abordam, o cheiro e a sensação do lugar, sua

intensidade emocional e outros fenômenos, para as manifestações mais permanentes, como registros da empresa, produtos, declarações de filosofia, e relatórios anuais.

Por isso, consideramos correto o que Rocha e Silva (2006) apresentam sobre cultura, o fato de que ela é aprendida e não herdada. Para além do caloroso debate que essa questão provoca, ficamos com a posição de que o termo cultura tem a ver com experiências pessoais e coletivas, transformadas em hábitos. Resultante dessa discussão, Paulino (2018) comenta que a percepção de cultura também se faz ampla e irrestrita, haja vista que nos tempos atuais se mostra fundamental que sejam superados certos tipos de concepção de cultura que obedecem à lógica da uniformização dos modos de vida e dos valores. O autor também sugere que a cultura seria mais bem pensada na sua forma plural, de modo que, ao falar sobre cultura seria também falar da diversidade de comportamentos, crenças e costumes, valores espirituais e materiais, realizações de uma época ou de um povo, manifestações voluntárias individuais ou coletivas artísticas ou não, ou seja:

As formas de manifestação cultural são diversas. Há uma panaceia delas na música; nas literaturas prosaicas e poéticas; no fabrico de bens artesanais; nas construções de edificações; em festanças e festejos populares; em festivais, folias e rituais religiosos; nas contações de histórias, mitos e lendas; nos trejeitos de fala, gesto e cantoria com expressões lexicais locais e regionais; nas atividades produtivas para subsistência como o extrativismo, a agricultura e a pecuária; nos hábitos alimentares e de beberagem; nas manifestações de arte como pintura, arte cênica de teatro e circo e o artesanato; entre outras formas, que ajuntadas se tornam componentes do que chamamos de Cultura de um grupo social. (PAULINO, 2016, p. 149-150).

É nessa dinâmica discursiva que o contexto histórico nos permite justificar que processos culturais implicam o ajuntamento de pessoas que, em vista de manterem a coesão grupal, se obrigam a reter valores que fortaleçam seu senso de pertencimento. Esse ajuntamento se prolonga ao longo dos tempos porque os grupos mantêm em caráter memorial o jogo da sobrevivência coletiva. Assim, as comunidades de cultura se valerão de suas memórias para responder às grandes questões existências.

1.2 Identidade e Memória como fundamentos culturais

Sabemos que na literatura filosófica, antropológica, sociológica, psicológica, vários pensadores discutiram a questão da identidade. Esse vocábulo parece apontar para a ideia de que seu significado é sinônimo de igualdade, ou ao menos do que é idêntico, aquilo que é igual em vários aspectos, sem a condição do absoluto. A identidade do indivíduo está entrelaçada às identidades coletivas e pode ser estabilizada apenas em uma rede cultura que, tal como a língua materna, não pode ser apropriada como propriedade privada. Conseqüentemente, o indivíduo permanece na qualidade de portador de direitos a participação cultural com as experiências compartilhadas intersubjetivamente, bem como dos contextos de vida nos quais a pessoa foi socializada e formou sua identidade.

No que tange às pessoas, a identidade confere a um grupo a qualidade harmoniosa pelo que é peculiar a todos. A concepção do iluminista Hall (2006) evidencia que o ser humano tem desde o seu nascimento um núcleo, uma essência que, a despeito das mudanças que inevitavelmente ocorrerão em sua vida, mantém-se intacta. Há nessa concepção, portanto, uma linha contínua que percorre a história do indivíduo, dando-lhe coerência, permitindo assim o reconhecimento como sendo o mesmo.

Segundo Claude Dubar (2005), em sua obra “A Socialização: construção das identidades sociais e profissionais”, a identidade resulta de processos de socialização do indivíduo, e compreende o cruzamento de processos nas relações e reconhecimento da própria identidade a partir do olhar do outro. Dubar afirma que a identidade individual tem a característica de ser “a um só tempo estável e provisório, individual e coletivo, subjetivo e objetivo, biográfico e estrutural, dos diversos processos de socialização que, conjuntamente, constroem os indivíduos e definem as instituições” (DUBAR, 2005, p. 136). No bojo desse debate e percorrendo o mesmo tecido lógico, Paulino postula a tese da identidade cultural enquanto valores compartilhados de forma histórica e representativa, ou seja, como “conjunto vivo de relações sociais e patrimônios simbólica e historicamente compartilhados, que estabelece a comunhão de valores entre membros de um determinado grupo social e étnico” (PAULINO, 2018, p. 157).

A identidade cultural como conjunto de valores compartilhados de forma histórica e representativa é também portadora de transformações constantes, pois ela é resultado sempre provisório da intersecção entre a história da pessoa, seu contexto social e seus projetos. Ciampa, por isso, ressalta que a identidade não é algo pronto, acabado e atemporal como as pessoas podem considerar ser, e sim, algo que está em um contínuo processo, em um manifestar-se constante. Ele afirma que “*identidade é movimento, é desenvolvimento concreto. Identidade é metamorfose*” (CIAMPA, 1987, p. 74), ou seja, identidade é a maneira pela qual os indivíduos e coletivos se distinguem ou se assemelham em suas relações sociais e com o meio ambiente.

Neste ambiente discursivo, Bauman (2005) define identidade como autodeterminação, ou seja, uma espécie de eu postulado. Para ele, as identidades servem de elementos a partir dos quais as comunidades se definem. Conforme a proposta de Bauman há dois tipos de comunidades: as de vida e destino, nas quais os membros são postos ao convívio por meio de uma pertença física; e as comunidades de ideias formadas por uma variedade de princípios que recebem das pessoas adesão por convicção. A questão da identidade só se põe nas comunidades do segundo tipo, onde há a presença de diferentes ideias, crenças e valores, demandando da comunidade a necessidade de fazer escolhas contínuas. Neste sentido, Taylor (1989) fez a seguinte menção sobre o que seria identidade,

Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que fornecem a estrutura ou horizonte dentro do qual eu possa tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que deve ser feito, ou o que eu apoio ou me oponho. (TAYLOR 1989, p.27).

Dito isso, pautado em Hall (2006) cita-se que o alcance, a complexidade e as diferenças entre essas várias formulações conceituais são notáveis. Hall relata um significado antigo da palavra que ainda é usada com bastante frequência no cotidiano, no entanto, mais estreito que o nosso conceito atual de identidade. Segundo Hall, o conceito de "identidade" está relacionado com sentimentos sobre si mesmo, caráter, objetivos e origens. Embora muito mais próximo do nosso significado atual de "autoimagem" (HALL, 2006, p. 21).

Então, o que o termo identidade significa quando a usamos em nosso estado da arte? O conceito está vinculado à ideia de trans-historicidade transculturalmente aplicável, para que possamos perguntar com a mesma condição de análise sobre identidades passadas e identidades presentes. Reconhecemos que nenhuma declaração cobre adequadamente todos os usos, pois a palavra "identidade" usada hoje possui significados distintos. Entretanto, esses significados distintos uma vez entrelaçados permitem uma compreensão que nos dá o fundamento necessário ao estudo das identidades humanas a partir das dinâmicas culturais e da manutenção da memória coletiva dos acontecimentos. Assim, ao menos dois sentidos são fundamentais na apresentação de uma identidade cultural, o social e o pessoal.

No primeiro caso, a identidade é apenas categoria social que pode ser apresentada como um grupo de pessoas que comungam de valores e comportamentos comuns aos membros desse grupo. É neste senso conceitual que podemos entender os termos "japonês", "angolano", "indígena", "pai", "homossexual", "trabalhador", "professor" ou "cidadão" como identidades. No segundo caso, o da identidade pessoal, ela evoca convicções pessoais e adesões livres a projetos de comportamento social, mas mantendo no limite do intacto o que nos distingue como pessoas e o que nos faz singulares em relação ao olho que não é o mesmo. Dito isso, entende-se que a identidade pessoal é um conjunto de atributos, crenças, desejos ou princípios de ação que uma pessoa adere orientando assim o seu comportamento.

Outra discussão que também nos oferece um escopo conceitual sobre a questão diz respeito à proposta de Coriolano e Martins (2007). Para elas, "são elaboradas pelos indivíduos, que assimilam valores do espaço e a contribuição sociocultural do lugar ao qual se pertencem". As autoras ainda enfatizam que:

Internaliza-se significados e valores dos lugares que se habita e estes passam a fazer parte de cada pessoa, formando uma unidade que conjuga o modo de ser subjetivo de cada um com os dos lugares objetivos, ou seja, dos sujeitos com o mundo cultural aos que pertencem" (CORIOLANO; MARTINS, 2007, p. 228).

No imbróglio desse debate, outro tema que precisa ser esmiuçado, dada sua condição de relação com a identidade cultural e com a formação cultural de um povo, é a questão da memória. É importante compreendermos

que a memória é um tema bastante estudado por diversos ramos da ciência; entre eles filosofia, psicologia, sociologia, medicina e literatura. A memória é fundamental para a compreensão da relação entre continuidade e mudança. Para discorrermos sobre a concepção de memória, faz-se necessário o resgate no século XX, que foi marcado pela expansão da memória no campo da filosofia e da literatura, e dentre os filósofos mais importantes deste período, destaca-se Henri Bergson, que escreve - do ponto de vista filosófico - a obra mais importante sobre a memória, *Matéria e Memória* [A primeira edição do livro *Matéria e Memória* é de 1986].

Em sua obra Bergson ressalta que, diferente do corpo que é matéria e que por isso está preso a um presente que recomeça sem cessar, pelas leis mesmas da matéria, o “eu” está livre para voltar ao passado e interpretá-lo por meio da consciência. Por isso, em algum momento, corpo e espírito se inter-relacionam em uma relação de *solidariedade*, que se dá mais por necessidade, dessa forma o corpo mostra-se coadjuvante no processo de consciência. De acordo com o pensamento bergsoniano, o homem recorda-se de um passado por conservar algo dele em seu corpo. O corpo é um condutor, que capta as imagens na medida em que estas são produzidas e, durante toda a vida, o homem vai agrupando essas imagens, conservando-as em *estado de virtualidade*, até que venham a ser materializadas em estados presentes, sofrendo alteração por planos de consciência.

A memória está na base do conhecimento que o ser humano tem do mundo, o que nos possibilita afirmar que este é constituído de memórias, que guardam suas crenças, costumes, vivências, experiências, histórias, leituras e, conseqüentemente, que essas interferem na formação da identidade coletiva entre humanos. Os estudos do filósofo Bergson nos ajudam a compreender como o indivíduo capta as imagens do mundo, retendo-as em sua memória. Nessa ação de apreender as imagens do mundo, o sujeito exerce sua subjetividade quando escolhe aquilo que deseja guardar, para se lembrar, em detrimento de quantitativo enorme de outras imagens possíveis.

Por sua vez, Ecléa Bosi (1979) apresenta, em suas análises das postulações de Bergson, a memória como reaparecimento de um passado profundo e indomável, quase livre de filtros e ouvido apenas pelas pessoas.

Neste caso, Bergson propõe que a memória é originalmente um empreendimento coletivo,

[...] A memória, praticamente inseparável da percepção, intercala o passado no presente, condensa também, numa intuição única, momentos múltiplos da duração e, assim, por sua dupla operação, faz com que de fato percebamos a matéria em nós, enquanto de direito a percebemos nela (BERGSON, 1999, p.77).

A memória, no sentido bergsoniano, precede as imagens que o ser humano recebe constantemente; e complementa as representações que ele tem do presente, estabelecendo uma conexão do real presente na ação. Desta forma, o passado só se realizaria no presente da ação e as imagens se atualizariam nesse presente.

[...] é de fato em função de imagens reais ou possíveis que se define o esquema mental, tal como o concebemos em todo este estudo. Consiste numa expectativa de imagens, numa atitude intelectual destinada ora a preparar a chegada de uma certa imagem precisa, como no caso da memória, *ora organizar um jogo mais ou menos prolongado entre as imagens capazes de vir a nela se inserir, como no caso da imaginação-criadora* (BERGSON, 1999, grifo do original).

A totalidade de imagens gera um aglomerado, que deve ser organizado mediante uma ação consciente, por meio das escolhas, tornando, assim, condição essencial do conteúdo subjetivo, o que nos permite apresentar que a memória é uma atividade unificadora,

Enquanto recobre com uma camada de lembranças um fundo de percepção imediata, e também enquanto ela contrai uma multiplicidade de momentos, constitui a principal contribuição da consciência individual na percepção, o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas. (BERGSON, 1999, p.31).

A necessidade de organização interna é construída pelo que Bergson denomina de *liberdade*. A memória, como fato inegável seria, então, a determinação da consciência, uma vez que é a escolha individual que transforma fato passado em algo memorável. Sendo assim, o ser humano é livre porque tem consciência e sua liberdade é conquistada a cada movimento que seu corpo realiza o resgate das suas diversas experiências para o ambiente da memória. Diante dessa composição memorial, a comunidade familiar ou o grupo social em que o indivíduo participa exerce uma função de apoio como

testemunha e intérprete dessas experiências, de modo que o indivíduo passe a fazer parte do grupo por acordos identitários.

A relação entre memória individual e memória coletiva é muito estreita e, por isso, o falar da memória em seu aspecto amplo mostra-se difícil, ou praticamente impossível, quando não se coloca em relevo o sujeito de memórias, pois é ele quem guarda as imagens do mundo e as trazem para dado momento quando precisa apresentar, compreender ou até mesmo questionar a experiência vivida e guardada na memória (BLANCHOT, 2013). O conjunto das lembranças é também uma construção social do grupo em que a pessoa vive e onde coexistem elementos de escolha e rejeição em relação ao que será lembrado. Neste sentido, Paulino recorda que:

As memórias são nossas e ninguém pode nos tirar. Ninguém tem acesso a elas a não ser que permitamos. Elas são o que nos torna mais humanos. O fato de sermos capazes de trazer do passado nossas experiências para compará-las aos acontecimentos presentes nos ajuda a agir diante das situações e transformá-las. Se não nos fosse possível reter nossas experiências, não progrediríamos, andaríamos em círculo buscando lugar nenhum (PAULINO, 2018, p. 159).

Ora, as memórias são o que nos ajuda no processo de aquisição de identidade humana porque traz para o presente o que o passado registrou como fundamental. Por isso, Chauí (1995) afirma que *"a memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana de reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total"*. Nesta mesma linha, Bosi (1993) também argumenta que a memória, é um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo. O tempo não flui uniformemente, o homem tornou o tempo uma dimensão do humano em cada sociedade. Cada classe o vive diferentemente, assim como cada pessoa. Nessa premissa, Brandão (1998) comenta que tudo o que nós percebemos é vivenciado como um momento de presente. Um instante "virgem" de relação entre eu-e-o-mundo. Mas ele próprio nos surge já misturado com "milhares de pormenores da nossa experiência passada." (BERGSON *apud* BOSI, 1979, p. 9).

A infinidade de lembranças organizadas na forma de conjuntos sistemáticos e guardadas em nós como percepções e reações vividas no passado tem mais do que o poder de somente impregnar as percepções do momento presente. As nossas lembranças "deslocam" as "percepções reais" de

tal sorte que o que nós retemos de cada viagem dos sentidos ao mundo não é uma percepção real e atual de uma imagem e/ou de uma vivência.

É, antes, a maneira como a força do passado retida em nós seleciona o que percebemos no presente. De igual maneira, todas as representações que guardamos ou contemos são fragmentos selecionados do vivido-percebido-e-retido; meros signos destinados a evocar antigas imagens. Dito isso, entende-se que as memórias nos ajudam no processo de aquisição de identidade humana porque traz para o presente o que o passado registrou como fundamental. Segundo Bergson, pela memória o passado não só vem à tona no momento presente, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra ou "desloca" estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo, profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora, mas sempre um emaranhado de lembranças que permitem a pessoa constituir a si mesma, ao que chamamos de identidade. O mesmo sentido serve para o que chamamos de identidade de um povo.

Logo, a memória é um viés fundamental na constituição da identidade de um povo. Em princípio, povo sem memória é povo sem identidade. Daí a razão de se registrar a cultura sob a forma de manifestações memoriais e que oferecem identidades. Nora (1993) aponta que a memória pendura-se em lugares, como a história em acontecimentos. Esse autor definiu a expressão "lugares da memória" no sentido de se fazer o registro da memória, uma reação aos processos de aceleração da história, e ao definir os lugares da memória, a comunidade demonstra definir também sua identidade. Por isso, cultura e identidade somente têm significado por intermédio da apresentação memorial, do registro histórico das atividades humanas. Esses registros memoriais são literários, documentais, prosaicos, em crônicas, contação oral de histórias, lendas e mitos, pinturas e artesanatos, entre outros mecanismos didáticos.

Por certo que nas reconstruções que fazemos do passado, mesmo que nos esqueçamos de detalhes sobre o que aconteceu, guardamos ainda dele aquilo que foi mais importante para nós. Por isso, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar com imagens e ideias as experiências do passado. Logo, estamos sempre reconstituindo o presente a partir do legado que o passado deixou, mas de maneira subjetiva, em reconstruções feitas por nós mesmos ou pelos outros. Neste caso, a memória, ao mesmo tempo em que nos

dá condições identitárias, também é por nós definida a partir de nossas condições identitárias. Por isso, talvez a melhor forma de nos darmos conta da presença marcante da memória seja pensar a vida sem a memória.

1.3 O “lugar” como território coletivo de identidade e memória dos povos originários

Ao longo dos tempos, o indivíduo busca relacionar-se com o lugar e território como ser-no-mundo, esse processo de socializar-se exige que haja uma distinção entre identificações básicas, sendo o lugar o espaço vivido e o território é o espaço de poder, o que pressupõe uma generalização que oculta mais do que revela a maneira como ambos os conceitos se manifestam existencialmente, como experiência, antes do exercício intelectual e de qualquer estratégia de representação teórica:

Há, de início, a apresentação dos fatos e dos conjuntos de fatos, o modo de percebê-los e de agrupá-los. Em seguida, há a representação, a interpretação dos fatos. Entre esses dois momentos, e em cada um deles, intervêm desconhecimentos, mal-entendidos. O cegante (os conhecimentos que se adotam dogmaticamente) e o cegado (o desconhecido) são complementares na cegueira (LEFEBVRE, 2004, p. 39).

Não por acaso Caldo, nos limites de uma definição ao menos em parte redundante, descreve a identidade geográfica como uma “relação identitária que liga uma determinada comunidade ao seu espaço vivido” (CALDO, 1996, p. 285), querendo assim evidenciar que a conotação geográfica da identidade não pode ser referida à mera dimensão espacial do fenômeno identitário, mas é, ao contrário, utilizada para representar aquelas ligações de pertença que criam no território. A forma como o indivíduo em um determinado ambiente percebe e agrupa experiências vividas, inicia o que Caldo, (1996) explica como sendo identidade territorial como uma relação identitária que liga uma determinada comunidade ao seu espaço vivido, querendo assim evidenciar que a conotação com o ambiente em que o indivíduo vive e a geografia que condiciona o modo de vida socioeconômica e cultura não pode se referir à mera dimensão espacial do fenômeno identitário. Ao contrário, a conotação do indivíduo com o seu espaço geográfico é utilizada para representar aquelas relações de pertença que criam e

dão vida ao território. A identidade e o território acabam por ser uma relação cumulativa. Dessa forma, Haesbaert (2004) também chama a atenção para a necessidade de se considerar tanto o aspecto “funcional” quanto o aspecto “simbólico” como parte integrante da realidade cotidiana que se manifesta nos territórios. Partindo desse princípio este autor reitera que:

(...) todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, funcional e simbólico, pois as relações de poder têm no espaço um componente indissociável tanto na realização de “funções” quanto na produção de “significados”. O território é “funcional” a começar pelo papel enquanto recurso, desde sua relação com os chamados “recursos naturais” (HAESBAERT, 2007a, p. 23).

Assim, se por um lado a identidade territorial gera e orienta os processos de territorialização; por outro lado, estão essas mesmas ações de territorialização reforçando o processo de identificação da comunidade com seu espaço vivido, tornando assim uma constante construção. Esse processo identitário pode ser considerado tanto uma consequência dos processos de territorialização quanto uma causa dos mesmos. Ora, se por um lado o território é um espaço geograficamente constituído, a territorialidade é uma dimensão mais ampla da questão espacial, porque implica a composição de um coletivo identitário e memorial que se comporta num determinado espaço, ou seja, a territorialidade é “um comportamento humano espacial” (SACK, 1986, p. 19), uma expressão de poder que se constitui em uma estratégia de um determinado grupo humano para afetar, influenciar e controlar o uso social do espaço, o que nos leva perceber o território como espaço organizado politicamente.

Neste sentido, podemos afirmar que a condição do território existe a partir da territorialidade enquanto produto histórico de processos sociais e políticos e das particularidades socioculturais.

A territorialidade pode ser identificada tanto nas marcas simbólicas impressas na paisagem como no discurso dos sujeitos (...). Por intermédio do discurso dos sujeitos é possível identificar as especificidades culturais presentes no território, assim como os significados atribuídos ao lugar. (CRUZ, 2008, p.78)

Assim, para se apresentar uma investigação da territorialidade é necessário o apoio de abordagens etnográficas para entender as formas específicas da diversidade de territórios que encontramos nos ambientes

habitados por humanos. Segundo Haesbaert (2004), na Ciência Política o território é entendido a partir das relações de poder, relacionadas ao Estado enquanto que na economia, como uma fonte de recursos. Na Antropologia, destaca-se sua dimensão simbólica, no estudo, sobretudo, das sociedades tradicionais. Na Sociologia, o seu papel de interventor nas relações sociais. Essa discussão implica também a apropriação conceitual de espaço, considerando que este último antecede o território. Claude Raffestin, na sua obra *Por uma Geografia do Poder*, chama a atenção para essa compreensão:

O espaço é, portanto anterior, preexistente a qualquer ação. O espaço é, de certa forma, "dado" como se fosse uma matéria-prima. Preexiste a qualquer ação. "Local" de possibilidades, é a realidade material preexistente a qualquer conhecimento e a qualquer prática dos quais será o objeto a partir do momento em que um ator manifeste a intenção de dele se apoderar. Evidentemente, o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. (RAFFESTIN, 1993, p. 143-144).

Logo, o conceito de espaço não deve ser entendido de forma desarticulada do território, e o de território deve ser entendido como produto das relações sociais estabelecidas em um determinado espaço. No sentido de diferenciar território de espaço, Raffestin assevera que:

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, o ator "territorializa" o espaço. (...) O território, nessa perspectiva, é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a "prisão original", o território é a prisão que os homens constroem para si. (RAFFESTIN, 1993, p. 143-144).

Se por um lado tempos os conceitos anteriormente citados sobre território, territorialidade e espaço advindo de especialistas; por outro lado, na perspectiva do Estado, o território é estabelecido como área delimitada, de unidade físico-geográfica, mediada pela identidade, o que escamoteia interesses e conflitos que por ventura existem entre diferentes classes sociais.

Trazemos as elaborações de Jean Gottmann (2012), acerca do território, para destacar que este é um conceito político e geográfico, porque o espaço geográfico é tanto compartimentado quanto organizado através de processos políticos. Gottmann afirma que:

Território é uma porção do espaço geográfico que coincide com a extensão espacial da jurisdição de um governo. Ele é o recipiente físico e o suporte do corpo político organizado sob uma estrutura de governo. Ele também serve para descrever as posições no espaço das várias unidades participantes de qualquer sistema de relações internacionais. Podemos, portanto, considerar o território como uma conexão ideal entre espaço e política (GOTTMANN, 2012, p. 523).

Correlacionando essas posições, Jean Gottmann (2012) destaca que este é um conceito político e geográfico, porque o espaço geográfico é tanto compartimentado quanto organizado através de processos políticos. Segundo Gottmann, território é uma porção do espaço geográfico que coincide com a extensão espacial da jurisdição de um governo. Essa acepção de território apresentada por Gottmann é importante para esclarecer uma das muitas definições possíveis de território, mas que permite uma análise das dinâmicas conflitantes que ocasionalmente ocorre entre sujeitos e Estado na constituição do território. É possível definir o território na atual perspectiva, como recorte ou espectro do espaço geográfico definido por e a partir de relações de poder, controle, apropriação e uso, sendo que essas relações são definidas em termos políticos, institucionais, econômicos e culturais (FUINI, 2014).

Reflete a perspectiva de multidimensionalidade do vivido territorial por membros de uma coletividade social. São as relações de poder (produtivistas ou existencialistas) que se estabelecem entre atores nas suas relações com a natureza e sociedade. Em suma, a territorialidade é definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaco-tempo, com o objetivo de se buscar, de forma crescente, autonomia associada aos recursos de um sistema (FUINI, 2014, p. 229).

Saquet (2009) também contribui para a discussão sobre a questão territorial e a identidade. Segundo ele, o território é uma construção social, realizada, portanto, de forma coletiva e multidimensional. A construção do território é a consequência da territorialidade - definida como o conjunto de relações que uma sociedade mantém com exterioridade e alteridade para a satisfação de suas necessidades, no sentido de alcançar a maior autonomia possível compatível com os recursos do sistema. Para Haesbaert (2007 a), assim como o território, o debate em torno do conceito de territorialidade também assume dimensões múltiplas: desde uma concepção como sendo mais ampla que a do território, perpassando pela percepção da territorialidade como

algo mais restrito. Segundo Raffestin (1993, p.158), “[...] a territorialidade reflete a multidimensionalidade do vivido territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral”. Desse modo:

[...] a territorialidade, além de incorporar uma dimensão mais estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (HAESBAERT, 2004, p. 3).

Essas questões na perspectiva de nossos estudos sugerem que por intermédio das identidades e memórias o sujeito evidencia o que vivenciou no seu espaço territorial, mesmo que de maneira não completa e para poder fixar aquilo que ainda resta da própria identidade em um espaço distante ao antigo território. A saída de um território, fugindo de conflitos, pode significar perdas memoriais significativas, mas também pode significar a recomposição de um novo modo de ser e viver adaptado a um novo território. Nesse contexto, quando citamos sujeito estamos considerando as pessoas na sua dimensão coletiva.

Finalmente, essas combinações se fazem complexas por conta do alto grau de abrangência e diversidade de grupos que engloba. Numa perspectiva etnográfica, por exemplo, as diferenças entre as sociedades indígenas, os quilombos, os caboclos, os caiçaras e outros grupos ditos tradicionais – além da heterogeneidade interna de cada uma dessas categorias – são tão grandes que não parece viável tratá-los dentro de uma mesma classificação.

CAPÍTULO II

COMPOSIÇÃO HISTÓRICA E CONTEXTUAL DOS ÍNDIOS NO ENTREMEIO DAS REGIÕES NORTE E NORDESTE BRASILEIRAS

Uma das principais dificuldades ao se analisar a história dos povos indígenas no Brasil, segundo Cunha (2012), é a insuficiência de dados informativos, históricos ou de caracterização dessas populações. Por certo, não podemos estudar estes povos como se fosse somente um, pois há uma diversidade de etnias com suas particularidades sociais, culturais e linguísticas. Sob a lógica da insuficiência, uma afirmativa com tonalidade preconceituosa parece ter sido forjada: a ideia de primitivismo indígena. Segundo Cunha, o primitivismo está associado ao conceito de “selvagem”, que fora – e ainda é – associado aos povos indígenas. Há uma representação do índio que não foi modificada ao longo do tempo que expressa o estereótipo de como se a ele restasse o tempo congelado, não se alterando desde o início do processo de colonização. Cunha aponta que,

Hoje ainda, por lhe desconhecemos a história, por ouvirmos falar, sem entender-lhe o sentido ou o alcance, em sociedades “frias”, sem história, porque há um tropo propriamente antropológico que é o chamado “presente etnográfico”, e porque nos agrada a ilusão de sociedades virgens, somos tentados a pensar que as sociedades indígenas de agora são a imagem do que foi o Brasil pré-cabralino, e que, como dizia Varnhagen por razões diferentes, sua história se reduz estritamente à sua etnografia. (CUNHA, 2012, p.11-12)

Conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010), no Censo 2010 sobre população indígena, foram contabilizadas aproximadamente 305 etnias de povos indígenas, preservando 274 idiomas, em um total populacional de 896,9 mil indígenas, distribuídas em todo o território brasileiro. No que se refere a dados sobre a demarcação territorial, é importante apresentar um aporte legal sobre a questão. Os processos demarcatórios obedecem a um rito processual, em quatro modalidades adotadas pela legislação nacional, que são a Constituição Federal de 1988, a Lei 6001/73, conhecida como Estatuto do Índio, e o Decreto Presidencial n.º1775/96.

A primeira modalidade é denominada de *Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas*, que são as terras indígenas manifestadas no art.

231 da Constituição Federal de 1988, referente ao direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96. A segunda modalidade diz respeito às *Reservas Indígenas*, que são terras registradas por doação de terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, e destinadas à posse permanente dos povos indígenas. Elas pertencem a União e não podem ser confundidas com terras de ocupação tradicional. A terceira modalidade são as *Terras Dominiais*, de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil; e, finalmente, a modalidade das *Terras Interditadas*, áreas controladas pela Funai para proteção de povos e grupos indígenas isolados, com o estabelecimento de restrição de ingresso e trânsito de terceiros.

O resultado da distribuição demarcatória das terras indígenas e reservas até o ano de 2019 é, segundo a Funai, o seguinte:

Tabela 01: Dados sobre terras indígenas no Brasil

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL		
FASE DO PROCESSO	QTDE	SUPERFÍCIE(ha)
DELIMITADA	43	2.183.990
DECLARADA	75	7.612.681
HOMOLOGADA	9	334.546
REGULARIZADA	440	106.936.192
TOTAL	567	117.067.410
EM ESTUDO	116	32
PORTARIA DE INTERDIÇÃO	6	1.080.740

Fonte: Funai (2019)², disponível em: <<http://www.Funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>

²Para se compreender o quadro das fases do procedimento demarcatório das terras indígenas, segundo a Constituição Federal de 1988, a Lei 6001/73, conhecida como Estatuto do Índio, e pelo Decreto Presidencial n.º1775/96, as terras indígenas podem ser classificadas nas seguintes modalidades: i) *Em estudo*: as que estão em processo de realização de estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, que fundamentam a identificação e a delimitação da terra indígena; ii) *Delimitadas*, as que tiveram os estudos aprovados pela Presidência da Funai, com a sua conclusão publicada no Diário Oficial da União e do Estado, e que se encontram na fase do contraditório administrativo ou em análise pelo Ministério da Justiça, para decisão da expedição de Portaria Declaratória da posse tradicional indígena; iii) *Declaradas*, as que obtiveram a expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça e estão autorizadas para serem demarcadas fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento; iv) *Homologadas*, as que possuem seus limites materializados e georreferenciados, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto Presidencial; v) *Regularizadas*, as que, após decreto de homologação, foram registradas em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União; vi) *Interditadas*, com restrições de uso e ingresso de terceiros, para a proteção de povos indígenas isolados.

Além das 689 terras indígenas, o Estado brasileiro também homologou 39 reservas indígenas, e 13 estão em processo regulatório.

Tabela 02: Dados sobre reservas indígenas no Brasil

RESERVA INDIGENA	QTDE	SUPERFÍCIE(ha)
REGULARIZADA	39	73.817
ENCAMINHADA RI	13	14.636
TOTAL	52	88.454

Fonte: Funai (2019)³, disponível em: <<http://www.Funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>

Conforme podemos observar nos dados apresentados, as terras indígenas (delimitada, declarada, homologada, regularizada, portaria de interdição, excluindo as terras em estudo), juntadas às reservas indígenas (regularizadas e encaminhadas RI), representam 13,89% do território nacional; ou seja, 118.236.604 milhões de hectares, dos 851.100.000 há (Tabela 1 e Tabela 2). Nesses espaços demarcados indígenas residem 517,4 mil indígenas, que habitam 57,7% do total demarcado. Do total populacional indígena registrado pelo IBGE, 36,2% habitam em área urbana, e 63,8% em área rural. É importante apontar que do total do território indígena demarcado (118.236.604), 98,5% se encontra na Amazônia, embora aproximadamente metade de todos os índios brasileiros habitem áreas fora da Amazônia.

Em termos comparativos, segundo o Instituto Socioambiental (2018), o maior grupo indígena no Brasil nos tempos atuais é a dos Guarany, com uma população aproximada de 85.255 habitantes, espalhados em oito estados brasileiros (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul e Pará). A população dos Ianomâmi é de aproximadamente 26.780 habitantes que ocupam o maior território indígena brasileiro, com uma área de 9,4 milhões de hectares no norte da Amazônia (estados do Amazonas e de Roraima). Há, porém tribos que possui um

³Para se compreender o quadro das fases do procedimento demarcatório das reservas indígenas, segundo a Constituição Federal de 1988, a Lei 6001/73, conhecida como Estatuto do Índio, e pelo Decreto Presidencial n.º1775/96, são adotadas as seguintes etapas do processo de regularização fundiária: i) *Encaminhadas com Reserva Indígena (RI)*, áreas que se encontram em procedimento administrativo visando sua aquisição (compra direta, desapropriação ou doação); ii) *Áreas Regularizadas*, adquiridas que possuem registro em Cartório em nome da União e que se destinam a posse e usufruto exclusivos dos povos indígenas, incluindo área Domínial.

baixíssimo quantitativo populacional. A tribo Akuntsu que habita no estado de Rondônia, por exemplo, é composta de apenas três pessoas.

Os povos indígenas sofreram ao longo da história processos de remoção de seus territórios, dizimação por guerras em suas lutas contra escravização e em fugas em busca de proteção territorial, ou por doenças como gripe, sarampo, varíola que eram por eles desconhecidas e contra as quais seu sistema imunológico não estava habilitado para resistência. Ainda que diversas etnias tenham sido desaparecidas, a resistência possibilitou a permanência de algumas outras que, por isolamento ou por adaptações socioculturais, se mantiveram nas diversas regiões do Brasil.

2.1 Os Índios e o adoecimento desde a Colonização até os dias atuais

Com a chegada dos Europeus ao Brasil, as mudanças se tornaram consideráveis em vários aspectos, principalmente nas organizações sociais, políticas e culturais. Muitas pesquisas descrevem esse processo de colonização, mas cabe a nós iniciarmos esse contexto com a tese da médica e pesquisadora Cristina Brandt Friedrich Martin Gurgel, que descobriu a grande mortalidade indígena que se deu após a colonização do Brasil. Suas descobertas estão no livro *Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos*, que consumiu três anos de pesquisa, revelando achados curiosos sobre as grandes navegações, a medicina indígena e europeia, o tráfico negreiro, além da atuação de jesuítas, curandeiros, barbeiros, benzedeiros e boticários que trabalhavam no lugar dos médicos, cujo número era muito reduzido na época. Gurgel desvenda ao leitor, um Brasil onde a doença teve papel fundamental na formação do país, influenciando inclusive sua economia.

Entre as patologias mais comuns no que diz respeito à saúde indígena durante o início da colonização do Brasil, pode-se mencionar as denominadas “febres”, disenterias e dermatoses, além do bócio endêmico.

O bócio é mencionado na literatura sobre doenças nativas antes do descobrimento, mas não são fornecidas as fontes originais [...] Os antigos cronistas tinham subsídios para descrevê-las, pois a afecção leva a um aumento de volume do pescoço que, quando acentuado, é fácil identificar [...] Entretanto, a presença ou ausência de bócio no

período pré-colonial [...] são apenas possibilidades pertencentes ao escorregadio terreno das especulações (GURGEL, 2010, p. 33-34).

Gurgel (2010), ao analisar nas crônicas disponíveis datadas do início do período da colonização brasileira, aponta que os índios eram retratados como vigorosos; robustos; limpos; saudáveis e praticantes de suas próprias artes medicinais inseridas no contexto das enfermidades enfrentadas por eles antes da colonização, e que a partir do contato entre índios e europeus foram introduzidas outras moléstias que acabaram por ceifar dezenas de milhares de vidas indígenas, dada a falta de condição epidemiológica dos índios em lidar com doenças como o sarampo e a tuberculose.

Quanto a não existência de doenças antes dos Colonizadores, Gurgel (2010) afirma que os índios tinham sim suas doenças próprias, como a boubá que também é conhecida como framboesia, pian ou piã, causada pela bactéria *Treponema pallidum pertenue*, transmitida pelo contato com a pele de indivíduos infectados, altamente contagiosa. Além da boubá, há registro da leishmaniose cutânea, da doença de Chagas e da malária na forma mais branda cujo combate os índios faziam por meio de ritos e plantas da flora local, e óleos e banhas de animais silvestres. Essa atividade medicinal se dava por conta de que os índios possuíam um conhecimento milenar dessa flora medicinal, que também foi passado para os colonizadores, em especial os jesuítas, que deixaram por escrito uma coleção de receitas na qual eles diziam terem sido os indígenas os que ensinaram aos portugueses o uso de plantas medicinais.

Ainda que os europeus tivessem melhores condições para lidar com doenças de vários tipos, o fato é que a relação física entre duas culturas geneticamente diferentes, os europeus e os povos originários, provocou uma série de problemas de saúde, afetando com moléstias bem mais aos povos tradicionais do que aos colonizadores. É neste sentido que Darcy Ribeiro em sua obra *Os Índios e a civilização* (1996) enfatiza que o maior fator de contribuição na queda demográfica da população indígena no Brasil, foram as doenças acometidas em contato com compulsório com os brancos colonizadores:

As compulsões bióticas de maior relevância consistem na incorporação dos índios indenes nos circuitos de contágio de moléstias de que são portadores os agentes da civilização e tem como efeito a depopulação

e o debilitamento dos sobreviventes a níveis tais que, muitas vezes importam na sua completa extinção física. (RIBEIRO, 1996, 441-442).

É também nessa perspectiva que, em entrevista a Luís Donisete Benzi Grupioni e Maria Denise Fajardo Grupioni, Darcy Ribeiro irá apresentar com mais detalhes sua tese:

Num primeiro momento, ocorre um tipo de interação biótica: chegam os brancos trazendo suas pestes. O mundo antigo, Europa, Ásia, África, estava integrado e as suas pestes passavam entre eles. Um povo que não sofreu as pestes, como os povos americanos, morria pela metade quando chegava o europeu com suas doenças. Quando, então, chegava a segunda doença, ela matava a outra metade. Ainda hoje, as tribos que estão entrando em contato com a civilização sofrem também o mesmo processo. É um processo de interação biótica em que duas populações, bioticamente diferentes, se encontram e a coexistência entre elas provoca este desastre. No caso do Peru, por exemplo, a população caiu incrivelmente, muito menos em decorrência da guerra e da escravidão que também matam muito, mas em função deste tipo de interação biótica. A relação é de 1 por 25: onde existiam 25 pessoas, depois de um século, você tem uma pessoa. Assim, a transfiguração étnica se dá, primeiro, por uma interação que é biótica e, depois, uma interação ecológica. Se você coloca vacas e cabras e porcos, onde os índios estavam, onde eles faziam suas roças, esses animais tomam o lugar onde eles estavam e provocam enorme mortalidade. É claro que se considera uma vantagem que os europeus tenham trazido animais domésticos, mas esses animais representam uma invasão no ambiente e impõem uma nova condição ecológica, fazendo com que as populações diminuam enormemente. (RIBEIRO *apud* BENZI GRUPIONI e FAJARDO GRUPIONI, 1997, p. 186).

Nota-se nas palavras de Ribeiro que os povos originários sofreram dramaticamente as consequências do contato compulsório com os colonizadores quando de sua chegada em terras brasileiras. Essa relação obrigatória provocou severas mudanças em suas vidas e hábitos sociais, principalmente com relação à saúde. Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868), em sua obra publicada em Monique (Alemanha), no ano de 1844, *Das Naturell, die Krankheiten, das Artzthum und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens [Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros]*⁴, descreve, resgatando a fábula de fábula de Néssus⁵ – além de nos parecer uma denúncia -, evidencia uma atitude

⁴ Cf: *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros*. São Paulo; Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1939.

⁵ “Num ímpeto de loucura, Hércules matou seu amigo Ífitus e foi condenado, por esse delito, a tornar-se escravo da Rainha Onfale, durante três anos. Durante esse tempo, a natureza do herói modificou-se. Ele tornou-se efeminado, usando às vezes, vestes femininas e tecendo lã com as servas de Onfale, enquanto a rainha usava sua pele de leão. Terminada a pena, Hércules desposou Dejanira, com a qual viveu em paz durante três anos. Numa certa ocasião em que viajava em companhia da esposa, os dois chegaram a um rio, através do qual o centauro Néssus transportava os viajantes, mediante pagamento. Hércules vadeou o

execrável de imigrantes europeus, colonos e portugueses no Brasil do período colonial. Os colonizadores costumavam deixar propositalmente nas matas e proximidades urbanas peças “inficionadas” ou infectadas do vestuário europeu como camisas, como demonstração gritante de revide aos índios por causa dos ataques que faziam para se defender da violência do colonizador. Os contra-ataques eram resposta aos indígenas considerados pelos colonizadores como empecilhos no processo de exploração colonial.

Darcy Ribeiro (1996) defende ter havido uma ausência de genes que permitissem uma resposta imune à contaminação, o que nos faz concluir que o contato entre indígenas e europeus e o intercâmbio de doenças debilitou bem mais indígenas do que os europeus. Almeida e Nötzold, em seu artigo “*o impacto da colonização e imigração no Brasil Meridional: contágios, doenças e ecologia humana dos povos indígenas*”, esclarecem essa problemática,

O manejo e o uso do solo praticados pelos ameríndios de forma sustentável foram alterados com a colonização. À medida que o colonizador foi varrendo os grupos autóctones de certos espaços e/ou confinando-os em aldeamentos, por meio da catequização e de políticas indigenistas, tanto a ecologia humana ameríndia foi impactada quanto os biomas de florestas, que passaram a ser desmatados para que houvesse o reordenamento do território como também a racionalização da agricultura, pastoreio e, posteriormente, o incremento da industrialização. A ecologia ameríndia não foi impactada somente porque os indígenas tiveram seu espaço de circulação reduzido, mas também por não terem acesso a certos territórios e biomas, a medicina tradicional, a dieta alimentar, as práticas sociais, culturais e religiosas e a cosmologia sofreram alterações. Sem acesso a determinados espaços, o ameríndio necessitou modificar seu habitus social em virtude do novo *modus vivendi*. As reduções, as missões e os aldeamentos aglomeravam os ameríndios, não preservaram o indígena

rio, mas encarregou Néssus de transportar Dejanira. O centauro tentou fugir com ela, mas Hércules, ouvindo seus gritos, lançou uma seta no coração de Néssus. Moribundo, o centauro disse a Dejanira para recolher uma porção de seu sangue e guardá-la, pois serviria de feitiço para conservar o amor do marido. Dejanira assim o fez e não passou muito tempo antes de ter ideia de se utilizar e antes que se passasse muito tempo chegou uma ocasião de se utilizar do recurso. Em uma de suas expedições vitoriosas, Hércules aprisionara uma linda donzela, chamada Iole, por quem parecia estar muito mais interessado do que Dejanira achava razoável. Quando ia oferecer sacrifícios aos deuses, em honra de sua vitória, Hércules mandou pedir à esposa uma túnica branca, para usar na cerimônia. Dejanira, achando a ocasião oportuna para experimentar o feitiço, embebeu a túnica no sangue de Néssus. Naturalmente, teve o cuidado de eliminar os sinais de sangue, mas o poder mágico permaneceu e, logo que a túnica se aqueceu ao contato de Hércules, o veneno penetrou em seu corpo, provocando-lhe terríveis dores. Frenético, Hércules agarrou Licas, que levava a túnica fatal, e atirou-o ao mar. Ao mesmo tempo, procurava arrancar do corpo a túnica envenenada, mas esta saía com pedaços de sua carne, em que se colara. Nesse estado, ele foi levado para casa num barco. Ao ver o que fizera, Dejanira se enforcou. Preparando-se para morrer, Hércules subiu ao Monte Eta, onde construiu uma pira funerária de árvores, deu o arco e as setas a Filoctetes e deitou-se na pira, apoiando a cabeça na clava e cobrindo-se com a pele do leão. Com a fisionomia tão serena, como se estivesse à mesa de um festim, mandou que Filoctetes aplicasse a tocha à pira. As chamas espalharam-se e, em pouco, envolveram tudo. Cf: BULFINCH, T. O livro de ouro da mitologia: (a idade da fábula) histórias de deuses e heróis. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999. pp.182-183.

do genocídio, se este último não veio pela guerra, veio, sobretudo pelas doenças que se espalhavam rapidamente e agiam por meio de ondas epidêmicas. (ALMEIDA e NÖTZOLD, 2008, p. 5).

Ao analisarmos o texto de Von Martius, em sua viagem pelo Brasil. Deixa claro que, sem o contato com o branco, os índios raramente são acometidos por doenças, chegando saudável a idade avançada. O expedicionário alemão apresenta que:

Os índios pouco adoecem e, em geral, chegam a idade avançada, a qual raras vezes é indicada pelos cabelos brancos. O mais frequente é morrerem de algum acidente ou violências. São sujeitos comumente a inflamação dos olhos e internas, doenças de fígado, diarreias, disenteria e febres devidas a resfriamento, que se atribuem geralmente ao seu modo de vida nas matas húmidas e brumosas. Segundo opinam os portugueses, a inflamação dos olhos é produzida pelo uso da carne de anta. Entre os índios, que não se associam com os imigrantes, não há vestígio algum de sífilis, sarampo ou bexigas; se, porém, lhes é levado o vírus, propaga-se o contágio dessas doenças com a máxima rapidez, e facilmente dá cabo deles (SPIX; MARTIUS; LAHMEYER; RAMIZ; MAGALHÃES, 1938, I, p. 351).

No entanto, ao final de sua assertiva, Martius não nos deixa dúvidas de que no contato com o europeu e suas doenças infectocontagiosas, o espalhamento virótico é feito com a máxima rapidez. Esse posicionamento também nos apresenta Almeida e Nötzold para quem,

A aproximação entre núcleos europeus e indígenas causou, muitas vezes, ondas epidêmicas de doenças, esvaziamentos demográficos, dizimação de grupos inteiros ou uma fuga territorial por parte do índio. As doenças foram levadas aos indígenas por meio do contato com a “civilização”. Enfermidades como gripe, sarampo, catapora, varíola, malária, pneumonia, febre amarela e, em certa medida, tuberculose, trazidas de fora do continente americano, não encontraram resistência imunológica entre os ameríndios. (ALMEIDA e NÖTZOLD, 2008, p. 5).

O decréscimo populacional ameríndio não pode ser explicado apenas pelos conflitos e guerras emergidas entre indígenas e colonizadores, estes últimos, como vetores de patógenos, promoveram um etnocídio já destacado por Monteiro (2007). Por outro lado, este etnocídio não foi acidental, na maioria dos casos, ocorreu com a chancela governamental, uma vez que a aniquilação de grupos ameríndios de certos espaços facilitaria a ocupação, o povoamento, o incremento da imigração e a colonização europeia, a expansão da agricultura, do pastoreio e da industrialização e, por fim, da tão almejada “civilização do Brasil”.

2.2 Invenções e Desinvenções da História sobre os Povos Originários do Nordeste Brasileiro ao espaço Amazônico

Há ainda na literatura muitas lacunas por preencher para que se possa ter um mínimo de compreensão histórica dos povos originários que viveram e ainda vivem no Brasil. Para fins de recomposição histórica, desenvolvemos um estado da arte, com base em diversos pesquisadores, e que permitisse uma desinvenção da história e, conseqüentemente, uma reinvenção da história dos povos originários. Segundo Lopes (2019), os registros que temos sobre as populações originárias remontam ao período inicial da colonização no Novo Mundo, e em boa parte são narrativas de cunho generalista e preconceituoso. Um dos registros mais fortes fora feita por um estudioso alemão, em sua expedição científica das Minas Geais até a Amazônia. O médico, botânico e antropólogo alemão Carl Friedrich Philipp Von Martius (1794-1868), na companhia do zoólogo Johann Baptist Von Spix. Eles escreveram na obra, *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*, que,

Depois de fartas libações de cachaça, que eles, como todos os índios apreciam apaixonadamente, tornaram-se confiantes e excitados, e executaram as suas danças à noite, num lugar aberto, não distante da Fazenda Cuidoal. Já antes haviam despertado em nós sentimentos melancólicos sobre a degeneração do humano neles, o porte baixinho, o pardo-avermelhado da pele, o cabelo negro de carvão, solto e desgrenhado, o formato desagradável da cara larga, angulosa, e os olhos pequenos, oblíquos, inconstantes, finalmente o andar de passos curtos, esquivos, desses homens das selvas. E, então, pelo caráter tristonho dessa festa, na escuridão da noite, a nossa impressão de pena ainda era maior. Os homens puseram-se lado a lado em fila; atrás deles puseram-se igualmente em fila as mulheres. Os meninos, aos dois ou três, abraçaram-se aos pais; as meninas agarravam-se por trás, às coxas das mães. Nessa atitude, puseram-se eles a cantar o triste 'Han-ja-ha, há-há-há'. Com emoções melancólicas foram repetidas várias vezes a dança e a cantiga, e ambas as fileiras avançavam lentamente, num compasso de três tempos (SPIX; MARTIUS, 2016, 244aV.1, p.228).

Nota-se a imediata acepção do expedicionário quanto aos povos indígenas do Brasil e seus processos de degeneração sociocultural. Em sua obra-tese, "*Como se deve escrever a história do Brasil*", Martius expõe elementos, conceituais e históricos, aceitos pela historiografia do Brasil sobre povos indígenas, tais como exotismo e degradação. Lopes (2019) comenta que

Martius e Spix defendiam em princípio a explicação de que os índios brasileiros eram degenerados por terem pertencido outrora ao velho continente e que, sua chegada às Américas em tempos remotos, o fizeram regredir culturalmente ao ponto de se tornarem “ruínas de povos” (MARTIUS, 1845, p. 92).

No século XX, há outros grandes pensadores nacionais que procuram produzir a História do Brasil com base em estudos historiográficos, antropológicos e sociológicos. Neste sentido, tomando por base as informações de William Hohenthal, antropólogo norte-americano que visitou vários grupos indígenas no Nordeste entre 1951 e 1952, Ribeiro escreveu: “Na Serra do Ararobá, em Pernambuco, sobrevivem cerca de mil e quinhentos índios Xukurú, em condições ainda mais precárias que a dos Potiguara”. Com suas terras esbulhadas desde os tempos coloniais, os índios estavam:

Altamente mestiçados com brancos e negros, já não se diferenciavam, pelo tipo físico, da população sertaneja local. Haviam esquecido também o idioma e abandonado todas as práticas tribais, exceto o culto do Juazeiro Sagrado, se é que este cerimonial fora originalmente deles. (RIBEIRO, 1982, p. 54).

O pensamento antropológico dos anos 1950, expresso pelos antropólogos William Dalton Hohenthal (1919-1996), da Califórnia-EUA, e Estevão de Menezes Ferreira Pinto (1895-1968), alagoano de Maceió, era que: a ausência de uma pureza étnica dos índios, em razão das misturas, resultava das relações de convivência, dos casamentos entre indivíduos de supostos grupos originários (africanos, lusos, índios) que formaram a população nordestina. Essa mistura, se por um lado provocava a perda de uma suposta essência cultural indígena, por outro lado, por meio do amálgama, gerava uma população brasileira. Na perspectiva desse pensamento, os índios viviam um processo de desintegração social e, portanto, desprovidos de sua pureza física e cultural originária, desapareciam rapidamente com o surgimento do caboclo.

Darcy Ribeiro, assim como outros pesquisadores, classificou posteriormente os índios utilizando os mesmos critérios da permanência ou não de aspectos de uma suposta cultura originária, em função da maior ou menor convivência e relações com as populações não indígenas locais, e também pela continuidade no falar uma língua nativa e a prática de rituais indígenas próprios.

A concepção do antropólogo tornou-se mais evidente quando analisou o processo histórico de esbulhos das terras indígenas no Sertão do Nordeste. Darcy afirmou que, em razão da expulsão dos seus territórios, os índios se dispersaram, vivendo, no início do século XX, “aos bandos que perambulavam pelas fazendas, à procura de comida” e de forma pejorativa e talvez sarcástica, completou: “vários magotes desses índios desajustados eram vistos nas margens do São Francisco” (1982, p.56).

No Nordeste é comum ainda o uso da expressão “caboclo” para se referir às populações de origens indígenas. Na Região Nordeste, sobretudo após a Lei de Terras de 1850 que determinou os registros cartoriais das propriedades e definiu as terras públicas a serem vendidas em leilões, os senhores de engenho no litoral, os fazendeiros no interior, os tradicionais invasores das terras dos antigos aldeamentos indígenas bem como as autoridades que possuíam interesses comuns, sistematicamente afirmaram que os índios estavam “confundidos com a massa da população” e, por esse motivo, não existiam razões para continuidade dos aldeamentos (SILVA, 1996).

Os habitantes dos lugares onde existiram antigos aldeamentos passaram então a ser chamados de “caboclos”, condição essa muitas vezes assumida pelos indígenas para esconder a identidade étnica diante das inúmeras perseguições. A essas populações foram dedicados estudos sobre seus hábitos e costumes, considerados exóticos, suas danças e manifestações folclóricas, consideradas em vias de extinção. Como também aparecerem nas publicações de escritores regionais, cronistas e memorialistas municipais que exaltam de forma idílica a contribuição indígena nas origens e formação social de cidades do interior do Nordeste.

Oliveira (1994) compara os povos indígenas que estão na região Nordeste com aqueles da Amazônia em termos dos territórios que ocupam ou reivindicam. Dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto no Nordeste tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população regional.

Essa desproporção dá aos problemas e mobilizações dos povos indígenas na Amazônia uma importante dimensão ambiental e geopolítica,

enquanto no Nordeste as questões se mantêm primordialmente nas esferas fundiária e de intervenção assistencial. Se, na Amazônia, a mais grave ameaça era invasão de territórios indígenas e degradação de seus recursos ambientais, no caso do Nordeste, o desafio à ação indigenista era restabelecer territórios indígenas, promovendo retirada de não-índios de áreas indígenas, desnaturalizando a ideia da "mistura" como única via de sobrevivência e cidadania.

As pesquisas recentes sobre os povos indígenas no Nordeste demonstram que a cultura material, social e espiritual dos chamados "índios misturados" não pode ser mais vista a partir das perdas. Mas, sobretudo, como expressão das relações socio-históricas de diferentes atores do mundo colonial (índios, missionários, soldados, governantes, fazendeiros, entre outros) interagindo, local e globalmente, desde as disputas pelas terras às várias influências políticas, no espaço público ou mais próximo, nas articulações, nas alianças e nas organizações socioculturais indígenas.

Superando as atribuições que lhe foram impostas de extermínio ou desaparecimento, os povos indígenas no Nordeste afirmam uma herança sociocultural, a partir da reelaboração de símbolos, de tradições, muitas das quais apropriadas no processo da colonização e relidas pelos horizontes indígenas, em contextos de disputas pela terra, pela conquista e garantia de seus direitos sociais como a educação e saúde diferenciadas.

2.3 Índios na Amazônia brasileira

Originalmente, os indígenas já viviam na Floresta Amazônica há mais de 10.000 anos. É possível afirmar que o quantitativo de índios que viviam na Amazônia pré-colombiana concentrava-se entre um e dez milhões (Luíndia, 2014). Especificamente, os indígenas da região do Baixo Amazonas se organizavam em grupos seminômades de caçadores-coletores e agricultura, tendo assim um modo único de planejamento, pois eles dividiam as coisas de acordo o que cada grupo possuía, de modo que esta divisão dava ao trabalho uma roupagem harmônica. Sua organização ocorria pautada na dispersão em várias pequenas tribos, tendo o grau de parentesco definido de acordo com suas

linhagens de ascendência paterna. Nesta perspectiva, podemos ainda salientar que eles também eram divididos de acordo com as suas idades, sexo e conhecimento, como por exemplo, o cacique, o qual era responsável pela resolução das questões da tribo, o mesmo atua como um tipo de chefe local.

Em *sociedades indígenas na Amazônia e a ecologia*, Luíndia (2014) discorre que a economia tradicional dos povos indígenas na Amazônia era essencialmente uma economia de troca, uma economia de intercâmbio, mantendo fluxos de ida e volta de bens entre o doador e receptor, partindo de um princípio próprio de seus cotidianos, a reciprocidade. Assim, toda sua produção se destinava ao autoconsumo e à manutenção das obrigações rituais e de reciprocidade. Havia ainda uma relação de mecanismos responsáveis pela fundamentação da relação de seguridade a longo prazo para cada pessoa e, ao mesmo tempo, fortaleciam os laços de parentesco. A vida econômica e social era tida como integrante da vida cotidiana e voltava-se para a satisfação das necessidades locais de abrigo, alimentação, ferramentas e artefatos culturais.

A história na região do Baixo Amazonas começa a ser alterada com o início das expedições espanholas e portuguesas. A primeira expedição, feita por Orellana em 1541 a 1542, a “descoberta” da vasta região florestal, com uma grande diversidade de grupos indígenas habitando as beiras de rios e igarapés, e a surpreendente luta das guerreiras Icamiabas (Carvajal, 1542) marcaram o início da identidade amazônica das pessoas que moravam e moram nesta região tropical. Um século depois, em 1637, os portugueses começaram a adentrar na Amazônia, quando na época a região ainda pertencia à Espanha conforme regia o Tratado de Tordesilhas, assinado no ano de 1494. Ainda que no campo jurídico o tratado delimitasse a posse do território invadido, em termos práticos o que ocorreu foi uma explosão de aguerridas disputas por sua dominação, que se prolongou até 1750, quando o Tratado de Madrid fixou os limites do Brasil a oeste de Tordesilhas.

No fim do século XVIII, o governo do Marquês de Pombal declarou-a província independente e inaugurou a Companhia do Grão-Pará e do Maranhão, para desenvolver a região. Na época da independência, a Amazônia ainda não fazia parte do quadro nacional, mantendo assim, mais relações com Portugal do que com o restante do país.

Para uma compreensão apropriada desse período, é importante ressaltar que a região do Grão-Pará nunca foi uma capitania hereditária, sendo ela mesma subunidade da capitania hereditária do Maranhão. Neste sentido, a região pouco se importou ou acompanhou os desdobramentos políticos que ocorriam na parte litorânea da então metrópole do Brasil e seu processo de independência. Resulta dessa pouca identificação com o Brasil, o fato de o porto de Belém, por exemplo, ter mais contato e relações comerciais com portos europeus e caribenhos do que com o da então capital brasileira, o Rio de Janeiro.

Somente após o episódio conhecido como “Adesão do Pará”, a região amazônica foi anexada ao Brasil. Uma adesão imposta, feita sem consulta e sem diálogo, e à base de terror ao povo do Pará. Historicamente, a situação do então Grão-Pará imediatamente após a Proclamação da Independência do Brasil contra o Reino de Portugal, no dia 07 de setembro de 1822, era de completa independência em relação ao então novo país vizinho, agora conhecido como Brasil.

A situação mudaria quando em 10 de agosto de 1823 chegou ao porto de Belém, a brigue⁶ de guerra *Maranhão*, comandado pelo capitão-tenente inglês John Pascoe Grenfell. Segundo historiadores, a tarefa de Grenfell era executar um plano feito pelo *lord* Thomas Alexander Cochrane (1775-1860), seu superior e chefe de esquadra organizada por Pedro I e enviada ao Pará com a ordem de convencer a todo custo à província paraense a aderir ao Brasil. Grenfell então conseguiu convencer uma Junta Governativa a proclamar a Independência do Pará, no dia 15 de agosto de 1823, ao lançar um blefe de que havia nas proximidades da baía de Guajará [à frente da cidade de Belém] navios ingleses intencionados a fazer o assalto à cidade de Belém (MUNIZ, 1922, 224-288).

Por certo que a sociedade paraense inicialmente não aceitou a adesão já que sequer fora consultada sobre a questão. De imediato surgiram frentes de revolta, com violenta repressão por parte do Império. Em outubro do mesmo ano ocorreu o Massacre do Brigue Palhaço, com as mortes de vários soldados contrários à adesão do Pará. Figueiredo expõe o episódio:

⁶ Um brigue é um bergantim, ou seja, um tipo de embarcação com duas velas transversalizadas em formato quadricular, construído para ações em guerra.

Na noite do dia 16 de outubro de 1823, um grupo de soldados do 2º Regimento de Artilharia de Belém do Pará, juntamente com gente do povo, continuou uma série de ataques a estabelecimentos comerciais portugueses, inicia dos na noite anterior. Os praças encarregados da guarda ficaram impedidos de estabelecer a ordem, tendo que recorrer à força naval vinda da Corte, sob o comando de John Pascoe Grenfell (1800-1869), que estava em Belém para impor a “adesão” do Pará ao novo Império do Brasil. Grenfell determinou, já alta noite, o desembarque de tropas, reforçadas por elementos dos navios mercantes, que detiveram todas as pessoas encontradas pelas ruas e casas suspeitas e denunciadas. No dia 17 foram fuzilados cinco indivíduos. (FIGUEIREDO, 2009, p. 176)

O episódio horrendo dos bastidores do pacto de adesão do Pará à Independência do Brasil e suas consequências pouco conhecidas da população brasileira fora ainda mais severo. Continua Figueiredo sobre o massacre:

Os soldados, inclusive os cidadãos detidos na noite anterior, em número de 256, foram recolhidos à cadeia pública até o dia 20, quando foram transferidos para bordo de um brigue, denominado São José Diligente, depois Palhaço, sob o comando do primeiro-tenente Joaquim Lúcio de Araújo. Os presos foram confinados no porão da embarcação, num pequeno espaço de 30 palmos de comprimento, 20 de largura e 12 de altura, com as escotilhas fechadas e apenas uma pequena fresta aberta para a entrada do ar. Gritos, reclamações, súplicas e ameaças foram ouvidos durante a noite. Da narrativa dos sobreviventes, depreende-se que, tendo sido lançada água do rio aos prisioneiros numa tina existente no porão, agravou-se o tumulto. A guarnição, decidida a acalmar os ânimos, disparou alguns tiros para o interior do porão, onde se espalhou grande quantidade de cal, fechando a abertura do porão. No dia seguinte, às sete horas da manhã, aberto o porão do navio na presença de seu comandante, contaram-se 252 corpos, com sinais de longa agonia. Apenas quatro sobreviventes foram resgatados, dos quais, no dia seguinte, apenas um, por alcunha João Tapuia, resistiu. Grenfell não assumiu a culpa pelo incidente, argumentando que o ataque não fora executado sob suas ordens. (FIGUEIREDO, 2009, p. 180)

Passado mais de um século depois, nos anos 1960, segundo Silva (2010), ocorreu o desencadeamento da expansão da fronteira amazônica por meio de processos de intervenção demográfica, social, econômica, cultural e ambiental, implantados por políticas de Estado, responsáveis pela alteração das condições de vida na região, com efeitos devastadores sobre os povos originários, assim como sobre populações ribeirinhas e urbanas da Amazônia. As consequências desastrosas a cada ano se mostram piores na apresentação de indicadores de qualidade de vida principalmente dos povos originários na região amazônica. Essa circunstância, juntada ao constante e agressivo processo de dizimação ao longo de séculos de exploração colonialista, pela

escravização e pela transmissão de doenças que, antes dos primeiros contatos eram desconhecidas desses povos (gripe, sarampo, tuberculose e doenças venéreas, entre outras). Aos poucos populações inteiras de índios foram sendo dizimadas e o número de povos originários habitando a floresta diminuindo, repercutindo em aspectos culturais e físicos das tribos amazônicas. Tal processo teve maior incidência durante o ciclo da borracha⁷ e a construção da ferrovia Madeira-Mamoré⁸. No século XX, outros diversos grandes empreendimentos se juntaram a esses e gerou um cenário devastador tanto aos povos da Amazônia quanto à preservação da floresta.

A lição que os povos indígenas nos ensinam desse processo e que eles desenvolveram e desenvolvem padrões de ocupação territorial e atividades econômicas com efeitos ambientais muito discretos, garantido a conservação e a proteção da biodiversidade de um quinto da região. Silva (2010) destaca que as terras indígenas encontram-se entre aquelas em que se observam os mais altos graus de integridade ambiental da uma região, embora sejam também as regiões que mais sofrem pressões da exploração mineral, energética, pesqueira e madeireira, da abertura de estradas e linhas de transmissão de energia, do incremento de projetos de colonização intensiva, do avanço da fronteira agrícola e pastoril, além de queimadas, poluição ambiental e processos erosivos, em escalas que saltam aos olhos de qualquer um.

De acordo com Luíndia (2014), em seu texto *Sociedades indígenas na Amazônia e a ecologia*, foi com o passar dos anos que ocorreu um contato maior com diversos atores e com diferentes ideologias fora do convívio que os indígenas da Amazônia até então possuíam. Foi a partir desse relacionamento, que houve o surgimento de modo gradual da economia de mercado, a qual foi responsável por novas obrigações e pressões, pois além de permitir a acumulação individual de bens, acabou por diminuir os laços de cooperação. No momento, as sociedades indígenas estão adentrando no ambiente de economia

⁷ O Ciclo da Borracha na Amazônia aconteceu no final do século XIX e no início do século XX. Teve o seu apogeu entre 1879 e 1912, após o surgimento do automóvel, quando a indústria automobilística potencializou o uso da borracha. Obtida a partir do látex da seringueira, árvore originária da Amazônia.

⁸ A Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM) é uma ferrovia situada no atual estado de Rondônia, na Amazônia brasileira. Com 366 quilômetros de extensão dentro da floresta, ligando Porto Velho a Guajará-Mirim, foi construída entre 1907 e 1912. Cheia de problemas de na sua construção, que incluíram o acometimento de doenças tropicais sobre mais de 20 mil trabalhadores de 50 diferentes nacionalidades, sua construção garantiu para o Brasil a posse da fronteira com a Bolívia e ajudou o país na colonização da grande extensão territorial no noroeste do País. A concepção da ferrovia ficou a cargo da Madeira-Mamoré Railway Co. a partir do Tratado de Petrópolis, no ano de 1903, durante o ciclo da borracha.

de mercado e estão enfrentando, sem condições apropriadas, regras e normas muito diferentes de seu modo de vida.

Neste novo cenário, as associações indígenas estão voltadas para a conquista do acesso a um mercado de projetos, acerca do qual se dispõe de informações fragmentárias e avaliações subjetivas, pois se trata de um mercado que está em constante expansão, mesmo que se mostre cada vez mais seletivo, nele circulam recursos de governos de países ricos, consórcios regionais, bancos multilaterais, agências de cooperação, fundações privadas, igrejas, instituições filantrópicas e assim por diante. Além do mais, refere-se a um mercado que, no âmbito da questão indígena, foi até há pouco tempo, de acesso privativo a um número reduzido de agências indigenistas e instituições missionárias. No entanto, trata-se de um mercado que permitiu às agências indígenas a captação direta de recursos para a gestão de projetos de desenvolvimento, de pequena escala, voltados às bases a que estão ligadas.

É diante deste contexto de alta complexidade que se encontra o foco de nossa pesquisa, a comunidade indígena Awaeté Parakanã. Sua existência, sua história e sua resistência serão enfoque de nossas pesquisas daqui em diante.

CAPÍTULO III

CONDUÇÃO DOS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA, O TERRITÓRIO INDÍGENA PARAKANÃ E A SITUAÇÃO DE PANDEMIA DO CORONAVÍRUS

Entende-se que há a necessidade de estudos específicos de determinadas culturas brasileiras e mais especificamente na região Norte do País, por conta de sua diversidade cultural. A presente pesquisa, como o próprio título propõe, a saber: *Cultura, Identidade e Memória dos Índios Parakanã: os impactos no processo transitório de recomposição territorial*; nos levou-nos a uma questão científica que pudesse nos dar um direcionamento no processo investigativo. Dessa situação, elaboramos a seguinte questão problematizadora de nossa pesquisa: *qual o estágio cultural, identitário e memorial atual do povo Awaeté Parakanã, considerando os impactos desde a saída da região anterior até o presente território?*

A pesquisa seguia seu fluxo no processo de coleta de dados, construção teórica, organização de documentações, termos e questionários a serem utilizados para sua conclusão. Porém, nesse percurso, surge no cenário mundial, ainda que distante de nosso cotidiano, no início de 2020 foi marcado pelo surto de uma misteriosa pneumonia causada por uma variação do Coronavírus cujo primeiro caso foi reportado em dezembro de 2019 na cidade de Wuhan, na China. O aumento do número de casos rapidamente caracterizou a infecção como um surto, de modo que, no final de janeiro de 2020, a Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou a situação como uma emergência em saúde pública de interesse internacional.

No que diz respeito ao vírus, é um parasita que precisa de uma oportunidade para invadir o organismo humano, especialmente quando a defesa do corpo está enfraquecida. Em muitos casos, somos os únicos a gerar oportunidades para esse parasita. No passado, tivemos muitas pandemias e aprendemos a lidar com elas. E os erros que cometemos no passado, continuamos cometendo hoje. Pandemias ocorrem de tempos em tempos. No caso do Coronavírus, ele invade as células humanas, multiplica-se automaticamente e se espalha por todo o corpo. Este Coronavírus faz parte de um grupo bem conhecido de Corona registrado como SARS-CoV-2, ou seja, Síndrome Respiratória Aguda Grave - Corona Vírus 2, que significa uma doença respiratória grave causada por um Coronavírus tipo 2. (SILVA, 2020, p. 42).

Nesse cenário, a OMS declarou a Covid-19 como pandemia em 11 de março de 2020 e instituiu as medidas essenciais para a prevenção e enfrentamento a serem adotadas. Elas incluíam a higienização das mãos com água e sabão sempre que possível e uso de álcool em gel. Também recomendavam evitar tocar olhos, nariz e boca, e proteger as pessoas ao redor ao espirrar ou tossir, com adoção da etiqueta respiratória, pelo uso do cotovelo flexionado ou lenço descartável.

Desde então, o País buscou traçar uma árdua luta na busca em proteger e cuidar da saúde dos brasileiros. Todo o cenário pandêmico de incertezas, medos e conflitos, juntado ao comportamento compulsório de isolamento social dos povos originários indígenas, acabou por impossibilitar a investigadora de adentrar o Território Indígena dos Awaeté Parakanã para realizar sua pesquisa sob a forma de História Oral, e assim compor o registro narrativo de membros da comunidade Parakanã sobre a questão cultural, identitária e memorial de sua trajetória histórica como fator de compreensão das consequências em forma de os impactos desde a saída da nação Parakanã de seu território originário nas adjacências da cidade paraense de Portel até o atual território indígena entre os municípios de Novo Repartimento e Marabá.

Dado que a população pesquisada entrou em processo de isolamento social, que incluiu a proibição de entrada de não-indígenas em territórios indígenas, exceto profissionais de Saúde do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI Guatoc, no caso Parakanã)⁹ e com o fim de resguardar a saúde das populações indígenas, nossa pesquisa em campo não pode ser realizada, dentro dos parâmetros que nos propusemos fazer ainda antes da ocorrência da pandemia do Coronavírus. Neste sentido, redefinimos os procedimentos metodológicos e passamos a concentrar esforços em pesquisas documentais e bibliográficas. Embora delimitado a um tipo de pesquisa de cunho bibliográfico e documental, nossa pesquisa se mostrou importante na discussão da temática investigada, que é trazer ao debate tópicos de Cultura, Identidade e Memória

⁹ Distrito Sanitário Especial Indígena Guamá Tocantins (DSEI Guatoc) atua em diversos polos no estado do Pará, entre eles os de Novo Repartimento, onde está localizada a Terra Indígena Parakanã. Cabe ao DSEI Guatoc executar ações de saúde indígena nas aldeias das regiões de Novo Repartimento, Jacundá, Marabá e Itupiranga, oferecendo o cuidado de qualidade no nível de atenção básica, incluindo práticas de prevenção e promoção da saúde em territórios indígenas, com a valorização dos modos tradicionais de cuidados existentes em cada comunidade, bem promover a integração dos conhecimentos indígenas com as práticas de saúde dos profissionais de saúde vinculados ao SESAI [Serviço Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde].

dos Índios Parakanã, compreendendo situações de impactos no processo transitório de recomposição de seu território.

3.1 Trajetória Contextual da Presente Pesquisa e estágio conclusivo: percalços, desafios e superações

Antes da pandemia do Coronavírus, estávamos em processo de desenvolvimento de um tipo de pesquisa de abordagem qualitativa, buscando investigar detalhes da história Awaeté Parakanã e suas vivências culturais. Essa abordagem teria como objetivo de provocar diálogos entre teorias, referenciais históricos e documentais com a história oral *in loco* de índios Parakanã de modo a poder evidenciar e discutir aportes significativos sobre a temática da pesquisa. Entretanto, a situação pandêmica da Covid-19 pela qual o mundo foi acometido a partir do final do ano de 2019, obrigou-nos a redefinir os procedimentos metodológicos de nossa pesquisa, devido a impedimentos de entrada no Território Indígena Parakanã, como forma de controle epidemiológico e sanitário, tanto para proteção aos índios Awaeté Parakanã quanto para os pesquisadores.

Sabemos que no contexto das histórias das comunidades indígenas brasileiras, situações de doenças de não-indígenas acometidas em índios levaram à morte milhares de índios brasileiros. Os indígenas antes da chegada dos portugueses ao Brasil usufruíam saberes e práticas próprias de lidar com as enfermidades. Com o processo de colonização foram introduzidas doenças até então desconhecidas entre essas populações (VERANI, 1999).

Há tempos, nossas populações indígenas enfrentam inúmeras tensões no âmbito da saúde, desde os primeiros contatos com os não-indígenas, ainda no século XVI, passando pelas epidemias de varíola, sarampo, febre amarela e a gripe; no século XX, a febre espanhola, e mais recentemente com a gripe H1N1, em 2009, até a pandemia de Covid-19, em 2020.

No caso específico, notícias vindas do DSEI Guatoc dão conta da complexa questão da Covid-19 nos territórios Parakanã. Em entrevista ao Boletim COVID-19, no sítio saudeindigena.net.br, vinculado ao Ministério da Saúde, o coordenador do DESEI Guatoc comentou a questão:

De acordo com o coordenador do DSEI Guamá Tocantins, Stanney Nunes, a ERR está trabalhando de acordo com os protocolos, notas técnicas e orientações emitidos pela SESAI. “A equipe realizou coletas de testes rápidos, consultas, busca ativa de paciente com síndrome gripal e investigação epidemiológica. Também está repassando orientações sobre a necessidade do isolamento social para pacientes positivos e de quem teve contato com eles”. A população da Terra Indígena Parakanã, entre os municípios de Novo Repartimento e Itupiranga (PA), é assistida pelo Programa Básico Ambiental da Eletronorte e passou a ser atendida também pela EMSI do DSEI Guamá Tocantins. Devido a situação emergencial ocasionada pela COVID-19, o Distrito contratou uma nova EMSI para atender a etnia Parakanã. O território é grande com 18 aldeias dispersas e uma população de 1,3 mil indígenas. Para reduzir os sintomas gripais semelhantes à COVID-19, as equipes têm realizado a vacinação contra influenza e outras doenças imuno-preveníveis nas aldeias. Além disso, estão desenvolvendo programas de atenção à saúde da mulher e da criança. As ações têm o apoio das redes municipais no atendimento de média e alta complexidade de saúde. O Exército Brasileiro também está atuando na desinfecção das unidades de atendimento do DSEI e dos equipamentos e materiais transportados às aldeias. (saudeindigena.net.br, 2020, #1)

Como se pode inferir da narrativa contida no boletim COVID-19 do Ministério da Saúde, uma pesquisa *in loco* neste momento pandêmico não é possível. Logo, nossa pesquisa bibliográfica e documental se justifica, razão pela qual se deu prosseguimento à finalização da presente dissertação nos limites de nossas opções metodológicas.

Assim sendo, nossa pesquisa foi organizada da seguinte forma. A escolha da temática deu-se por familiaridade da pesquisadora com o perímetro territorial em que se encontram os Awaeté Parakanã. Nos anos antecedentes a inserção no mestrado, enquanto ainda era acadêmica de graduação em Psicologia, realizava visitas à cidade de Novo Repartimento no Estado do Pará, para passar férias com familiares. Nessas idas e vindas, muito se ouvia falar e até mesmo realizava encontros frequentes com os indígenas nas ruas da cidade, e desde então aflorou buscar por maior conhecimento sobre a cultura material, social e espiritual; a identidade coletiva e a trajetória histórica e memorial dos Awaeté Parakanã até a Terra Indígena Awaeté Parakanã.

Durante o ano de 2019, a pesquisa seguia fluxo normal, principalmente com estudos bibliográficos e documentais, enquanto se esperava o registro documental e a liberação por parte da Funai à entrada da pesquisadora no referido território para a coleta de informações e outros tópicos sobre a pesquisa. No início de 2020, documento nacional da Funai proibiu a entrada de pessoas

não-indígenas em terras indígenas, exceto trabalhadores da saúde vinculados ao DSEI Guatoc, com o objetivo de resguardar e ter o cuidado com os povos indígenas, contra possíveis formas de contaminação pelo Coronavírus, principalmente aquelas advindas do contato com não-indígenas, potenciais no sentido de carregar em sua estrutura biológica o referido vírus.

Antes do caos na saúde pública brasileira se instaurar devido à pandemia, principalmente nos territórios indígenas, a pesquisadora realizou visitas aos representantes das aldeias no Projeto Parakanã, na cidade de Novo Repartimento-PA no ano de 2019, apresentando-lhes a pesquisa, combinando encontros com caciques e dirigentes das aldeias, recebendo também apoio e direcionamento de membros do Programa Parakanã e da secretaria de educação indígena do município. Entretanto, no mês de Março de 2020, data prevista para a entrada na Terra Indígena Parakanã, os municípios do Estado do Pará entraram em processo de cumprimento do decreto estadual e de decretos municipais obrigando a população do estado ao isolamento social. Disso resultou a paralisação total de órgãos municipais e estaduais, causando incertezas sobre dias futuros e o fluxo de conclusão da pesquisa.

Figura 1: *Fac-símile* da Cartilha Parakanã Coronavírus: Povo Parakanã: Morogeta goa awaete pe emomeo



Fonte: MARTINS *et al.* [DSEI ALTAMIRA, 2020. O texto completo encontra-se em anexo.

Conforme Pádua (1997), pesquisa é uma atividade voltada a responder questões que brotam de inquietações diante de determinada realidade ou de

algum fenômeno, conduz a elaboração de conhecimento novo com vistas à compreensão do problema ou mesmo à solução de problemas. À vista disso, nossa pesquisa seguiu com levantamento bibliográfico do tipo documental.

Na pesquisa bibliográfica, a leitura apresenta-se como a principal técnica, pois é através dela que podemos identificar as informações e os dados contidos no material selecionado, bem como verificar as relações existentes entre eles de modo a analisar a sua consistência. Para Gil (1994), a pesquisa bibliográfica aponta a possibilidade de um amplo alcance de informações, além de permitir a utilização de dados dispersos em inúmeras publicações, auxiliando também na construção, ou na melhor definição do quadro conceitual que envolve o objeto de estudo proposto. A pesquisa bibliográfica:

Trata-se de estratégia de pesquisa necessária para a condução de qualquer pesquisa científica. Uma pesquisa bibliográfica procura explicar e discutir um assunto, tema ou problema com base em referências publicadas em livros, periódicos, revistas, enciclopédias, dicionários, jornais, sites, CDs, anais de congressos etc. Busca conhecer, analisar e explicar contribuições sobre determinado assunto, tema ou problema. A pesquisa bibliográfica é um excelente meio de formação científica quando realizada independentemente – análise teórica – ou como parte indispensável de qualquer trabalho científico, visando à construção da plataforma teórica do estudo (MARTINS; THEÓPHILO 2016, p. 52).

Assim sendo, a pesquisa bibliográfica pode ser completa por si só ou apenas uma fase de uma pesquisa descritiva ou experimental, no que concorda com as afirmativas de Martins e Theóphilo. Acrescentamos que a pesquisa bibliográfica constitui o embasamento necessário e básico para a realização de estudos monográficos, ressaltando que o levantamento bibliográfico é a essência do estudo exploratório, devendo ser acompanhado de anotações, registros, notas de aulas, além de apontamentos que se relacionarem com o tema de interesse, de forma a se constituir numa memória importante para o registro e redação do trabalho.

Por sua vez, Gil (2002) concorda com Martins e Theóphilo (2016) ao argumentar que a pesquisa bibliográfica constitui uma etapa preliminar de praticamente toda a pesquisa acadêmica, e acrescenta que quase toda tese ou dissertação desenvolvida atualmente, contém um capítulo ou seção dedicado à revisão bibliográfica, com o duplo propósito de fornecer fundamentação teórica

ao trabalho, bem como identificar o estágio atual do conhecimento de determinado tema. O mesmo autor alerta que a pesquisa bibliográfica apresenta como vantagem o fato de que o pesquisador pode ter acesso a uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que ele poderia pesquisar diretamente, alertando, contudo, que os dados consultados podem conter erros, e que a pesquisa bibliográfica pode reproduzir ou mesmo ampliar esses erros, se não houver um processo cuidadoso de verificação das fontes, na busca de incoerências e contradições.

Segundo Gil (2002, p.44), “[...] a pesquisa bibliográfica é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos”. Uma das principais vantagens da pesquisa bibliográfica é que ela possibilita ao investigador, uma vasta gama de fenômenos amplos, dessa forma, tem a finalidade de colocar o pesquisador em contato com o que já se produziu e se registrou a respeito do tema de pesquisa. Tais vantagens revelam o compromisso da qualidade da pesquisa.

Em uma vertente similar, seguimos com a pesquisa documental que, de acordo com Gil (2002), apresenta algumas vantagens por ser fonte rica e estável de dados não implica altos custos, não exige contato com os sujeitos da pesquisa e possibilita uma leitura aprofundada das fontes. Ela é semelhante à pesquisa bibliográfica, segundo o autor, e o que as diferencia é a natureza das fontes, sendo material que ainda não recebeu tratamento analítico, ou que ainda pode ser reelaborado de acordo com os objetivos da pesquisa.

A pesquisa documental, enquanto método de investigação da realidade social, não traz uma única concepção filosófica de pesquisa, pode ser utilizada tanto nas abordagens de natureza positivista como também naquelas de caráter compreensivo, com enfoque mais crítico. Essa característica toma corpo de acordo com o referencial teórico que nutre o pensamento do pesquisador, pois não só os documentos escolhidos, mas a análise deles deve responder às questões da pesquisa, exigindo do pesquisador uma capacidade reflexiva e criativa não só na forma como compreende o problema, mas nas relações que consegue estabelecer entre este e seu contexto, no modo como elabora suas conclusões e como as comunica. Todo este percurso está marcado pela concepção epistemológica a qual se filia o investigador (SILVA, *et al.*, 2009, p. 3)

Tanto a pesquisa documental quanto a pesquisa bibliográfica têm o documento como objeto de investigação. Contudo, o conceito de documento

ultrapassa a ideia de textos escritos e/ou impressos. O documento como fonte de pesquisa pode ser escrito e não escrito, tais como filmes, vídeos, slides, fotografias ou pôsteres. Figueiredo (2009), afirma que esses documentos são utilizados como fontes de informações, indicações e esclarecimentos que trazem seu conteúdo para elucidar determinadas questões e servir de prova para outras, conforme interesse do pesquisador. A se considerar essa dimensão, fica evidente existir diferenças entre pesquisa documental e pesquisa bibliográfica.

A pesquisa documental traz um arcabouço do contexto e dos conteúdos. Neste sentido, segundo Bravo (1991), são passíveis de documentação todas as realizações produzidas pelo ser humano e que significam indícios de sua ação, podendo revelar suas ideias, opiniões e formas de atuar e viver. Nesta concepção é possível apontar vários tipos de documentos: escritos; numéricos, estatísticos; de reprodução de som e imagem; e documentos-objeto. Portanto, pesquisa documento pode ser explicada como:

Aquela realizada a partir de documentos contemporâneos ou retrospectivos, considerados cientificamente autênticos (não fraudados) e tem sido largamente utilizada nas Ciências Sociais, na investigação histórica, a fim de descrever/comparar fatos sociais, estabelecendo suas características ou tendências; além das fontes primárias, os documentos propriamente ditos, utilizam-se as fontes chamadas secundárias, como dados estatísticos, elaborados por Institutos especializados e considerados confiáveis para a realização da pesquisa. (PÁDUA, 1997, p.62)

No sentido específico de nossos procedimentos para a realização de nossa pesquisa, evidenciamos o enfoque bibliográfico e documental, resgatando materiais históricos sobre a situação dos Índios Awaeté Parakanã. Alguns documentos bibliográficos mereceram atenção especial devido a sua importância estratégica no empoderamento do respeito aos Awaeté Parakanã e a defesa de seus territórios. Destacamos a descrição de um documento fundamental na compreensão contextual e histórica dos Parakanã foi escrito por Curt Nimuendajú, a saber: “Carta sobre a expedição armada contra os índios Parakanã” (1945). Outro documento importante foi publicado por Expedito Arnaud sobre “A Ação Indigenista no Sul do Pará (1940-1970)”, no Boletim de antropologia do Museu Emílio Goeldi (1971).

Nos anos oitenta, ocorreram importantes publicações e documentações sobre os Parakanã cujos destaques são “Parakanã, terra e barragem” (1980),

escrito por Caio Lustosa; um texto-relatório feito por Lux Vidal denominado “Os Parakanãs” (1984/1985); além de uma breve descrição das pinturas Parakanã, escrito também por Lux Vidal (1985).

Nos anos noventa, foi publicado um documento que nos ajuda na compreensão histórica de situação Parakanã, de nome “A pacificação dos Parakanã”, de João Carvalho (1993). Também destacamos “A caça de subsistência praticada pelos índios Parakanã (Sudeste do Pará): características e sustentabilidade”, escrito por Cláudio Emidio Silva (1998).

No século atual, destacamos a dissertação de Antonio Carlos Magalhães Santos sobre “Os Parakanãs: quando o rumo da estrada e o curso das águas perpassam a vida de um povo” (2001), um texto descritivo da história dos “Parakanã, Povos Indígenas do Brasil”, de Carlos Fausto, pelo Instituto Socioambiental (2004). Sobre as brincadeiras de criança do Povo Awaeté Parakanã, é fundamental “Pexeoxemoarai: brincadeiras infantis entre os índios Parakanã”, de Yumi Gosso (2004). No ano de 2009, Aryon Dall’Igna Rodrigues e Ana Suelly Camara Cabral publicaram “Considerations on the concepts of language and dialect: a look on the case of Asurini of Tocantins and Parakana”.

Na segunda década do século XXI, destaque para “Mitologia Parakanã: O Encontro com a Morte nas Narrativas Oraís de Índios Parakanã do Sudeste do Pará”, feita por Rita de Cássia Almeida-Silva e Cláudio Emidio-Silva (2014); e o texto dissertativo de Rodrigo Wienskoski Araujo, “Awaeté, o Povo de Verdade: a transformação da territorialidade indígena Parakanã” (2017).

Essas referências bibliográficas e documentais serviram de base de estudos e discussões no desenvolvimento da pesquisa.

CAPÍTULO IV

DADOS COLETADOS E DISCUSSÃO DE RESULTADOS SOBRE CULTURA, IDENTIDADE E MEMÓRIA DOS POVOS PARAKANÃ

Um dos pontos fundamentais nas investigações sobre os povos Parakanã diz respeito aos processos sociais, políticos, econômicos e de colonização existentes em determinado período de sua história do Povo Parakanã. Os Awaeté Parakanã são povos de sofrimento histórico e estrutural, diante do permanente processo de conflitos, principalmente de brancos contra esta etnia, e o manter-se vivo tornou-se um desafio constante. Neste sentido, seu percurso histórico de fugas e lutas até a instalação na T.I Parakanã foi árduo. Segundo Fausto (2001), a história da origem dos Parakanã está relacionada ao fato de que os Awaeté, descendentes dos filhos de *Wirayna*, herói civilizador, constituíram oito grupos epônimos¹⁰, conhecidos como: *Apyterewa*, *Tapi'pya*, *Marojewara*, *Wyrapina*, *Mykojiwena*, *Makakawa*, *Tymokwera* e *Pa' ametiwena*.

Fausto destaca que Parakanã, não é autodenominação. Eles se diziam *Awaeté* (gente de verdade) e também se colocavam como descendentes dos *Apyterewa*, denominação de um dos grupos étnicos que já não existia no final do século XIX e que viviam nas proximidades do interflúvio Pacajá-Tocantins, futuramente utilizado para denominar a Terra Indígena onde se instalaram. Neste sentido, os Awaeté Parakanã, até o final do século XIX, residiam juntos.

Detentores da língua Tupi, eles foram avistados pela primeira vez em 1910, pelos não índios, próximos à cidade de Portel, às margens do rio Pacajá. Na década de 1920, houve registro de sua presença nas proximidades do rio Pucuruí, ao saquearem colonos e trabalhadores da Estrada de Ferro do Tocantins. Em meio a sua constante e intensa história de fugas e conflitos, ainda residiam juntos durante esse período, porém, um conflito interno entre seus membros, por motivo de rapto de mulheres, fez com que os Awaeté Parakanã se dividissem em dois grupos, Fausto relata que:

Um conflito em torno da posse de uma das mulheres raptadas levou os Parakanã a dividirem-se em dois grandes ramos. O conflito eclodiu nos anos 1890, durante uma expedição para procurar inimigos na margem

¹⁰ *Eponimo* ou *epônimo* é um termo composto originado do grego antigo *επώνυμους*, (*επί* = sobre; *ὄνομα* = nome) referente a uma personalidade histórica ou mítica cujo nome é dado a alguma coisa, lugar, época, tribo, dinastia, entre outros. O termo também diz respeito a um determinado codinome ou apelido.

esquerda do rio Pucuruí, deixando um saldo de dois mortos. Após esse evento, formaram-se dois blocos distintos: os Orientais assentaram-se no alto curso dos rios Pucuruí, Bacuri e rio da Direita; enquanto os Ocidentais rumaram para noroeste, estabelecendo-se, provavelmente, entre os rios Jacaré e Pacajazinho-Arataú (formadores de margem direita do Pacajá). Não é fácil determinar a localização precisa destes últimos, pois, ao contrário dos primeiros, nenhuma de suas aldeias atuais se situa no território que ocuparam entre o final do século XIX e os anos 1960. Logo após o conflito, os Ocidentais voltaram a buscar contato com seus parentes, primeiro pacificamente, mas depois matando mais um homem adulto nas proximidades da aldeia. A cisão tornou-se, então, irreversível. (FAUSTO, 2001, p. 58-59).

Com essa cisão entre o grupo, houve também um distanciamento causando uma divisão de território, conforme continua Fausto,

Durante vários anos, o bloco oriental - vivendo numa área limitada a oeste pelo rio Pacajazinho, ao sul pelo Cajazeiras e ao norte pelo Repartimento, e adotando um padrão mais sedentário e voltado à faina agrícola – permaneceu isolado e não se dedicou a atividades guerreiras. Até o reaparecimento dos seus ex-parentes entre 1910-1915, em apenas uma oportunidade entraram em conflito com outros índios, quando mataram dois homens na margem direita do rio Bacuri. O bloco ocidental, por sua vez, passou a ocupar um novo território, defrontando-se com um grupo inimigo de mesma língua, que denominaram makakawa e que são identificados hoje aos asurini. Não me parece restar dúvidas quanto à identificação, fundada – à parte as características físicas – nas histórias narradas pelas mulheres asurini que seriam raptadas pelos parakanãs na década de 1940. Ao que tudo indica, os ocidentais invadiram o território inimigo no rio Paranoawé, forçando-os a se deslocarem para norte. /.../ Esse assalto teria sido incentivado pelas mulheres que pediram aos guerreiros que lhes trouxessem redes de algodão feitas pelos brancos, as quais os asurini já então possuíam. /.../ Após os conflitos de 1910 com os asurinis, os ocidentais teriam voltado a se isolar, não apenas dos brancos, mas também de outros grupos indígenas. (FAUSTO, 2001, p. 59-61).

Assim, os Awaeté Parakanã Orientais e os *Akwara-Assurini*, que na década de 1950 começaram a se distanciar uns dos outros, chegaram aos anos 1960, com uma situação de falta de diálogo irreversível, e os *Akwara-Assurini* se deslocaram para o alto rio Andorinha, até alcançarem a região do Baixo Xingu. Ainda no início do século XX, o termo “Parakanã” foi usado pelos índios *Arara-Pariri*; de língua *Karib*, para nomear os Awaeté. Os Arara abandonaram seu território no alto do rio Iriuaná, por causa de constantes ataques desse grupo.

Em meio a escritos que trazem o marco histórico dos Parakanã, os Awaeté, ou 'gente (humanos) de verdade' atualmente vivem em um Território Indígena que faz margem aos rios Pucuruí, Bacuri, Direita e Pacajazinho,

localizados nas cidades de Novo Repartimento, Itupiranga, Marabá e Jacundá, na região Sudeste do Pará. Esta área é denominada de Terra Indígena Parakanã. Os Awaeté Parakanã são de recente contato, e buscam preservar viva sua cultura material, social e espiritual, como danças, língua, pinturas corporais, artesanatos ou instrumentos de uso cotidiano no trabalho, produção de alimento e refeições, e instrumentos de uso espiritual durante os rituais, além de lutar por sua organização econômica, política e estrutura educacional.

No processo de contato, atração, pacificação, deve-se destacar os escritos de Nimuendajú na sua “Carta sobre a expedição armada contra os Índios Parakanã (1945)”, oficializando sua desistência de trabalhar para a “Fundação Brasil Central”, que na época havia assumido a direção da Estrada de Ferro do Tocantins¹¹ [EFT], cujo perímetro, era palco de constantes com os índios Parakanã. Nimuendajú descreve em sua carta, episódio marcante, ocorrido por mandato do diretor da fundação, na época o delegado regional de Polícia e engenheiro sul-rio-grandense Carlos Teles.

O novo diretor, que ao mesmo tempo exercia a função de delegado regional de Polícia, era o engenheiro sul-riograndense Carlos Teles. Em princípios de outubro, o interventor Barata visitou Alcobaça com fins de propaganda política. Nessa ocasião pronunciou Teles um discurso em que, dirigindo-se diretamente ao pessoal reunido da E. F., dava-lhe ordens para que prestassem atenção máxima às suas palavras: “De hoje em diante, quando avistassem índios na estrada de ferro, ninguém mais deveria pesquisar se estes vinham com intenções pacíficas ou não, mas abrir fogo contra eles, e não deveriam atirar para o ar e nem para o chão, mas fazer pontaria certa! Ele, Teles, ficaria como responsável por todas as consequências”... “Ou se acaba com os índios ou estes acabam com a civilização!” - foram as últimas palavras de sua alocução desvairada, mas que foi, infelizmente, aplaudida com entusiasmo por todos os presentes, inclusive pelo senhor coronel Barata. (NIMUENDAJÚ, 1982, p. 244).

A expedição montada contra os Parakanã reuniu cerca de 30 homens armados com fuzis-metralhadora, bombas de gás e granada de mão, com autonomia para atear fogo, caso os encontrassem. Mesmo com os índios não sendo vistos na região por meses, e ainda que Nimuendajú tenha desistido de

¹¹ Primeira ferrovia brasileira no estado do Pará, a Estrada de Ferro Tocantins (EFT), foi um projeto aprovado pelo decreto federal nº 862, de 16 de outubro de 1890, que estabelecia navegação a vapor nos rios Tocantins, Araguaia e das Almas. A construção foi iniciada em 1905. Entre 1908 e 1939, foi utilizada sazonalmente, e de 1939 até 1973, de maneira ininterrupta, ano de sua extinção, pois sua área de abrangência seria submersa para dar lugar à Hidrelétrica de Tucuruí. A EFT era um complemento viário à navegação fluvial, ao longo das cachoeiras da região entre Tucuruí e Marabá, ligando as seções navegáveis do rio Tocantins. Com cerca de 120 km de extensão a ferrovia tinha seis estações: Alcobaça, Mestre Leopoldino, Breu Branco, Pucuruí, Remansão e Jatobal (vila situada no município de Itupiranga).

ajudar na incursão por ter tomado ciência do poder de guerra na incursão, o que iria contra sua proposta de pacificação que já havia elaborado, o evento aconteceu com a duração de sete dias no mato procurando em vão por índios, mas acabaram por atear fogo em todas as cabanas que eles encontraram e que aparentemente estavam abandonadas. Destruíram tudo, “menos uma panela de bar (*sic*), que trouxe como troféu de glória!” (Nimuendajú, 1982, p. 245).

A construção da Estrada de Ferro Tocantins é de fundamental importância ao se buscar o conhecimento acerca da relação interétnica junto a Região do Médio Tocantins, onde se notabilizaram os conflitos, embora, não muito constante, entre a população regional e os povos indígenas Akwara-Assurini e Parakanã. (MAGALHÃES, 2017 p. 40).

No contexto da História da região, é fundamental apresentar documento registrado no Boletim de número 49 [1971] do Museu Paraense Emílio Goeldi, redigido por Expedito Arnaud¹², com o título de “A ação Indigenista no sul do Para (1940-1970)”. O documento inicia resgatando o contexto dos anos 1940:

A região acima referida, situada entre 1-50° de Lat. Sul e 49-58° de Long. Oeste, abrangendo as bacias dos rios Tocantins, Xingu e Tapajós, apresentava-se, pela década de 1940, como uma das mais violentas áreas de conflito entre índios e frentes de penetração nacional, estas representadas sobretudo por extratores de borracha e castanha-do-pará. Agravavam a situação as expedições punitivas enviadas contra os índios, os quais, em revide, atacavam não só aqueles extratores como atingiam pequenos núcleos de povoamento e Postos do S.P.I. (ARNAUD, 1971, p. 1)

Nota-se que a região era um lugar de conflitos resultantes de encontros pouco amistosos entre os índios que habitavam a região e as diversas frentes de penetração nacional, tanto particulares quanto do Estado, interessadas nas mais diversas maneiras de explorar a região. Segue o documento:

Os Akuawa-Assurini, então confundidos com os Parakanã (*sic*), incursionavam desde o lugar Joana Peres até a Estrada de Ferro Tocantins (margem esquerda do rio), cujas turmas de conservação somente atuavam protegidas por guardas armados. Os Assurini do Bacajá (*sic*) (afluente margem direita do Xingu), embora com menos frequência, costumavam entrar em choque com seringueiros estabelecidos pelas imediações. Os Parakanã efetuavam pilhagens ao longo daquela ferrovia e também no Posto do S.P.I., situado no

¹² O documento foi elaborado em função de um projeto de pesquisa sobre problemas originados pelos contatos ocorridos entre populações indígenas e frentes de expansão nacional. Ele serviu como subsídio na confecção do Plano de Apoio FUNAI/Transamazônica, em janeiro de 1971, segundo Expedito Arnaud.

cruzamento do Km 67 com o rio Pucuruí. Os Gaviões atacavam a partir dos limites do Pará com o Maranhão até confronte a cidade de Tucuruí (margem direita do Tocantins). Os Dióre-Xikrín (Kayapó), além de hostilizarem constantemente os Asuriní do Bacajá, causavam pânico na região compreendida entre o rio Itacaiúnas (afluente margem esquerda do Tocantins) e os campos do Araguaia. Os Kubén-Kran-Kegn e os Kokraimôro (Kayapó), encontravam-se em luta com os seringueiros do médio Xingu. Os Menkranotíre e os Txukahamã-Metuktíre (Kayapó) dominavam uma extensa área situada entre o rio Iriri (afluente do Xingu) e Tapajós. Os Kararaô (Kayapó), cindidos em dois bandos, incursionavam no médio Iriri e baixo Xingu. Os Suruí-Mudjetíre, situados no rio Sororó (afluente do Itacaiúnas), embora não praticassem violências, eram temidos na região pelo fato de serem identificados então como Dióre-Xikrín. Finalmente, os Araras, aldeados no baixo Xingu, depois de vários anos de relações amigáveis com os seringueiros, haviam-se tornado arredios. (ARNAUD, 1971, p. 1-2)

O documento de Arnaud insinua a condição violenta e arredia dos índios, como nas seguintes expressões: “Asuriní costumavam entrar em choque com seringueiros estabelecidos pelas imediações”; “Parakanán efetuavam pilhagens ao longo da ferrovia e no Posto do S.P.I.” “Gaviões atacavam a partir dos limites do Pará com o Maranhão até Tucuruí”. “Dióre-Xikrín (Kayapó), além de hostilizarem os Asuriní do Bacajá, causavam pânico na região”. “Kubén-Kran-Kegn e os Kokraimôro (Kayapó), encontravam-se em luta com os seringueiros do médio Xingu”. “Kararaô (Kayapó) incursionavam no médio Iriri e baixo Xingu”. “Suruí-Mudjetíre eram temidos na região”. “Araras haviam-se tornado arredios”. Além disso, o texto apresenta que alguns índios foram pacificados e posto ao convívio com caboclos, sendo que no médio Iriri, alguns índios chegavam a participar de “expedições punitivas empreendidas por seringalistas contra aldeias Kayapó” (ARNAUD, 1971, p. 2). O texto informa da preocupação com a economia regional por conta dos conflitos recorrentes, principalmente no município de Altamira, onde havia apelos constantes às autoridades estaduais e federais, para encontrarem uma solução à questão.

Foram sugeridas até mesmo “turmas suicidas” para tentar contato e atração dos Kayapó, além do uso de unidades militares nas expedições. O texto evoca a menção ao S.P.I. como inoperante em sua ação pacificadora. Sendo algumas unidades apontadas até como fornecedora de armas aos Kayapó, no caso o Posto Indígena Gorotiré (ARNAUD, 1971, p. 3).

No ano de 1951, seringalistas da região do Xingu, juntamente com o deputado federal Dr. Gabriel Hermes, fizeram uma visita à presidência da república com a intenção de também solicitar providências à situação dado que,

segundo eles, a região estava “ameaçada de um colapso total”. Embora o texto apresente críticas aos índios por conta de suas incursões violentas contra os brancos, e da insistência destes em fazer o Estado brasileiro resolver a situação em benefício dos brancos, o texto explica sobre a iniciativa do governo do Pará de constituir uma “comissão de estudos e planejamento do problema índio no Pará”¹³. Essa comissão, sob a presidência de Darcy Ribeiro, ponderou que:

O índio que ataca o invasor civilizado o faz em defesa do que ele considera ser seu território e porque está convencido da impossibilidade de um convívio pacífico com o branco. Toda a tradição tribal, toda a experiência pessoal de cada um deles, estão a demonstrar que de nós só podem esperar o pior e nada é mais legítimo que sua defesa. O pioneiro que invade o território indígena em busca da borracha e da castanha, julga-se com direito aos produtos de uma terra que tem por sua própria e, tanto quanto o índio, está cheio de ressentimento, de desconfiança e de ódio. Há porém uma possibilidade de paz desde que sejamos capazes de convencer os índios de que lhe será efetivamente assegurada a posse da terra em que vivem e a liberdade de viverem segundo seus costumes. Os próprios índios não pedem outra coisa, e a prova disto, encontra-se nas reiteiradas tentativas que fizeram para pacificar os brancos, surgindo sem armas junto aos acampamentos civilizados, embora o resultado destas temeridades tenha sido quase sempre a destruição da tribo de modo mais ignominioso, acirrando mais ainda as desconfianças e ressentimentos mútuos. (S.P.I *apud* ARNAUD, 1971, p. 3).

O teor mais importante deste documento do SPI é o reconhecimento público de que o índio não é belicoso. O próprio texto de Arnaud expõe essa contradição. Enquanto o texto antropológico expõe a belicosidade indígena, afirmando sê-lo arredo, irredutível, inabilitado ao diálogo, o documento do SPI deixa evidente que a violência do índio é uma resposta às ações violentas praticadas pelos não indígenas sobre os indígenas, da invasão e exploração do território que é do índio. Além disso, o documento do SPI expressa a disposição dialógica dos índios que em pequenas comissões costumavam fazer visitas desarmados em acampamentos brancos. E apesar dessa disposição, a resposta ao índio foi a sua submissão total à condição branca ou a sua dizimação.

Por certo, o documento de 1951 da Comissão do SPI também fez recomendações como a orientação dos trabalhos de pacificação fosse retomada

¹³ A comissão de estudos e planejamento do problema índio no Pará, foi composta pelos seguintes membros: Presidente - Darcy Ribeiro, etnólogo do S. P. I.; Relator - Dr. Napoleão Figueiredo, representante do Governo do Pará; Major Edmundo da Costa Neves, representante do Comando da 8.ª Região Militar; Max Boudin, etnólogo do S.P.I., e Telesforo Martins Fontes, chefe da 2.ª Inspeção Regional do S.P.I. (BRASIL. Serv., índios 1940-70).

conforme os moldes tradicionais do SPI, sendo feitos por turmas com pessoas hábeis e experientes; além de ser feito o emprego de transporte aéreo, por conta da grande extensão território então dominada pelos índios; a consignação no orçamento da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA) para os gastos do SPI, já que o gasto em 1951 havia sido somente a metade da dotação proposta, e a proposta que poderia resolver de vez o conflito, o “encaminhamento ao Governo do Pará de um memorial solicitando a concessão, em caráter definitivo, das terras ocupadas pelos índios, depois de caracterizada a delimitação” (S.P.I *apud* ARNAUD, 1971, p. 3). Sobre o orçamento, este voltou ao patamar normal em 1953, reduzido novamente pela metade em 1954, e nenhuma dotação foi liberada em 1955. Conforme atesta Shelton Davis, em seu livro *Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios*¹⁴:

Os Parakanã e seus vizinhos, os Akuawa-Asurini, eram uma tribo de língua Tupi localizada a sudoeste de Belém, no Estado do Pará. Os primeiros contatos dos Parakanã com agentes da sociedade brasileira ocorreram no início da década de 50, quando trabalhadores da Rodovia do Tocantins começaram a derrubar um trecho de floresta em suas terras. Em 1953, o SPI interveio na área e fez a primeira tentativa de pacificar a tribo Parakanã, estabelecendo um posto indígena e colocando 190 índios sob sua proteção. Esses primeiros contatos tiveram um efeito devastador para a tribo Parakanã. Apenas um ano após sua pacificação inicial, mais de 50 índios morreram de gripe, e os remanescentes da tribo Parakanã fugiram para a selva, fora do alcance do SPI. (DAVIS, 1978, p. 93).

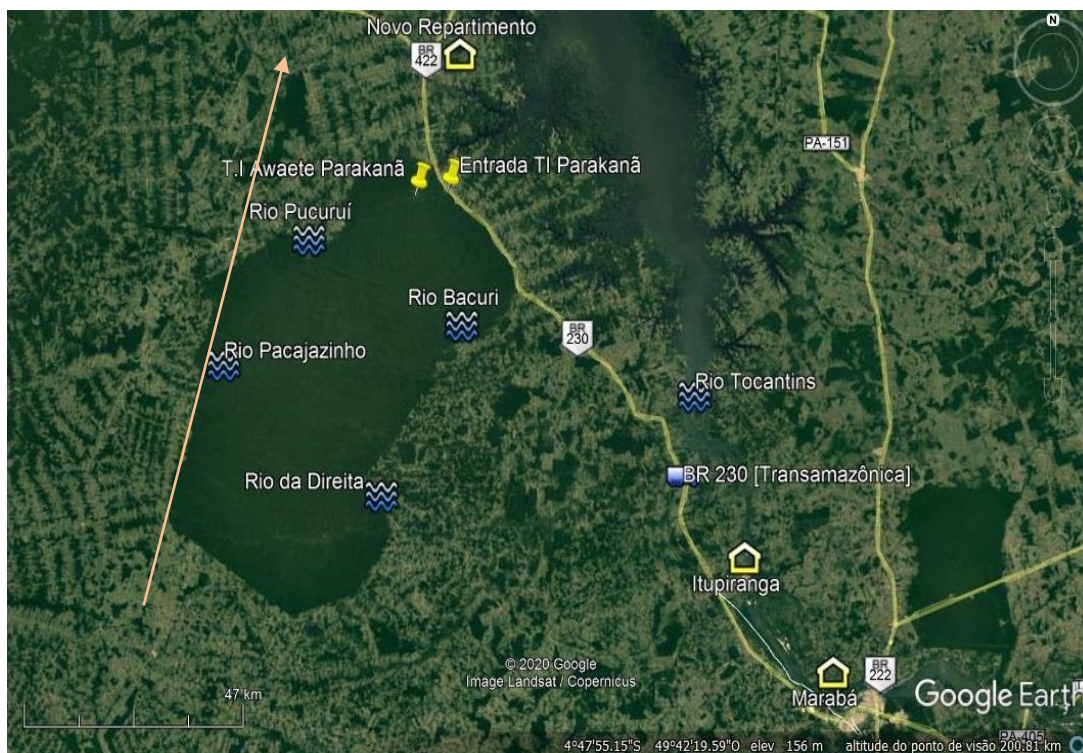
A despeito dessa situação de complexa relação com os índios, e consequências irreparáveis, do ponto de vista da sobrevivência dos povos originários comentada por Davis, Arnaud e Ribeiro, o então governador do Pará, Zacarias de Assumpção, com base em parecer feito por um engenheiro da Secretaria de Terras do Estado, pelo presidente da Associação Comercial de Altamira, Prefeito de Altamira e Inspetor Regional do SPI, enviou mensagem a Assembleia Legislativa do Estado, solicitando concessão de reserva para os índios Kayapó. O anteprojeto, porém, foi severamente combatido, a começar

¹⁴ Publicado originalmente em Inglês com o título *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*, pela Cambridge University Press, em 1977. No Brasil, foi publicado com o título *Vítimas do Milagre: O desenvolvimento e os Índios do Brasil*, pela Zahar, no ano seguinte.

pelo relator da matéria, o então deputado estadual Sílvio Meira, resultando no seu veto. Essas informações nos ajudam a compreender o contexto histórico e cultural dos Awaeté Parakanã, pois estes foram alvo de diversas inserções de atração e pacificação por parte do SPI e de outras instituições do Estado, como a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia.

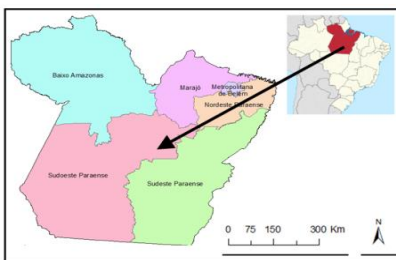
A segunda cisão ocorreu dentro do grupo *Parakanã*, já que os Assurini já se encontravam no Baixo Xingu. Essa cisão aconteceu por causa de um surto de poliomielite em 1976, registrado pela Funai (DA SILVA, 1995, p. 26). Assim feito, Orientais passaram a habitar no alto do curso dos Rios Pucuruí, Bacuri e da Direita, enquanto que Ocidentais se estabeleceram no noroeste, entre os Rios Jacaré, Pacajzinho e Arataú formadores do rio Pacajá. Entretanto, com a expectativa da formação do lago da represa hidrelétrica de Tucuruí entre os anos 1984 e 1986, o povo Parakanã foi transferido para o Território Indígena Parakanã (Almeida-Silva, 2014). No Estado Pará, localizada entre os municípios de Novo Repartimento, Marabá e Itupiranga (Fig.1).

Figura 2: Panorâmica da região sudeste do Pará, onde se localiza a terra indígena Parakanã



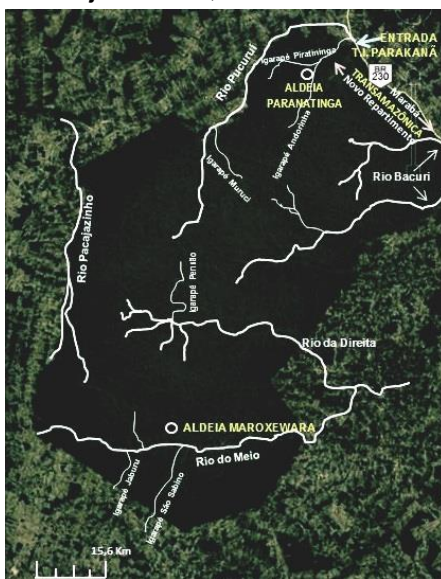
Fonte: GoogleEarth, 2020.

Figura 3: Mapa Geopolítico do Estado do Para



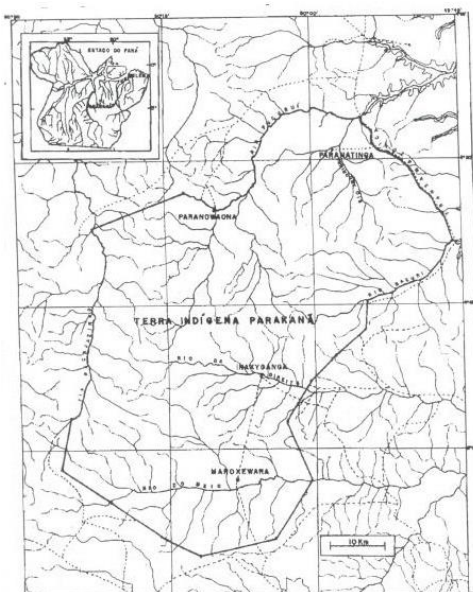
Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Par%C3%A1#/media/Ficheiro:Para_in_Brazil.svg

Figura 4: Panorâmica da Terra Indígena Parakanã com suas Aldeias, rios e igarapés adjacentes, sudeste do Pará



Fonte: GoogleEarth, 2020 [Adaptado por Itamar Paulino].

Figura 5: Localização da Terra Indígena Parakanã, no sudeste do estado do Pará, com suas respectivas Aldeias.



Fonte: Yume Gosso e Emma Otta, Em uma Aldeia, 2003

Conforme Fausto (2012), como estratégia política e de subsistência, os Ocidentais aumentaram o período das perambulações, abandonando a horticultura e intensificando a atividade bélica e conseqüentemente o contato com a população regional. Enquanto os Orientais se tornaram cada vez mais sedentários e retraídos ao interior da floresta, com postura mais defensiva. A partir dessa cisão houve diversos conflitos entre os dois grupos que no total consumou-se com 17 mortes e 07 raptos do lado Oriental e 06 mortes do lado Ocidental, além de constar nos registros dos antropólogos Fausto (2012) e Magalhães (1982) outros conflitos com demais grupos indígenas Tupis e Jês, até acontecer efetivamente o processo de pacificação.

Os Parakanã persistiram em sua autonomia por décadas, atravessaram incursões pecuaristas, projetos de ligações ferroviárias entre Tucuruí e Marabá entre tantos outros movimentos sociais, políticos e econômicos de despovoamento/povoamento da Região, e resistiram a todo e qualquer custo contra a expropriação branca de suas terras. Porém, não tiveram resistência suficiente para enfrentar, no Regime Militar, o milagre econômico brasileiro na década de 1970 com a abertura da Rodovia Transamazônica e posteriormente a Construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e da Ferrovia Carajás. Como parte do fortalecimento da política de desenvolvimento e integração da Amazônia, o Regime Militar Brasileiro aglutinou em 1967 o Serviço de Proteção ao Índio e o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, numa fundação encarregada de formular política indigenista brasileira. A nova instituição do Governo foi denominada de Fundação Nacional do Índio, ou simplesmente Funai.

A Funai foi primordial para que o Estado brasileiro implantasse seu projeto para a Amazônia, por meio de três obras: a BR 163 [Rodovia Santarém–Cuiabá]; a BR 230 [Rodovia Transamazônica] e a construção da Hidrelétrica de Tucuruí. Essas aberturas econômicas impactaram profundamente na colonização da região e sobre as terras indígenas (T.I). As duas últimas impactaram fortemente a vida dos Awaeté Parakanã, gerando sérias alterações em sua forma de vida, identidade e cultura, fragilizando ainda mais suas próprias memórias territoriais e de ancestralidade. Assim, em outubro de 1970, a Funai e a Superintendência de Desenvolvimento Amazônico (SUDAM) assinaram contrato para pacificar as populações nativas ao longo da Rodovia Transamazônica, principalmente dos Parakanã. Davis comenta que:

Havia mais de cinco mil índios vivendo na área dessas estradas, dispersos entre mais de 29 grupos tribais. Doze dessas tribos só tinham contatos esporádicos com a sociedade brasileira. Muitas outras eram hostis às intromissões externas e haviam conseguido expulsar estranhos no passado. Duas das primeiras tribos a serem pacificadas pela FUNAI foram Parakanã e os Krêen-Akaróre. (DAVIS, 1978, p. 93).

As consequências foram as mais dramáticas já ocorridas com relação à proteção dos índios. O autor comenta também ser instrutivo considerar o que aconteceu com essas tribos após a implantação da política da Funai de apoiar incondicionalmente construção das estradas. No caso específico dos Povos Parakanã e a questão da Rodovia Transamazônica atravessar seu território, no final de 1970, agentes da Funai tentaram proceder com a pacificação e a atração dos Parakanã. O primeiro contato com os Orientais ocorreu em doze de novembro de 1970, dia em que os índios foram atraídos pelos presentes oferecidos pelos funcionários da Funai e acabaram abandonando suas aldeias (CARVALHO, 1993). Novamente o desastre anunciado se repetiu. Logo depois da pacificação, 40 membros da tribo Parakanã foram atacados por gripe.

No ano seguinte, a situação dos Parakanã piorou, pois os trabalhadores da Transamazônica deram início à invasão do território Parakanã, ainda que documentos federais atestassem uma reserva indígena supostamente decretada com o fim de proteger os Parakanã. Foram noticiados à época que trabalhadores da estrada adotaram o modismo português, presenteando os homens Parakanã ao mesmo tempo, violentavam as índias. Há relatos que até mesmo agentes da Funai haviam feito violências sexuais contra algumas mulheres Parakanã (DAVIS, 1978). Entretanto, é interessante apresentar o relato de Arnaud que insiste em revelar o caráter propositivo da Funai nesta Época.

Por ocasião das penetrações realizadas pela turma foram avistados 4 acampamentos indígenas abandonados contendo 31, 48, 25, 52 tapiris, respectivamente, existindo, em 2, pequenos roçados com mandioca, batata doce, cará e algodão. [...] Os contatos continuam ocorrendo em torno do acampamento da FUNAI, sendo que, de acordo com informações havidas a respeito, os índios não se mostram dispostos a permitir acesso à sua aldeia. Todavia, se os trabalhos de atração prosseguir com eficiência e não sofrer solução de continuidade, é provável que, dentro em breve, após longos anos de obstinado retraimento, os Parakanã estejam definitivamente pacificados. Em vista do Posto Tucuruí encontrar-se instalado a título de precário em terras pertencentes à Estrada de Ferro, o SPI requereu, em 1960, uma outra área para os Parakanã envolvendo parte dos rios Pucuruí e

Pucuruishinho. Acontece que, de igual forma como em outras oportunidades, o requerimento não foi atendido pelo Governo do Pará. Presentemente, acham-se eles habitando um território que poderá ser cortado pela Transamazônica no percurso Jatobal e Altamira. (ARNAUD, 1971, p. 21).

Esse otimismo de Arnaud não parece estar de acordo com as informações de outros pesquisadores. Davis (1978) comenta que em novembro de 1971, um médico brasileiro de nome Antônio Madeiros visitou uma aldeia Parakanã a 38 quilômetros da Transamazônica (atual Aldeia Paranatinga). Em seu relato consta que havia um "quadro de promiscuidade" entre os índios e pessoas de fora da aldeia, muito provavelmente trabalhadores da Construtora Mendes Junior, contratada para o serviço de terraplanagem na região. No relato, o médico brasileiro afirma ter diagnosticado 35 índias e dois agentes da Funai com doenças sexualmente transmissíveis.

Medeiros também relata que oito crianças da aldeia nasceram cegas e pelo menos outras seis haviam morrido recentemente de disenteria. No ano seguinte, os Parakanã ainda foram acometidos de uma epidemia de gripe. Na ocasião, o Governo do Pará enviou equipe médica às pressas para a aldeia, mas por falta de remédios e suprimentos, diversos índios vieram a óbito¹⁵.

No ano de 1972, Antônio Cotrim Soares, conhecido e dedicado agente indigenista, abandonou a Funai, motivado por falta de apoio da Funai em relação a atração e pacificação de índios. Cotrim afirmou em entrevista à revista *Veja*, em maio daquele ano que a infecção de Parakanã com doenças venéreas não foi um incidente isolado, mas parte de um quadro brutal que tem ocorrido em quase todas as tribos de recentemente contatas ao longo das estradas transamazônica (SOARES apud REVISTA VEJA, 1972, p. 20-21). Na mesma entrevista, ele afirmara estar cansado “de ser um coveiro de índios... Não pretendo contribuir para o enriquecimento de grupos econômicos à custa da extinção de culturas primitivas” (SOARES apud REVISTA VEJA, 1972, p. 21).

Meses depois, uma equipe da *Aborigines Protection Society* (APS), com base em Londres, visitou a aldeia Parakanã [que havia sido ‘batizada’ de Espírito Santo, e publicou um relato estarrecedor:

¹⁵ Cf.: *The Politics of Genocide Against the Indians of Brazil*, documento apresentado ao XLI Congresso Internacional de Americanistas, Cidade do México (1974), transcrito in INDIGENA e American Friends of Brazil, *Supysáua: A Documentary Report on the Conditions of Indian Peoples in Brasil* (Berkeley, Califórnia, 1974, p. 36

A higiene era pavorosa, com excrementos perto das casas e um pobre cachorro perambulando com as costas cobertas por uma imensa ferida supurada, cheia de moscas e larvas. Problemas oculares como estrabismo e (aparentemente) catarata (sic) eram evidentes, assim como quistos e vários tumores, inclusive um grande tumor na cabeça de uma mulher. Resfriados eram comuns e o perigo de maior infecção, partindo da vizinha Transamazônica, era dolorosamente visível. (ABORIGINES PROTECTION SOCIETY, 1974, 90).

A equipe da APS ainda descreveu que alguns dos índios da aldeia já usavam até mesmo roupas, embora a maioria ainda andasse nua e sem ornamentos corporais. A APS descreveu a perda da herança cultural visivelmente mostrada por meio do desprovimento nas pessoas de artefatos nativos, ainda que se pudesse notar que uma pequena porção dos índios Parakanã ainda usavam objetos, o que pode ser entendido como demonstrativo da riqueza cultural material Parakanã (APS, 1973).

Depreendemos que os Parakanã, desde sua pacificação e deslocamento, perderam grande parte de seus bens culturais, principalmente seus instrumentos artesanais e achados minerais e da biodiversidade em troca de armas e munições, resultando em um processo de miserabilização ao ponto deles passarem a viver de esmolas dos trabalhadores da estrada ao longo da Transamazônica. Como se não bastasse a grande tragédia Parakanã, Moraes revela que:

A mudança do percurso da rodovia Transamazônica para acompanhar a margem ocidental do reservatório cortou a Área Indígena Parakanã, que foi truncada para ocupar apenas um lado da rodovia. A terra entre a rodovia e o reservatório foi usada para uma área de reassentamento (Gleba Parakanã), assim negando aos indígenas, acesso ao reservatório. (MORAES, 2018, p. 7).

Além da questão Transamazônica, construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí iniciada no ano de 1974 impactou severamente a vida das várias etnias indígenas que habitavam as adjacências da construção. A usina atingiu com a inundação do lago um vasto território faunístico e florístico da região. Segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo, Tucuruí inundou boa parte das áreas indígenas, entre elas a Parakanã, a Pucuruí e a Montanha. Na implantação das linhas de transmissão, quatro áreas indígenas foram utilizadas, a saber, Mãe Maria, Trocará, Krikati e Cana Brava. Dessas áreas que foram atingidas pela barragem de

Tucuruí aproximadamente 35% pertencia aos índios Parakanã (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO/SP, 1991, pp. 64-74; MORAES, 2018).

Entre 1971 e 1977, esse povo, foi deslocado cinco vezes pela Funai. No ano de 1978, um programa de assistência chamado "Projeto Parakanã" foi apresentado pela Funai e as Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A-ELETRONORTE com a finalidade de efetuar a transferência do povo Parakanã para fora da área de inundação. O projeto não foi levado adiante e uma parcela significativa dos Parakanã acabou por fazer o deslocamento por iniciativa própria em 1981, sem qualquer assistência governamental ou da empresa encarregada do processo de construção da usina e inundação de área indígena.

No ano de 1982, o Governo Federal, por meio da Funai, fez o deslocamento dos grupos restantes de indígenas Parakanã de helicóptero até a aldeia nova (Maruewara), construída pela ELETRONORTE. Após a mudança, eles foram acometidos de doenças como a malária, resultando no aumento da mortalidade dessa nova aldeia ao sul da T.I Parakanã (Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1991, p. 75). Certamente, o desconhecimento etnobotânico dos Parakanã da área provocaram essas dificuldades de adaptação e o surgimento descontrolado das doenças.

Em 1987, a ELETRONORTE e a Funai reiniciaram o "Programa Parakanã". Desta vez a proposta era de construir uma estrada Vicinal de 12 km para dar acesso a uma das aldeias (Paranatinga) a partir da rodovia Transamazônica, além da entrega de uma camionete e construção de armazém em cada uma das duas aldeias deslocadas por conta da inundação de barragem da Hidrelétrica de Tucuruí. Além dessas ações, o programa também assumiu anos depois serviços de saúde, educação primária, extensão agrícola, e ajuda na fiscalização das fronteiras da Terra Indígena (Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1991; MORAES, 2018).

Os deslocamentos indígenas compulsórios, frutos de uma política malograda de integração das sociedades originárias à sociedade envolvente não indígena e a expansão do mercado de exploração ambiental, causaram danos socioambientais e humanos vultosos e irreparáveis. Shelton Davis atesta de maneira preocupante que a questão que se coloca em xeque é do custo humano, social e cultural elevado para a construção de estradas e usinas na região amazônica. Segundo ele, o governo brasileiro poderia de antemão ter

intervindo para proteger áreas ocupadas por índios contra invasões externas, além de planejar as estradas e projetos de desenvolvimento de modo a manter intacta a integridade territorial das tribos indígenas (Davis, 1978), ou seja,

Na medida em que os grupos indígenas estejam garantidos pela posse inviolável de seus territórios tradicionais, e a eventual transformação de seu modo de vida proceda de maneira gradual e harmoniosa, os índios deixarão de ser as habituais e necessárias vítimas do progresso e se tornarão seus beneficiários e colaboradores. (The Krêen-Akaróre situation of the indian in South America. Genebra, 1972. In: Davis, 1978, p.104 *apud* Braga, 2003, p. 2)¹⁶.

Atualmente, os Povos Indígenas Awaeté Parakanã vivem em uma área de 351.697,41 ha, legalmente demarcada, homologada e registrada no serviço de Patrimônio da União, conforme Decreto 248/91 de 29.10.91, a Terra Indígena Parakanã (Fig. 6), está situada em dois municípios no sudeste do estado do Pará: Novo Repartimento, Itupiranga e Marabá (Fig. 2).

Figura 6: Entrada leste da T.I. Parakanã. A descrição da placa: “TERRA INDÍGENA PARAKANÃ - DECRETO 248 DE 29.10.91 – PROGRAMA PARAKANÃ PROPKN – CONVÊNIO ELETRONORTE-FUNAI – RECURSOS NATURAIS DE USO EXCLUSIVO DOS PARAKANÃS – LEI 6001/73 E CONSTITUIÇÃO FEDERAL”.



Fonte: Arquivo Itamar Paulino, 2017.

Desde a demarcação definitiva e a recomposição dos grupos familiares Parakanã nas duas aldeias dentro da T.I. Parakanã é possível verificar que a

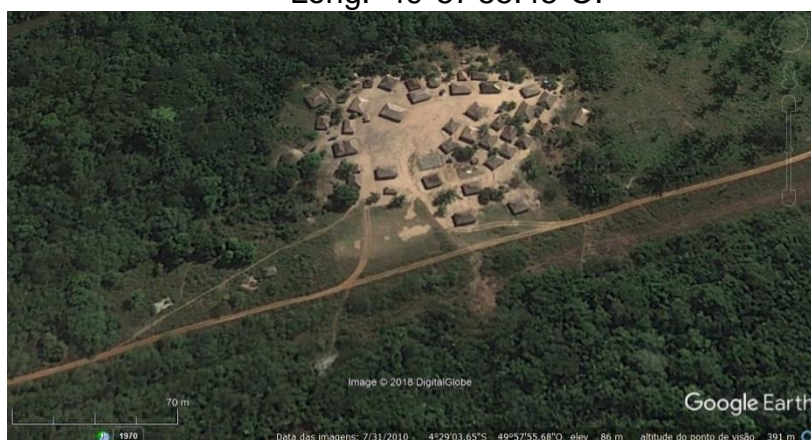
¹⁶ Cf: documento divulgado por 80 etnólogos, antropólogos, historiadores e sociólogos brasileiros no dia 14 de julho de 1971, intitulado: "The Indians and the Occupation of the Amazon". In: W. Dostal (org.), The Situation of the Indian in South America (Genebra, 1972), p. 340.

taxa de crescimento populacional está acelerado nas últimas décadas, sendo enfatizada na pesquisa de Emídio-Silva (2017):

A taxa de crescimento atual, podemos ver como o crescimento populacional irá se comportar. Em 2027, serão mais de 2000 *Awaete* convivendo na mesma terra indígena. Saber desses fatos com antecedência pode ajudar nas atividades que devem ser implementadas em todas as áreas na terra indígena, especialmente com relação à Educação e à Saúde indígena. (EMÍDIO-SILVA 2017. p. 75).

Atualmente a população constitui-se de 1354 indígenas de acordo com registros do Programa Parakanã, constituído 1987 por meio da ação entre a Funai e a ELETRONORTE, sendo este totalmente financiado pela ELETRONORTE com objetivos de promover a regularização fundiária, a saúde dos povos Parakanã, estimular a capacidade produtiva, proteger os limites territoriais e ampliar o entendimento dos índios a respeito da sociedade não indígena, capacitando-os para o convívio dentro e fora da aldeia através de uma “escola adaptada”. Nesse espaço territorial, a população Awaeté Parakanã está distribuída em 18 aldeias, sendo 04 estabelecidas no Município de Itupiranga, com a mesma quantidade de escolas na administração da SEMED de Itupiranga e 14 no município de Novo Repartimento, com também 14 escolas administradas pela SEMED de Novo Repartimento.

Figura 7: Panorâmica da Aldeia Paranatinga, na Terra Indígena Parakanã, distante 35 km da sede do município de Novo Repartimento e 105 km da sede do município de Marabá, no sudeste paraense, georreferência Lat: 4°29'2.01"S e Long: 49°57'55.45"O.

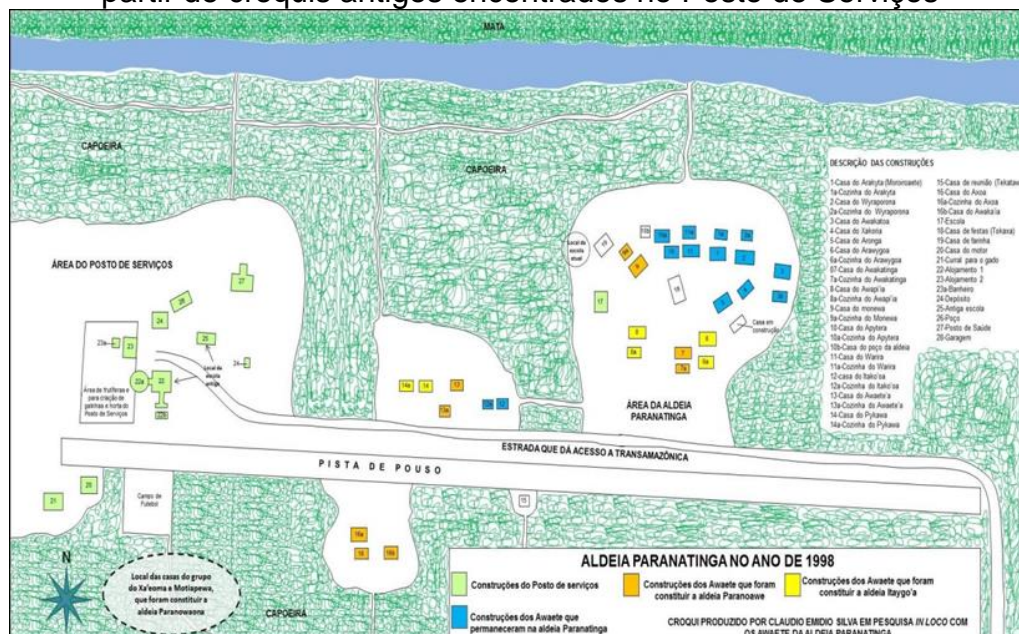


Fonte: Google Earth, 2020.

Podemos, pois, comparar a imagem de satélite registrada pelo Google Earth e o Croqui da mesma aldeia feita construída com os Awaeté, em 2014, a

partir de croquis antigos encontrados no Posto de Serviços (SILVA, 2014), para notarmos a ampliação das estruturas da Aldeia.

Figura 8: Croqui da aldeia Paranatinga construída com os Awaeté, em 2014, a partir de croquis antigos encontrados no Posto de Serviços



Fonte: Claudio E. Silva (2014)

Com os acontecimentos históricos já mencionados, nos dias de hoje ainda é perceptível uma divisão política e social estabelecida entre as comunidades. Nas 18 aldeias, constituiu-se uma divisão bastante acentuada no que diz respeito às organizações políticas, relações com a sociedade não indígena e diferenças em alguns aspectos linguísticos. A comunidade *Awaeté Parakanã* muito recentemente passou de uma comunidade monolíngue à comunidade bilíngue. Segundo Emídio-Silva (2017) 30% sua população é falante tanto do *Awaeté Xe'enga* quanto da língua portuguesa, o que permite aos Parakanã o estabelecimento de diálogo com a população não indígena, principalmente na sede do município de Novo Repartimento, para onde costumam se dirigir para resolver suas questões mais urgentes, como atendimento a fatores de saúde de alta complexidade, problemas de ordem econômica e relações comerciais, entre outras.

4.1 A Organização Coletiva e a Recomposição da Vida na Terra Indígena Parakanã

Entre os anos setenta e oitenta, com a implantação da Hidrelétrica de Tucuruí, na região do médio rio Tocantins, e a inundação de vasta área de floresta em que os Awaeté Parakanã habitavam, o Estado brasileiro acomodou a população indígena em uma área na bacia do rio Tocantins nos municípios de Novo Repartimento, Jacundá e Itupiranga, à época denominada de reserva indígena, alterada e homologada para Território Indígena Parakanã em 2014 pela Funai, com mil habitantes Parakanã.

Em termos gerais os Parakanã podem ser descritos como habitantes de florestas de terra firme, de onde retiram o sustento. Historicamente, habitavam grande extensão de terra localizada entre o médio rio Tocantins e o médio rio Xingu, no sudeste do estado do Pará. Nas décadas de 70 e 80 do século passado foram contatados pelas Frentes de Atração da Funai (Magalhães, 1985), pacificados e levados a ajustes à dinâmica não indígena. Nos anos setenta, a tribo foi reduzida a 82 indivíduos, resistentes ao assédio do Estado e de grupos empresariais de construção da Rodovia Transamazônica, de minério, do ramo madeireiro e do agronegócio interessados em tomar suas terras. A implantação da Terra Indígena Parakanã foi então vista como tábua de salvação dessa comunidade tribal, embora em vários aspectos, o estrago histórico, cultural, identitário, memorial e territorial já tenha sido consolidado.

Figura 9: Comunidade Oriental, tradicional apresentação



Fonte: Arquivo SEMED - Novo Repartimento (2019)

Fausto comenta que:

A recuperação da população de 300 nos anos 90 foi assistida após o convênio da FUNAI com a Cia Vale do Rio Doce e depois com a Eletronorte e suas terras estavam demarcadas e livre de qualquer intrusão. Os Orientais continuavam a encarar os brancos com desconfiança. Atribuíram as doenças à feitiçaria dos mesmos, e os remédios passaram a ser vistos como paliativos pelas doenças que os brancos continuam a enviar (FAUSTO, 2004).

Dessa forma os Awaeté Parakanã deram início a uma nova maneira de se viver para suprir suas necessidades e demandas, e esse processo adaptativo tem perpetuado seus esforços na preservação de sua cultura, língua, dança e arte, ainda que ocorrências de perdas culturais estejam em andamento, dado o contato dessa etnia com o ambiente urbano não indígena, principalmente no município de Novo Repartimento. Um dos pontos que se pode destacar nesta conquista é a organização coletiva de parte dos Parakanã e cidadãos brasileiros e de outros países que reuniram esforços na luta resistente pela implantação do território Parakanã, preservado e com recursos à manutenção de suas vidas, na forma original costumeira a que viviam, décadas ou séculos antes.

4.2 Memórias Resistentes e Existentes dos Parakanã e a Nova Busca Identitária após Recomposição Territorial Parakanã

Considera-se que a trajetória histórica dos Parakanã segue a um longo período de desafios, fortalecimentos e enfrentamentos, buscando manterem-se vivos. Gosso (2004) afirma que:

É provável que os Parakanã sejam remanescentes de alguma tribo tupi que habitava há muito tempo a região norte do Brasil, mais especificamente o Estado do Pará, em uma área delimitada ao norte pelo rio Pará, ao sul pelo Itacaiúnas, a leste pelo Tocantins e a oeste pelo Pacajá. No início da colonização, a região norte do país foi deixada em segundo plano por Portugal, o que facilitou a entrada de franceses traficantes de índios. Posteriormente, por volta de 1615, os portugueses assumiram o controle do Maranhão, iniciaram a sua fase de exploração e colonização e, em 1616, Francisco Caldeira Castelo Branco fundou a cidade de Belém, que, juntamente com São Luís, serviria de base para despovoar partes significativas da Amazônia. Seguiu-se um período de grandes conflitos entre portugueses e índios. Com o aparecimento de uma epidemia de varíola em São Luís, em 1621, houve uma baixa na população de sobreviventes dos combates anteriores, das populações das cidades e de proximidades. Assim, houve uma diminuição da mão-de-obra nativa e isso aumentou ainda mais o número de expedições ao interior em busca de índios para serem escravizados, provocando maior mortalidade indígena por armas e epidemias. As guerras e invasões

com grandes perdas na população indígena devem ter provocado uma reorganização territorial que afetou também os povos do interior (GOSSO 2004, p.80, *apud* FAUSTO, 2001).

É notório que os conflitos externos que surgiram com o decorrer do tempo alteraram as condições de vida dos Awaeté Parakanã e dificultaram sua capacidade de se instalar em seus novos territórios. Além dos conflitos externos, surgiram também conflitos internos, causando assim a cisão entre o grupo. Ainda assim foi fundamental que, mesmo distantes e em certo grau conflitados internamente, os Parakanã procuraram se reorganizar com estratégias distintas de subsistência e política. As doenças também se fizeram presentes como fator contributivo no quase desaparecimento da tribo. Além disso, novos eventos foram surgindo no decorrer do tempo destruindo todo o tipo de estrutura de sobrevivência desta população originária, até as mais básicas. Nesse contexto turbulento, surgiram novas necessidades entre os anos de 1970 e 2016, em que os Parakanã precisaram se reestruturar no enfrentamento a novas condições impostas sobre seu território originário. Assim sua percepção territorial teve que ser remodelada e novas formas de vivenciar o território foram constituídas com base nas novas percepções do espaço. Sua história é feita de um período de diáspora interna até alcançar o novo território e nele poder fazer novas raízes, resgatando as memórias ancestrais e reconstituindo na nova terra uma condição existencial profundamente vinculada ao ambiente em que vivem.

Tanto os Parakanã Ocidentais como os Orientais mantiveram diversos contatos com a sociedade envolvente, às vezes quando a necessidade e o interesse da tribo lhes exigiam, às vezes para demonstrar insatisfação e revolta contra a sociedade envolvente, até o momento em que se viram cercados por fazendas e grupos indígenas já contatados, principalmente com o esforço da Funai em pacificá-los e, ao mesmo tempo, oferecer ao Estado as condições requeridas para a implantação das políticas de desenvolvimento da região, por meio do povoamento, da miscigenação e da exploração ambiental. Carlos Fausto reforça que a concepção espacial dos Parakanã possuía duas perspectivas completamente distintas:

Os Blocos diferenciavam-se, assim não apenas nas estratégias de subsistência, mas também nos mecanismos sociológicos de produção e reprodução do grupo: de um lado, poligamia generalizada; de outro,

isolamento, centralização, morfologia social dualista, poligamia restrita. Enquanto que os ocidentais ampliavam sua zona de atuação, desferindo seguidos ataques contra novos inimigos, raptando várias mulheres e tomando bens, os orientais isolavam-se e defendiam-se das intrusões em seu território. Mas estas, tirando-se os ataques de seus ex-parentes, eram pouco significativas: um ou outro castanheiro e, na década de 1920, dois índios tapi'pya, remanescentes, segundo dizem, do grupo de Moakara. (FAUSTO, 2001, p.62).

O processo de resistir contra a invasão não indígena e manter o mais intacta possível sua cultura, exigiu dos Awaeté Parakanã esforços desde os primeiros contatos com a sociedade não indígena, sendo visto como estratégia o distanciamento, a fuga, e na impossibilidade dessas ações, o enfrentamento e o confronto para garantir a própria sobrevivência ao longo dos séculos de incursão, domesticação, escravidão, exploração e epidemias pelas quais eles passaram na região amazônica.

Os Awaeté têm mantido sua cultura por meio da manifestação de suas práticas e ensinamentos dos rituais que mantêm a ancestralidade sempre presente, principalmente nas situações vitais à sobrevivência da tribo, além de transmitir aos descendentes suas músicas e suas danças apropriadas às mais diversas situações, das festivas às fúnebres. As narrativas míticas contadas pelos mais velhos que remetem à origem dos seres vivos, dos elementos da natureza e à origem do próprio indivíduo *Awaeté Parakanã* são aspectos de valor sacramental na cultura Parakanã, porque estabelecem o vínculo com o sagrado. A oralidade [voz de fala, voz de canto] e a articulação gestual [danças e expressões], alicerçadas em um ritual fundado na fé; e constituído pela experiência cultural ensinada constantemente entre gerações, são os instrumentais mais importantes que os Parakanã utilizam para afirmar seu lugar memorial, ou seja, o lugar sagrado no mundo é o próprio espaço de sobrevivência da comunidade, ambiente de onde se retira o alimento faunístico e florístico, as plantas e os óleos para o trato da saúde, e a água como elemento que transita em todas as forças da natureza. Diferentemente dos rituais de religiões com valores sistemáticos e dogmáticos, os rituais Parakanã podem ser apresentados no que Mircea Eliade descreve como sacralização do mundo. Para Eliade (1992, p. 13),

Não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são

adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque 'revelam' algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado.

O que se deve apontar, considerando a tese de Eliade, é que no ato sagrado [canto, dança, contação de história, ritos de vários motivos] ao se escolher um objeto natural que será sacramentalizado, ou como define Leonardo Boff, transformado em afeto, este ato dá um novo significado ao instrumento, o ressignifica e o eleva à condição de símbolo. Essa validação sacramental dos elementos mais simples do cotidiano das pessoas, feita pelas próprias pessoas são experiências fundamentais e fundantes da vida. Boff defende que “toda vez que uma realidade do mundo, sem deixar o mundo, evoca outra realidade diferente dela, ela assume uma função sacramental” (BOFF, 1975, p. 23).

A considerar o proposto por Boff e Eliade, se pode inferir que a perda do território, e os Parakanã passaram por diversos contextos de perda de território, não é simplesmente um desalojamento temporário passível de se refazer no momento seguinte. A perda do território significa para os Parakanã a destruição de suas memórias ancestrais, de suas origens míticas, de sua harmonia transcendental com a natureza, já que a relação Parakanã com a terra ocorre por meio da sacramentalização do espaço onde vive e dos objetos que são utilizados neste espaço para garantir a posteridade de sua coletividade. Isto implica afirmar na relação Parakanã com seu território há um sentido mais profundo e existencial nas coisas, ainda que as coisas do mundo não passem de objetos de seu cotidiano. Sem esse pensar sacramental e simbólico, a vida coletiva enraizada no espaço territorial perde sua estrutura transcendental e o lado sagrado é suprimido ou mesmo engolido pelo profano, sem raízes fixas e de consequências trágicas, porque direciona vida da tribo para o silenciamento vazio. Boff confirma que:

Por que conto tudo isso? Para resgatar a dimensão simbólica que mais e mais está sumindo. Perdendo a visão simbólica, fecham-se janelas da alma e desaparece a magia das coisas. Reparando bem, os símbolos, os cristãos chamam-nos de sacramentos, nascem da vida cotidiana, do jogo que se estabelece entre ser o humano e o mundo. Diante das coisas, primeiro sentimos estranhamento, depois as domesticamos e por fim nos habituamos a elas. Nesse jogo, as coisas e nós mudamos, porque nosso olhar mudou. [...] Tudo pode tornar-se símbolo. Depende de nosso olhar. Se forem inseridas em nossas experiências e se as cativarmos, as coisas viram símbolos que falam. Jamais serão esquecidas. Essa atitude hoje é urgente se quisermos

preservar as árvores, os animais, as paisagens, e assim salvar a Terra. Importa não só usar as coisas, mas senti-las e amá-las. Então elas ficam únicas. E iremos cuidar delas. São sacramentais. [...] Se cativarmos as coisas à nossa volta, nosso mundo se povoará de símbolos e nós, de encantamento (BOFF, 2003, 01).

Isto visto, considerando as condições do ser e do viver Parakanã, as histórias míticas Parakanã podem ser apresentadas com a função de compor a narrativa de preservação da vida que chega ao espaço coletivo da tribo em forma de alimento, e como expressão ritualística para dar coragem ao enfrentamento dos perigos da floresta ou até mesmo da morte por animais selvagens, ou por encontros com o Owera. Este é representado pelo gambá. (ALMEIDA-SILVA 2014, p.31).

Esse processo de recomposição das memórias resistentes e existentes dos Parakanã e a nova busca identitária após sua recomposição territorial têm sido passados e repassados de geração para geração. Há na estrutura Parakanã uma forte necessidade de sua recomposição coletiva, a partir das vivências das crianças. Elas usam de suas habilidades e de sua liberdade para fazer muitas brincadeiras até mesmo perigosas e longe dos olhares dos adultos, como: subir em árvores, pular e nadar nos rios. As próprias crianças controlam os riscos conforme suas habilidades. Entretanto, é com os adultos, nos rituais cotidianos e em dias festivos e de funeral que as crianças desenvolvem o senso de coletividade (figura 10), as habilidades para liderança e as condições que as permitirão manter suas vidas e de suas famílias quando chegarem à fase adulta.

Figura 10: Crianças Parakanã dançando em Festa Tradicional



Fonte: Arquivo SEMED - Novo Repartimento (2019).

A educação das crianças Awaeté Parakanã, seja no ambiente familiar e comunitário, seja no espaço escolar é desenvolvida por meio de uma pedagogia própria, e isso tem sido uma bandeira de luta e resistência desses povos indígenas, no sentido de manter viva a sua cultura e a história de seu povo (figuras 11 e 12).

Figuras 11 e 12: Crianças Parakanã da Aldeia Paranatinga



Fonte: Arquivo SEMED - Novo Repartimento (2019)

Todavia, em muitas etnias, a escola surge com significativas mudanças e, em alguns casos, funcionam como ameaças em todo esse contexto de saberes tradicionais que as comunidades indígenas carregam na sua história; saberes constituídos há mais de séculos, com os quais a vida ganha sentido e significado, sem os quais a vida se esvazia e perde seu sentido existencial. Os Awaeté Parakanã possuem quatorze escolas atendidas pelo Município de Novo Repartimento- PA (Cf: figura 13).

Figura 13: Escola Parakanã *Koymyra*



Fonte: Arquivo SEMED - Novo Repartimento (2019).

4.3. O Cotidiano Parakanã: das conversas às construções

Seguiu-se ao período de grandes conflitos entre portugueses e índios, por conta dos colonizadores acometerem incursões nas matas para apreender e escravizar índios, no século XVII, o aparecimento de uma epidemia de varíola em São Luís. Em 1621, houve uma baixa na população sobrevivente dos combates anteriores, das populações das cidades e arredores. Assim, houve diminuição da mão-de-obra nativa e isso aumentou ainda mais o número de expedições ao interior da mata em busca de índios para serem escravizados, provocando maior mortalidade indígena por armas e epidemias. Guerras, invasões e perdas na população indígena provocaram reorganização territorial que afetou definitivamente a vida dos povos da floresta (FAUSTO, 2001).

Não há registros de que essa situação tenha afetado os Parakanã naquela época, embora o Pará fizesse composição geopolítica com o Maranhão na constituição da Província do Grão Pará e Maranhão. O grande problema para os Parakanã ocorre de fato no século XX. Mello (1982) afirma que os Parakanã enfrentaram profunda alteração do seu cotidiano, principalmente com a introdução do modo de produção individual, que passou a coexistir com as questões coletivas no século passado. A Funai se fazia presente através dos postos de atração, visando acompanhar a vida dos indígenas e orientando na reconstrução de suas roças, nas questões de saúde e na relação com os demais atores sociais que tinham contato. Embora nossas pesquisas atestem também para erros ou até mesmo propósitos de ação que provocaram danos irreparáveis na vida dos Parakanã. Apesar disso, os Parakanã insistiram em Resistir e Existir, conseguindo manter e retomar boa parte as suas atividades tradicionais, como danças, músicas, festas, pintura corporal, arte e viver e recontar os seus mitos principalmente devido à conquista de habitar em uma terra só deles, efetivamente homologada e demarcada e à manutenção da língua materna.

Em cada aldeia há sempre um adulto mais velho que pode ser considerado, em nossos termos um guardião da memória, o *Moroyroa* – velho respeitado, mantenedor da cultura, o ancião provedor dos saberes diversos de que a tribo necessita. Nas aldeias quase todas as noites a maioria dos homens se reúne para conversar, sendo que no grupo ocidental as mulheres e crianças também participam, sempre com a presença desse guardião, e quando surge a

oportunidade ou a necessidade. No lado oriental, há ainda limitação à participação de mulheres e crianças nos eventos envolvendo homens, exceção se faz com relação à arte e ao ritual de pinturas, como veremos adiante.

O espaço de convívio Parakanã é a *tawa*, vocábulo Tupi que significa espaço permanente de convívio. No caso Parakanã, a *tawa* é constituída de uma construção para uso coletivo coberta com o olho da palha de babaçu, roçado em geral de mandioca, e espaço descampado distante da habitação para reuniões masculinas. As *tawa* [também chamadas de *taba*] eram o que podemos denominar de síntese das três dimensões fundamentais da vida coletiva Parakanã: a casa, a roça e o espaço público para os rituais e o convívio que pode ser chamada de praça. Essa configuração de organização foi comum aos dois grupos Parakanã durante parte do século XX. Com a separação cada grupo desenvolveu particularidades em seu espaço (Fausto, 2001). Além disso, o processo de concepção, organização e construção das *tawa* na T.I. Parakanã levou em conta as proximidades de pequenos rios, que estes eram essenciais à existência Parakanã, pois eles eram usados como vias de navegação, na higienização pessoal, nos preparos de alimentos, na lavagem de louças e roupas, entre outras formas de uso diário. Algumas dessas Aldeias ainda hoje estão situadas às margens dos rios. É certo, porém, considerar que os Parakanã ocidentais logo abandonaram esse modelo de organização, enquanto os orientações ainda procurassem manter suas raízes arquitetônicas.

Segundo Magalhães (1982), os Parakanã costumavam reunir todo o grupo sob o abrigo de uma única casa comunal, conhecida como *aga-eté* ('casa de verdade'), coberta com palha até o chão e, por vezes, emparedada com ripas de paxiúba como medida defensiva, principalmente contra animais. Ainda segundo Magalhães, os Ocidentais costumavam chamar a *tawa* de *tawokoa* ('aldeia longa'). Entretanto, com a 'pacificação' feita pela Funai em 1971, esse tipo de habitação coletiva para abrigar a todos foi abandonada. Dentro da *tawa* Parakanã também são construídas as *anga* (casa), com formato retangular, sem janelas, feitas de madeira ou palha. Em geral, a única porta da casa é voltada para a parte central da aldeia. Em uma *anga* habitam, além dos membros das famílias, animais de criação e estimação. Magalhães descreve que,

Na construção de uma casa, a escolha do local, o recolhimento das matérias-primas e a própria edificação são tarefas exclusivas do

homem, o líder do grupo doméstico, cabendo à(s) sua(s) mulher(es) abrir e entregar a ele a palha de palmeira de babaçu com a qual será coberta a moradia. Filhos e outros parentes que residem na mesma moradia também participam, principalmente se casados (MAGALHÃES, 1982, p. 82).

Assim, o processo de construção das casas é tarefa masculina, enquanto as mulheres são responsáveis por quebrar ou dobrar a palha para cobrir a *anga*. Não há banheiros, o banho é tomado no rio e as demais necessidades feitas nos arredores da aldeia, no mato. Todos os índios dormem em redes, em sua maioria comprada em cidades próximas. Embora os Parakanã saibam confeccionar redes de fibra vegetal com malha aberta, decidiram fazer uso das manufaturadas, mais confortáveis por serem de algodão com malha fechada (Fausto, 2001). As mulheres também têm responsabilidade com o serviço doméstico, como o cuidado com as crianças, o ofício do preparo da comida, a produção da farinha e a artesanaria, e a realização dos diversos trabalhos manuais (GOSSO, 2004), conforme as figuras 14, 15, 16, 17.

Figuras 14, 15, 16, 17: Atividades desenvolvidas por mulheres nas aldeias Parakanã



Fonte: Acervo do Programa Parakanã.

Além das atividades domésticas, as mulheres Parakanã têm papel primordial na ornamentação corporal e produção de material artesanal. Esta última tomou corpo com base numa economia criativa e sustentada através de incentivos do Programa Parakanã (PROPKN). O tópico seguinte será dedicado às pinturas corporais Parakanã.

4.4 As mulheres como protagonistas da pintura corporal

Os Awaeté Parakanã buscam manter em seu cotidiano diversas tradições, costumes e rituais, na tentativa de preservar sua cultura. Dessa forma, as mulheres possuem um papel importante de expressão artística na pintura corporal, que serve como forma de expressão de valores, sentimentos, registro de história, relações com a natureza e com o sobrenatural. Sendo originalmente desenvolvida por mulheres na comunidade indígena, a pintura corporal é feita com tinturas naturais extraídas de plantas, como o urucum, que tem formato avermelhado e pigmentação vermelha, e o jenipapo, de cor negro-esverdeada. Sendo uma das formas de expressão em seus corpos, que estes adotaram.

O corpo e a pessoa não são concebidos como entidades biológicas que crescem e adquirem suas características automaticamente, por determinação biológica e genética, mas como verdadeiros artefatos, moldados e esculpidos ao modo e no estilo da comunidade (LAGROU, 2009, p.70)

As pinturas corporais são expressões de marcas identitária de diversas etnias indígenas que carregam nos corpos e nos rostos suas memórias, histórias, mitos e vivências, e sua realização ocorre com o uso de tintas naturais. Os artefatos em geral e os grafismos em particular materializam redes complexas de interação, condensando laços, ações, emoções, significados e sentidos (LAGROU, 2005). Em específico, os traçados das pinturas corporais dos Parakanã são desenhos de retas curtas e às vezes transcursadas, com representação de figuras zoomorfas da floresta em que vivem, como jabutis (*oekwaxywanga*), onças (*pemopinimpinim*) e jacaré (*kwaratoxywanga*), e de abstratismo com homenagens ritualísticas à vida e a seus mitos, ou

simplesmente grafismos riscados retos simples ou até mesmo em ziguezague, sendo este mais utilizado por adultos nas pinturas corporais (figuras 18, 19, 20).

Figura 18 e 19: Pintura corporal Parakanã. Fonte: Arquivo SEMED - Novo Repartimento (2019). **Figura 20:** Pintura Parakanã: *apara festa*



Fonte: Acervo do Programa Parakanã - PROPKN.

A estética das pinturas Parakanã é instrumento sensível de empoderamento de unidade da comunidade, pois desde os primeiros dias de vida, eles são movidos por sentidos coletivos e sensações do tato, que transcendem ao racional instrumental, sobre as coisas que os rodeiam. Assim, a beleza artística das pinturas Parakanã vem da completude de traçados gráficos na condição de objetos de beleza que provocam a sensibilidade do sujeito coletivo, e resulta daí conhecimentos subjetivos a cada indivíduo Parakanã.

No ambiente Awaeté Parakanã, muito se utiliza o fruto jenipapo (figura 21), por ser bem apreciada pelos índios para o fabrico do líquido colorido para suas pinturas. Em termos práticos, ele é colhido ainda verde pelos homens e levado às mulheres para ser ralado e espremido por elas para que dele seja retirado o líquido do fruto, que é misturado ao pó do carvão para dar pigmentação escura. Em seguida, coloca-se numa cuia e com a ponta de gravetos é feita a pintura corporal, que permanece no corpo por um período de até 15 dias. Outro produto natural também usado nas pinturas é o urucum (figura 22). Segundo Gosso (2004), as mulheres praticam pintura corporal misturando também o urucum dentro do próprio fruto ou colocam as sementes dentro de algum objeto para misturá-las, com a ajuda de gravetos finos e achatados de

aproximadamente dez centímetros, pressionam o graveto nos grãos até adquirir a cor avermelhada, que passam pelo corpo, braços, pernas, costas e rosto.

Figuras 20 e 21: Jenipapo e Urucum, respectivamente, as plantas utilizadas pelos Parakanã para fazer as tinturas para uso no corpo



Fonte: primeira: Erica Franco, Plantas e Raízes, 2020; segunda, Tony Mendes Terra da Gente, Globo (2015).

A pintura Parakanã é considerada atividade cuja realização ocorre de maneira ritualística de interação e socialização entre homens, mulheres e crianças, disseminando conhecimento e técnicas de geração a geração, principalmente por meio do aprendizado do ofício artesanal pelas meninas da tribo. O ato de pintar, entretanto, é exclusivo papel das mulheres, pois somente elas podem realizá-lo na superfície complexa da pele sobre o corpo masculino, forçando o desenho a ser adaptado em seus ângulos em curvas, acompanhando o relevo do corpo pintado.

Os Parakanã se pintam por motivos como proteção da comunidade, cerimônias de casamento, luto ou cura de doenças como forma ritualística. Na preparação, as mulheres pintam nos dançarinos grafismos abstratos relacionados à vida e a seus mitos. Diferentemente de outros grupos indígenas, os Parakanã adotam pinturas apenas nos corpos, não sendo notadas pinturas em objetos utilitários, nem em casas. Assim, o ritual da pintura corporal torna-se extremamente importante na comunidade, principalmente porque estabelece relações de significado transcendental, já que no caso das crianças, por exemplo, fazer a pintura de jenipapo em todo o seu corpo tem o significado sagrado de cobrir seu corpo para gerar proteção (figuras 23 a 28).

Figura 22: Índia Parakanã, realizando pintura corporal em criança, dentro da escola Indígena.
 Fonte: Arquivo SEMED - Novo Repartimento (2019).



Fonte: Acervo do Programa Parakanã - PROPKN

Figuras 23 e 24: Pintura Corporal de Criança Parakanã.



Fonte: Lux Vidal (1985)

Figuras 25, 26 e 27: Momentos diferentes do preparo para festas ou pinturas nos corpos das crianças para proteção delas



Fonte: Acervo do Programa Parakanã - PROPKN

De acordo com Turner (1974), o ritual indígena pode ser compreendido como o modo pelo qual certos complexos de ações performáticas e meios de comunicação sensorial, visual e sonoro, com grande variabilidade, fazem emergirem significados que permitem o exercício da reflexão sobre a experiência do indivíduo num espaço em que o coletivo é fundamental (TURNER, 1974).

Neste sentido, a dimensão estética do ritual se encontra, desse ponto de vista, no entendimento de que sua relação com um sistema social ou configuração cultural não é meramente um refletir ou um expressar, unidirecionalmente, mas um processo fruto da percepção coletiva do bem-estar social movido pela sensibilidade que dá sentido e significado ao objeto artístico.

Entendidos como manifestações artísticas, esses rituais constituem experiências estéticas através das quais essas sociedades realizam a formação dos indivíduos, a transmissão de saberes, do conhecimento e da possibilidade de se vivenciar a existência em diferentes percepções e sensibilidades, criação e fruição estética.

Além das pinturas corporais, o povo Parakanã tem buscado alternativas para seu rico acerto de artesanaria. Para tanto, o Programa Parakanã tem ajudado em duas frentes, o aprendizado da letra mesclado com a pintura corporal transportada para objetos, já que não é costume deste povo fazer pinturas em objetos e utensílios. Além do aprendizado dos traços pictóricos mais representativos de sua cultura, outro investimento educacional está concentrado no artesanato de objetos cotidianos e da floresta. O aprendizado do grafismo em folhas de papel já ocorre há vários anos. Vejamos um registro de no formato painel das produções dos alunos Parakanã antes de 1995 (figura 29). Essas atividades de pintura foram desenvolvidas pelas *koxoa*, turma de mulheres que costumavam frequentar a escola e fazer atividade de reprodução de pintura corporal e pintura em utensílios de barro, anotando seus respectivos nomes e das pinturas que executavam, com letra bastante legível.

Também segue um painel de fotografias da Arte Parakanã em diversas peças e materiais. Atenta-se para o fato de que a queima de peças de barro para depois produzir a pintura de preto é arte recente (figura 30).

Figuras 28: produções dos alunos antes de 1995 – Atividades desenvolvidas pelas koxoa (turma de mulheres que atendiam a escola e reproduziam tanto a pintura corporal quanto os utensílios de barro, anotando os seus respectivos nomes e das pinturas que executavam com uma letra muito bem-feita)



Fonte: Escola da aldeia Paranatinga.

Figura 29: Pannel de Fotografias da Arte Parakanã em diversas peças e materiais (o fato de queimar as peças para pintar de preto é recente, conforme foi relatado por uns dos líderes e grande artesão de peças em madeiras)



Fonte: Claudio E. Silva (2017).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação estão incluídos estudos teóricos que estabeleceram fundamentos referenciados que nos permitiram aprofundar nossa compreensão sobre o tema proposto, e os resultados que poderíamos reter no texto não puderam ser incluídos por razões já explicitadas, que foram as medidas sanitárias e de biossegurança, que incluiu até o momento o distanciamento social no País, e o isolamento social com relação às comunidades indígenas, consequências da pandemia da Covid-19. Destarte, a dissertação seguiu os desafios que impõe um produto resultante de pesquisas de cunho bibliográfico com materiais documentais, fotográficos, quadros e figuras que ajudaram a enriquecer as análises e resultados que todo esse material nos proporcionou, sobre “Cultura, Identidade e Memória dos Índios Parakanã: os impactos no processo transitório de recomposição territorial”. A pesquisa de fato evidenciou resultados significativos sobre os hábitos culturais, identitários e memoriais, além do processo histórico de fugas e adaptações na recomposição territorial da comunidade pesquisada.

No início de nossa caminhada de estudos, a proposta da pesquisa e da escrita da dissertação exigiu uma questão científica que pudesse nortear o percurso, a saber: *o estágio cultural, identitário e memorial atual do povo Awaeté Parakanã, considerando os impactos desde a saída da região anterior até o presente território, se apresenta como consolidado na Terra Indígena Awaeté Parakanã?*

Em vista de responder a referida questão, apesar da situação de pandemia sobre o mundo e, em específico, sobre a região pesquisada, esta pesquisa exigiu da pesquisadora estudos e investigações apropriadas sobre as mudanças abruptas de locais e modos de vida dos Parakanã, resultados da investida e invasão de seu território por não índios desde o início do século XX, e que interferiram na maneira desse povo lidar com os processos de garantia de vida, alterando inclusive, parte de seus modelos tradicionais de cultura.

Dada a complexidade da abordagem proposta, a de analisarmos a cultura, a identidade e a memória dos Awaeté Parakanã, tecemos uma produção científica embasada em estudos e pesquisas anteriormente realizadas com a população, como fundamental para a escrita do processo histórico dessa

migração Parakanã, com todos seus desafios e fugas enfrentados ao longo de seus percursos até a atual Terra Indígena.

Os Awaeté Parakanã têm um histórico de fugas e conflitos, e de conseguir resistir e manterem-se vivos ao longo dos anos, na defesa de suas terras. Essa defesa, não poucas vezes, vinha acompanhada de respostas violentas às ações deliberadamente violentas de não índios, que invadiam seus territórios com propósitos de tomada das terras indígenas para fins de exploração e ocupação. Como resposta à resistência Parakanã, os não índios adotaram o assassinio como fórmula para deliberadamente 'limpar' a região de qualquer vestígio que justifique manter a terra nas mãos dos povos originários, ainda que a história e o respeito à ancestralidade, dadas pela força da Memória de um povo, seja favorável a esses povos.

Além das intervenções não indígenas nessa questão, conflitos internos e a cisão entre o grupo dos Awaeté Parakanã e as doenças externas que alcançaram esse grupo indígena também marcaram percurso territorial da coletividade Parakanã, causando perdas ente seus membros e fazendo com que estes encontrassem maneiras de readaptação por onde passavam. Nesse percurso, o desenvolvimento surgia e com ele as aberturas da BR 163 [Rodovia Santarém–Cuiabá]; da BR 230 [Rodovia Transamazônica] e a construção da Hidrelétrica de Tucuruí. Essas aberturas econômicas impactaram profundamente na colonização da região e sobre as terras indígenas (T.I). As duas últimas impactaram fortemente a vida dos Awaeté Parakanã, gerando sérias alterações em sua forma de vida, identidade e cultura, fragilizando ainda mais suas próprias memórias territoriais e de ancestralidade.

Dessa forma, conseguimos compreender que os Awaeté Parakanã, apesar de um histórico sofrido e de provocações brancas que visavam o seu extermínio, conseguiram se reestruturar em todas as áreas de suas vidas e hoje mantêm com esforços uma organização social interna, que constantemente defende seus direitos e busca cada vez mais fortalecer o Programa Parakanã de assentamento territorial, manutenção de costumes e cultura, e fortalecimento da atividade educativa e artesanal.

Apesar das dificuldades encontradas durante a pesquisa, os objetivos propostos foram alcançados e a questão norteadora pode então ser respondida, pois os dados coletados permitiram uma análise do estágio Cultural, identitário e

memorial do povo Awaeté Parakanã, sua trajetória desde os territórios originais nas adjacências da cidade de Portel até o presente local no encontro das cidades Novo Repartimento, Jacundá e Itupiranga, e que os Parakanã fizeram uso da resistência para garantir sua sobrevivência diante das constantes ameaças de não índios contra suas vidas, e dos grandes projetos nacionais para a região, que desrespeitaram os territórios dos povos originários, principalmente do povo Parakanã.

Sua insistência em manter viva sua cultura, identidade e memória se tornou fundamental para que o povo Parakanã sobrevivesse à tragédia do extermínio, a que foram submetidos diversos outros povos originários, vítimas da ganância colonizadora sobre as riquezas existentes em seus territórios, tanto no período colonial quanto no período republicano. Foram seus valores e crenças, costumes coletivos, práticas de transmissão de suas memórias, e o senso de identidade e de pertencimento grupal, compartilhados entre seus membros que o mantiveram resistente ao violento jogo de dominação não indígena. Elementos como história, religião, idioma, tradições e costumes sofreram sérios danos por causa desse processo de dominação, tendo que ser em vários sentidos reconfigurados, refeitos, readequados e, em certas situações, ressignificados integralmente, para que esse povo não perdesse seu senso coletivo e a cultura que os fizeram Awaeté.

Especificamente, investigamos a territorialidade como processo de construção cultural e identitário dos Parakanã, na recomposição do senso de pertença a um território organizado politicamente, e concluímos que os Awaeté Parakanã buscaram sua autodeterminação com posturas e elementos ritualísticos na tentativa de manter viva a composição de um coletivo identitário e memorial.

Ao logo de sua trajetória histórica, os costumes Parakanã sempre se demonstraram identificados com a dinâmica da fauna, da flora e do flúvio em seu território, condição fundamental a sua sobrevivência, já que as relações de conservação da natureza feita por eles mantinham em equilíbrio o ecossistema de seu território. Com o aparecimento de não índios em seu território, destruindo a mata, extraindo bens da natureza de forma predatória, e o assentamento local a partir de constantes invasões ao território indígena, levou os Parakanã a enfrentar e responder a esses ataques também atacando os invasores que

insistiam em invadir seu território. Há registros diversos ao longo do século XX de que por muito tempo os Parakanã atravessaram incursões pecuaristas, projeto de ligação ferroviária entre Tucuruí e Marabá, projetos de desenvolvimento da região por meio da construção de rodovias, projetos hidrelétricos com a inundação de extensas áreas ricas de biodiversidade, entre tantos outros movimentos sociais, políticos e econômicos de despovoamento indígena e povoamento não indígena da Região.

Os Parakanã não mediram esforços para resistir a todo custo contra a expropriação branca de suas terras, e tiveram que tornar uma constante a ação e defender seu território, ainda que em diversas ocasiões tivessem migrado de lugar em lugar dentro de sua região, fugindo do extermínio, até o assentamento definitivo no atual Terra Indígena Parakanã.

Ressaltamos também em nossas considerações, a partir dos estudos do processo histórico dos Parakanã e de outras comunidades Indígenas, que os índios sofreram e tem sofrido problemas relacionados à questão da saúde desde o momento da chegada dos portugueses que trouxeram, entre suas mazelas, doenças europeias ao ambiente tropical, afetando a saúde de milhares de comunidade, levando algumas ao extermínio. Essa situação de tragédia levou os índios a buscar meios na natureza para se curarem das enfermidades externas, além das que habitualmente eles eram acometidos no ambiente tropical.

Em particular, a comunidade indígena Parakanã também sofreu com diversas doenças adquiridas dos não índios, entre elas viroses e doenças sexualmente transmissíveis, que foram espalhadas no território indígena, principalmente durante o processo de abertura das ferrovias e estradas na região e da construção hidrelétrica, as mortes por disenterias, além do acometimento de uma epidemia de gripe e adoecimento com a malária, processo esse que também foi um dos causadores da diminuição de sua população, além das infecções costumeiras na comunidade.

O processo de doenças deu-se por todo trajeto histórico dos Awaeté Parakanã. Os índios recebiam ajudas de profissionais da saúde de forma muito esporádica, e na maior parte do tempo se mantinham com os rituais e remédios naturais como forma de enfrentamento as complicações resultantes da debilidade de sua saúde, até o início do Programa Parakanã, em 1987 por meio

da ação entre a Funai e a ELETRONORTE, que investiu em profissionais da área da saúde para prestar atendimentos a essa comunidade.

Além da problemática na área da saúde, nos propomos a conhecer o percurso das organizações de fugas e recomposições territoriais e reconstrução identitária e cultural dos Parakanã desde sua saída da região onde hoje está situado o município de Portel, no Pará. Desde o início do século XX os Parakanã adotaram todos os meios ao seu alcance na luta pela sobrevivência contra a invasão de não índios, mas perderam partes de suas identidades, história, cultura e memórias.

Os Parakanã, nesta trajetória, enfrentaram vários percalços, entre eles, a construção de um “progresso” da sociedade não indígena que surgia nas adjacências de seu território até alcançar suas terras, feita pelo Estado brasileiro, por grupos de interesse agropecuário, mineral e madeireiro, por grupos empresariais de construção da Estrada de Ferro Tocantins, da Rodovia Transamazônica, da Estrada de Ferro Carajás, e da Hidrelétrica de Tucuruí interessados em tomar as terras. Esses percalços de lutas e fugas que os Parakanã vivenciaram no decorrer de décadas, culminaram com a implantação da Terra Indígena Parakanã, onde essa etnia pode finalmente recompor seu território e promover readequações culturais ao novo ambiente florestal.

Ao identificarmos essa organização coletiva identitária, memorial e cultural após a recomposição territorial na atual T.I. Parakanã, podemos atestar com mais precisão os esforços desse povo na preservação de sua cultura, língua, dança e arte, ainda que ocorrências de perdas culturais ainda estejam em andamento. Contudo, a resistência não para. Os Awaeté Parakanã buscam consolidar alicerces culturais em seus rituais, pautados na fé e constituídos pela experiência cultural ensinada constantemente entre as gerações. Esses rituais são instrumentais fundamentais utilizados pelos Parakanã para preservar sua identidade e memória.

Nossa pesquisa alcançou todos os objetivos propostos, mesmo com alterações no percurso de sua aplicabilidade por consequências da Pandemia da Covid-19. Fizemos as adaptações necessárias para levarmos a termo nossa dissertação sobre a temática que nos propusemos pesquisar. A experiência e o aprendizado tornaram-se algo inimaginável comparado ao início do percurso da pesquisa, nossa admiração e respeito à comunidade Awaeté Parakanã cresceu

a cada leitura e continua crescendo, nos instigando a defender que sua história merece ser valorizada, e que ela precisa ser reconhecida como uma comunidade instituída por um povo forte, resistente, dotado de um universo de saberes e de conhecimentos fundamentais a compreensão da vida humana na Floresta Tropical Amazônica, ou como dizem os Parakanã, a compreensão do Awaeté, da gente de verdade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ed. São Paulo: M. Fontes, 2007.

ABORIGINES PROTECTION SOCIETY. **Tribes of the Amazon Basin in Brasil 1972**: Report for the Aborigines Protection Society. Londres-GBR: Transatlantic Arts, 1974.

ALMEIDA, Carina Santos de; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **O impacto da colonização e imigração no Brasil Meridional**: contágios, doenças e ecologia humana dos Povos Indígenas. In: Revista Tempos Acadêmicos - Curso de História. Nº 06 (2008) Florianópolis, Ediunidesc. Disponível em: <http://periodicos.unesc.net/historia/article/view/431> Acesso em: 02/09/2018

ALMEIDA-SILVA, Rita de Cássia, EMIDIO-SILVA, Claudio. **Mitologia Parakanã**: O Encontro com a Morte nas Narrativas Oraís de Índios Parakanã do Sudeste do Pará - Brasil. In: Nova Revista Amazônica, v. 2, n. 1, 27-37, 2014, Bragança, Pará.

ARAUJO, Rodrigo Wienskoski. **Awaeté, o Povo de Verdade**: a transformação da territorialidade indígena Parakanã. Porto Alegre: Instituto de Geociências, Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFRS, 2017. Dissertação de Mestrado. Pp. 189.

ARNAUD, Expedito. **A Ação Indigenista no Sul do Pará (1940-1970)**. In: Boletim do Museu Emílio Goeldi, Antropologia, nº 49, 6 de Outubro de 1971. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aarnaud-1971-acao/Arnaud_1971_AcaoIndigenistaSulPara.pdf Acesso em 05/02/2020

BAUMAN, Z. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENEDICT, Ruth. **Padrões de Cultura**. Lisboa: Livros do Brasil, 1934.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. Tradução de Paulo Neves, 2a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

BOFF, Leonardo. **O toco de cigarro**. In: América Latina em momento. 19.12.2003. Disponível em: <https://www.alainet.org/pt/active/5204> Acesso em: 14/04/2019.

BOFF, Leonardo. **Minima sacramentalia**: os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos. Petrópolis, Vozes, 1975.

BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Tradução de Celso Castro. 6ª Edição. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

BOSI, Ecléa. **A pesquisa em memória social**. In: Psicol. USP, São Paulo, v. 4, n. 1-2, p. 277-284, 1993. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167851771993000100012&lng=pt&nrm=iso Acesso em 29 nov. 2019.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo, T. A. Queiroz, 1979.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Memória no Outono**. In: Psicol. USP, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 297-310, 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010365641998000200012&lng=en&nrm=iso Acesso 29.11.2019.

BRASIL. **Índios no Brasil**. Modalidade de Terras Indígenas 2019. Disponível em <http://www.Funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> Acesso em 17/08/2019.

BRASIL. **DECRETO No 1.775, De 8 de Janeiro de 1996**. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm Acesso em: 12/09/2019.

BRASIL. **LEI Nº 6.001, de 19 de Dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm Acesso em 20/10/2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Portaria MS/GM n. 188, de 3 de fevereiro de 2020**. Declara Emergência em Saúde Pública de importância Nacional em decorrência da Infecção Humana pelo novo Coronavírus (2019-nCoV) [Internet]. Diário Oficial da União, Brasília (DF); 2020 fev 4 [citado 2020 Apr 27]; Seção Extra:1. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/portaria/prt188-20-ms.htm

» http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/portaria/prt188-20-ms.htm Acesso em: 22/11/2019.

BRASIL. Ministério da Saúde. **DSEI Guamá Tocantins envia Equipe de Resposta Rápida às aldeias com COVID-19**. In: Boletins COVID-19, 25/05/2020. Disponível em: <http://www.saudeindigena.net.br/coronavirus/viewNoticia.php?CodNot=d99c6f7d28> Acesso em: 30/06/2020.

_____. **Serviço de Proteção aos índios (1940-70)**. Documentos do Arquivo da 2ª Inspeção Regional do S.P.I., Belém . [Inédito].

BRAVO, R. S. **Técnicas de investigação social: Teoria e exercícios**. 7ª ed. Madrid: Paraninfo, 1991.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia [a Idade das Fábulas]: histórias de deuses e heróis**. Tradução de David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

CALDO C., **Geografia Humana**. Palermo-ITA: Palumbo, 1996.

CARVALHO, João. **A pacificação dos Parakanã**. Carta, Brasília: Gab. Sen. Darcy Ribeiro, n. 9, p. 213-40, 1993.

CIAMPA, A. C. **A estória do Severino e a história da Severina**. São Paulo, Brasiliense, 1987.

CORIOLOANO, L. N. M. T; MARTINS, J. C. O. **O turismo na construção das identidades contemporâneas**. In: CORIOLOANO, L. N. M. T; VASCONCELOS, F. P. O turismo e a relação sociedade-natureza: realidades, conflitos e resistências. Fortaleza: EdUECE, 2007.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 1995.

CRUZ, Claudete Robalos da. **Percepção e Territorialidade no Parque Itaimbé de Santa Maria/RS**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia/UFSM. Santa Maria, 2008.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2ªed. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru-SP: EDUSC, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.) **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 1ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DA SILVA, Aracy L.; GRUPIONI, Luiz D. Bebzi (orgs.) **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do Milagre: O desenvolvimento e os Índios do Brasil**. Tradução de Jorge Alexandre Faurb Pontual. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DUBAR, Claude. **A Socialização: construção das identidades sociais e profissionais**. Tradução de Andreia S. M. Silva. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

EMÍDIO-SILVA, Claudio. **Xenema'eimopinimawa: a experiência educativa do Programa Parakanã e suas contribuições para a afirmação da cultura, do território e da língua Parakanã**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belém, 2017.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2001.

FAUSTO, Carlos. **'Parakanã', Povos Indígenas do Brasil, Instituto Socioambiental.** São Paulo, 2004. Disponível em: pib.socioambiental.org/pt/povo/parakana Acessado em 10.11.2018.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **Memórias cartaginesas: modernismo, Antiguidade clássica e a historiografia da Independência do Brasil na Amazônia, 1823-1923.** In: Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 22, nº 43, janeiro-junho de 2009, p. 176-195. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/eh/v22n43/v22n43a10.pdf> Acesso em 05/02/2020.

FIGUEIREDO, N.M.A. **Método e metodologia na pesquisa científica.** 2a ed. São Caetano do Sul-SP: Yendis, 2007.

FREUD, Sigmund. **Die Zukunft einer illusion.** In: Freud-Studienausgabe. v. IX. Frankfurt-GER: Fischer Verlag, 1974.

FUINI, L. L. **Território, territorialização e territorialidade: o uso da música para a compreensão de conceitos geográficos.** In: Terr@Plural, v. 8, p. 225-249, 2014.

GIL, Carlos, A. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** São Paulo: Atlas, 1994.

GIL, Carlos, A. **Técnicas de pesquisa em economia e elaboração de monografias.** 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOSSO, Yumi. **Pexeoxemoarai: brincadeiras infantis entre os índios Parakanã.** São Paulo: Instituto de Psicologia da USP, 2004. Tese de Doutorado.

GOSSO, Yumi; OTTA, Emma. **Em uma aldeia Parakanã.** In: Brincadeira e cultura: viajando pelo Brasil que brinca, v. 1[S.l: s.n.], Casa do Psicólogo, São Paulo, 2003. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3238006/mod_resource/content/1/em%20uma%20aldeia%20Parakan%C3%A3.pdf Acesso em: 19/11/2019.

GOTTMANN, Jean. **A evolução do conceito de território.** In: Boletim Campineiro de Geografia, vol. 2, nº 3, 2012. p. 523-545.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; GRUPIONI, Maria Denise Fajardo. **Entrevista com Darcy Ribeiro.** In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 158-200, nov. 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ha/v3n7/0104-7183-ha-3-7-0158.pdf> Acesso 29/10/2020.

GURGEL, Cristina. **Doenças e curas: o Brasil nos primeiros Séculos.** São Paulo: Contexto, 2010.

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

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 1ªed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, R. **Território e Multiterritorialidade**: um debate. In: GEOgraphia. Rio de Janeiro, ano 11, n. 17, p. 19-44, mar. 2007.

INDIGENA e American Friends of Brasil. **The Politics of Genocide against the Indians of Brazil**. In: XLI Congresso Internacional de Americanistas, Cidade do México - Supysáua: a Documentary Report on the Conditions of Indian Peoples in Brasil. Berkeley, California-USA, 1974.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil**: Quadro Geral dos Povos (2018). Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos Acesso em 12.10.2019

KROEBER, A.L. **A natureza da Cultura**. Tradução de Teresa Louro Peres. Lisboa-PORT: Edições 70, 1952.

LAGROU, Els. **Arte indígena no Brasil**: agência, alteridade e relação. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

LEFEBVRE, H. **A revolução urbana**. Tradução de Sérgio Martins. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

LOPES, Camila da Costa. **Investigações Culturais e Geoarqueológicas da Etnia Konduri a partir de registros cerâmicos**. Santarém, Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida-PPGSAQ/CFI/Ufopa, 2019. Dissertação de Mestrado.

LUINDIA, Luiza Elayne Azevedo. **Sociedades indígenas na Amazônia e a ecologia**. 2014. Disponível em: <https://pt.scribd.com> › Sociedades-Indigenas-na-Amazonia-e-a-Ecologia. Acesso em: 13.10.2019.

LUSTOSA, Caio. **Parakanã, terra e barragem**. In: Ciência e Cultura, São Paulo: SBPC, v.32, n.3, p.325-7, 1980.

MAGALHÃES, Aloisio. **Bens culturais do Brasil**: um desenho projetivo para a nação. (org. João de Souza Leite). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.

MAGALHÃES, Antonio Carlos. **Os Parakanã**: quando o rumo da estrada e o curso das águas perpassam a vida de um povo. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1982. Dissertação de Mestrado. Mimeo.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. **Descobrir e redescobrir o Grande Rio das Amazonas. As Relaciones de Carvajal (1542)**, Alonso de Rojas SJ (1639) e Christóbal de Acuña SJ (1641). In: Revista de História, São Paulo, n. 156, pp. 31-57. 1º semestre de 2007.

MARTINS, Tayane Moura et all [DSEI ALTAMIRA]. **Povo Parakanã: Morogeta goa awaete pe emomeo** [Cartilha Parakanã Coronavírus]. Altamira, PA: Ademir

Ferreira da Silva Junior, 2020. Livro Eletrônico. Disponível em: <http://www.saudeindigena.net.br/coronavirus/informativo009.php>

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp Von. **Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos índios Brasileiros**. Tradução de Pirajá da Silva. São Paulo; Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1939. Disponível em: <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/238> Acesso em: 08 de Agosto de 2019.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp Von. **Como se deve escrever a história do Brasil**. In: Revista Trimestral de História e Geografia, n. 24, jan. 1845.

MARTINS, G. de A.; THEÓPHILO, C. R. **Metodologia da investigação científica para ciências sociais aplicadas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2016.

MATTELART; Armand; NEVEU, Érik. **Introdução aos Estudos Culturais**. Tradução de Marcos Marcionilo. Rio de Janeiro: Parábola, 2004.

MELLO, H. S. **Parakanã**: A etnicidade de Tapiipi e Apuiterewa. In: Revista de Atualidade Indígena, Brasília, n.23, p.54-62, 1982.

MINISTÉRIO DA SAÚDE (BR). **Portaria nº 454, de 20 de março de 2020**: declara, em todo o território nacional, o estado de transmissão comunitária do coronavírus (Covid-19). Diário Oficial da União [Internet]. 2020 Mar 20 [cited 2020 Mar 26]; 1:1. Available from: <http://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-454-de-20-de-marco-de-2020-249091587> Acesso em:15/12/2019

MONTEIRO, John. **Entre o etnocídio e a etnogênese**: identidades indígenas coloniais. In: MONTEIRO, John M.; FAUSTO, Carlos. (Orgs.) *Tempos índios: histórias e narrativas do Novo Mundo*. Lisboa-PORT: Assírio & Alvim, 2007.

MORAES, Antônia Lemos Braga de. **Os Desafios de aprender a ser professor**: sob a ótica do professor Indígena Parakanã. In: Anais do X Congresso Ibero-Americano de Docência Universitária, Eixo temático: Diversidade e Inclusão. Porto Alegre, Edipucs, 2018. Disponível em: <https://ebooks.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/cidu/assets/edicoes/2018/arquivos/432.pdf> Acesso em 19. 03.2020

MUNIZ, João de Palma. **Adesão do Grão-Pará à Independência**. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará, vol. 6, n. 4. 1922.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Carta sobre a expedição armada contra os índios Parakanã (1945)** In: ----- . *Textos indigenistas*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 244-6.

NORA, P. **Entre memória e história. A problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo: PUC, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1994. **"A Viagem da Volta**: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste". In: *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*. Rio de Janeiro, PETI/ Museu Nacional/UFRJ. pp. V-VIII.

PÁDUA, Elisabete Matallo Marchezine de. **Metodologia da pesquisa: abordagem teórico-prática**. 2ed. Campinas: Papiros, 1997.

PAULINO, Itamar Rodrigues. **A Amazônia entre culturas, identidades e memórias**. Em: LIMA, Rogério e MAGALHÃES, Maria da Gloria (orgs). *Culturas e Imaginários: Deslocamentos, Interações e Superposições*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2018.

PAULINO, Itamar Rodrigues. **Fundamentação Teórica do Proext-Cima**. In: *Formulário-Síntese da Proposta – ProEXT 2016*. BRASIL. Ministério da Cultura, www.sigproj.br, 2016. Pp. 01-91.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. 2º ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 5ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1982.

ROCHA E SILVA, Anna Flávia. **Correspondentes Internacionais: Conflitando culturas**, Juiz de Fora-MG, FCS/UFJF, 2006. Monografia de TCC.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; CABRAL, Ana Suelly A. Camara. **Considerations on the concepts of language and dialect: a look on the case of Asurini of Tocantins and Parakana**. In: ReVEL. Special edition n. 3, 2009.

SANTOS, Antonio Carlos Magalhães L. dos. **Os Parakanãs: Quando o rumo da estrada e o curso das águas perpassam a vida de um povo**. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP, 2001. Dissertação de Mestrado.

SANTOS, M; SILVEIRA, M. L.O **Brasil: Território e Sociedade no início do século XXI**. 9ªed. Rio de Janeiro, Record, 2006.

SACK, R. D. **Human territoriality: its theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org's.). **Territórios e Territorialidades: teorias, Processos e Conflitos**. São Paulo, Expressão Popular, 2009.

SILVA, Alanna do Socorro Lima da. **Problemas ambientais e o efeito no Comportamento Humano**. In: *Hábitos Culturais em Tempos de Pandemia/Cultural Habits in Times of Pandemic*. JUNIOR, Augusto Rodrigues da Silva; PAULINO, Itamar Rodrigues (orgs). Santarém-PA: Ppgsaq/CFI/Ufopa, 2020.

SILVA, Cláudio Emidio. **A caça de subsistência praticada pelos índios Parakanã (Sudeste do Pará):** características e sustentabilidade. Belém, UFPA: 1998. Dissertação de Mestrado.

SILVA, Cláudio Emidio. **Xene ma'e imopinimawa:** a experiência educativa do Programa Parakanã e suas contribuições para a afirmação da cultura, do território e da língua Parakanã. - Universidade Federal do Pará, Ppge/Instituto de Ciências da Educação, Belém, 2017 Tese de Doutorado. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9512>>. Acesso em 20/08/2019.

SILVA, Edson. **“Confundidos com a massa da população”:** o esbulho das terras indígenas no Nordeste do século XIX. In: Revista do Arquivo Público Estadual de Pernambuco. Recife, vol. 42, nº 46, p.17-29, dez. 1996.

SILVA, Elian Karine Serrão da; PAULINO, Itamar Rodrigues. **Amazônia como lugar de culturas:** conceitos, contextos e condições identitárias e memoriais. In: REVELLI, Vol. 11. 2019. Dossiê: Estudos Literários e Interculturalidade.

SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo. **Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira.** In: Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018.

SILVA, L. R. C. *et al.* **Pesquisa documental:** alternativa investigativa na formação docente. In: IX Congresso Nacional de Educação – EDUCERE. 2009. Disponível em: https://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2009/3124_1712.pdf Acesso em 10/07/2020.

SILVA, Marcio Silva. **Organizações Indígenas na Amazônia Brasileira:** um rápido sobrevôo. In: Ponto Urbe – Revista do Núcleo de Antropologia USP, 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1650> Acesso em: 01/02/2019.

SOARES, Antonio Cotrim. In: REVISTA VEJA, 1972, p. 20-21.

SOUZA, M. L. **Os conceitos fundamentais da pesquisa Sócio-Espacial.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. **Viagem pelo Brasil:** 1817-1820. Vol. 244(1v), 244b(2v), 244c(3v). Tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von; LAHMEYER, Lucia Furquim; RAMIZ, B. F.; MAGALHÃES, Basílio de. **Atlas da Viagem pelo Brasil.** Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1938, I, II e III.

TAYLOR, C. 1989. **The Sources of the Self:** The Making of the Modern Identity. Cambridge-USA, Harvard University Press, 1989.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture.** London-GBR: Gordon Press, 1871.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

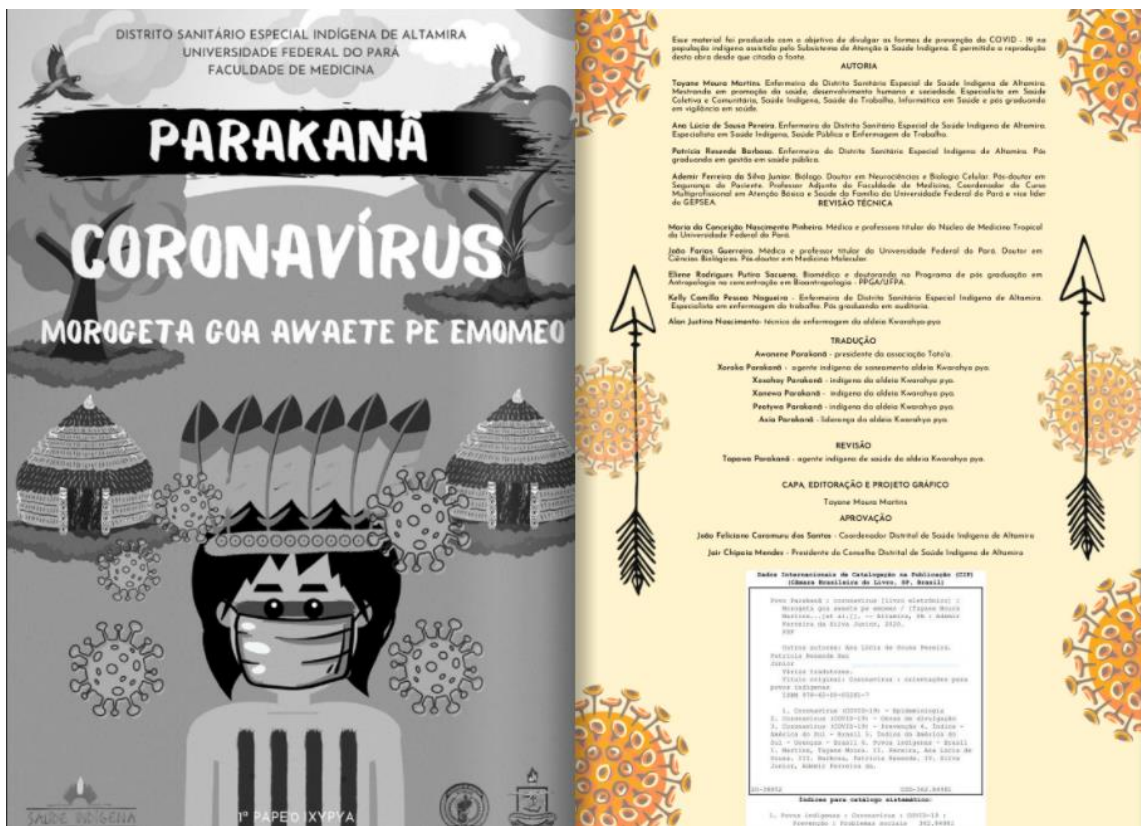
VERANI, C.B. L. **Atenção à saúde dos povos indígenas: breve histórico**. In: Boletim da ABA, n° 31- 1° Semestre de 1999.

VIDAL, Lux. **Os Parakanãs**. In: FUNARTE: Instituto Nacional de Artes Plásticas. A arte e seus materiais; arte e corpo: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros. Rio de Janeiro: Funarte, Inap, 1985. Pp. 53-56. http://etnolinguistica.wdfiles.com/localfiles/biblio%3Afunarte1985arte/Funarte_1985_ArteECorpo.pdf Acesso em 13/08/2020

VIDAL, Lux. **Os Parakanãs**. In: Revista de Antropologia, Vols 27/28, Ano 1984/1985. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/localfiles/biblio%3Avidal-1985-parakana/Vidal_1985_OsParakana.pdf Acesso em 23/08/2020 Acesso em:10/11/2019

ANEXO I

CARTILHA PARAKANÃ CORONAVÍRUS



IMOMEONAWA EMANAMANA IPYRI

Papeo imomeonawa.....	5
Maepa coronavirus?	7
Maaiapa itori coronavirus?	7
Marapa ene ereka?	8
Marapa goa ipyhygi coronavirus?	8
Eipapa etaxera rykwa moapa	9
Areapa topyhyn maeahya?	10
Marampa topyhygema?	11
Marampa ixekiai.	17
Ekwaham Marapa ipirei opa	18
Toporegeta eme goa pe?	19
Amoamome xe'ego na xakwahawih	23
Mamepa imomy'ra	24

PAPEO IMOMEONAWA

Emameo mia ixepoi imomeo marogetatawa ka'are mae'ahya ixepoi iyahaa coronavirus mae'ahya henoi COVID-19, pa xoparemete ywype amotemotegewe taria imaeapai imapinimawa awyra, taria awyra maeapatawa aaxeohama hatoterama iapa maexiroa hexaha iapotawotopahin maeahya axa.


Maeahya hekai heta imawaiaopa hetawe maeahyape namaetywih ixape ixakatawa.

Xoparemo aweete we iapa we iapa aaxeoha akatawa goa we ipyhygi maeahya hataete wae ipyhygi aweete we heta ywype Brasil papewara paraxyla ropwara Kare eina ikatoeterama topyhygema maeahya ipyhygi we heta aweete zo mia goa ipymygi ikatoy yma.

Ekwahemke mia papeo iapokatoetei imapinimawa kwapara, maeapatawa awyra brasileiro pyriwara.

Awa pape'a iapoi aaxepawae xe'ega aaxekwaham katotewa'e marogeta hexagokata imomeo eomia maeahya rehe maranpa hekakatol pepaome aweete eami mrokatokara (equipe de saude) mia, aweete pe amoepowae.

Ikatoterama henoinawa.



5

WETEYI, XERERA

Tapawa Parakanā

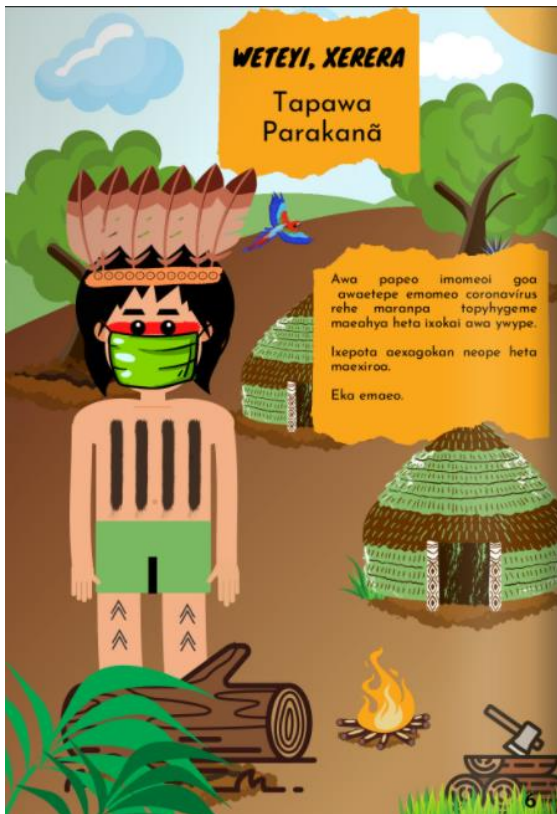
Awa papeo imameoi goa aweetepe emameo coronavirus rehe maranpa topyhygema maeahya heta ixekai awa ywype. Ixepota aaxagakan neope heta maexiroa. Eka emaeo.

MAEPA MAEAHYA CORONAVIRUS?

Exa ha'anga non ixepo maeahyrama xakwahan exa COVID - 19 non.

Mia maeahya reta herori exa a'oa non, emo'a, raya, a'maypewa, ixyo'aworamo.

We maete imopyto'a xowe ixokao.



6


MOAHIPI ITORI MAEAHYA HA'ANWAE?

Mae'ahya ha'anwae ixexagokari hypy teiakoa pyri ahaa aahy ahinya amotemote yryera pope aaxe'ekwe ata Brasil pope xenerekataipe.

Heta goa iawaipawamo omano eomi maeahya ha'anwae he, einonamo xane xaxakata xereka toahyinieme okeo awyra pope.

Eomia rehe maeahya hekai axeapo heta ikatoy yma awa rekatawa rehe.




Ore arakakata kare arekatawa orokwaham araka a'o xowe Coronavirus.



7

MARAMPA ENE'E'REKA?

O coronavirus einon heta amotemote exa oporomopyto'oywa'e nom marampa awa lanowi:

Ray'a O'aa Ixawa'owaroma

Amote oporomopyto'oywa'e we emaene imata waai iwaywayo hetepe imoakygahyo imoamayahyo imoamaypepa we imoxixeaifa ixiaropiwe imopytoakweny'mawe maete hetona maexiroa rekwená.

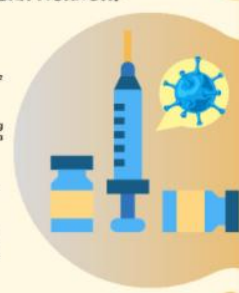
EIPOPA ITAXOEWA RYKWERA MOANGA?

Namaetywili we itaxowa rykwera ma'ete moanga we eomi emoag te coronavirus moagte namaetywehi.

Heta amotemote pewara toria imamyraiwe emoag rama eomi imangam tamte eomine moag ikatoite mia topyhygime awa mia coronavirus hi ñ.


Awa eawaipawae emakonema moanga lmanae moanga moara ikwiparete ixeepe.


Eomia iawaipawete wa'e tom maramapa mawa pape, maramapa'amawa heta ipyto'oi eomi maramopyto'otawapa eipa moramo opyto'otawa eomine epyto'oi ipamia.





MARANPA AWA YPHYGYI CORONAVIRUS?


Emanae oxepekowe awa iphygyi maeahya emanai amotepe awape imapari einon:



O'aa


O'axomamo


A'maypepa



Oxopapykyka


Imapari


Imorani


WETEYI


Emokoneme moanga nomomeoi moanga moara, nemoawaipawapa moanga ene inokanamo.





AWAPA OPHYGYTA CORONAVIRUS


Ipyhygixi awa eomea ma'eahya coronavirus amomerapo eawaipawamo maran moa:



Marayroete


Ima'eahywe'e toni ix'aromwa'e ix'awawaxagan, wa'e


Awa imakana kawakawai nonga imanae moanga moara ixeepe


Oxoaqin


Diabetes


Iporoarama


MARANPA TOPHYGYEME?

Coronavirus iporoqipiramo hexakawapoxowe hexagi.

Einonamo nekai amotemotepe.

Hatoete erekwahan xowe marampa temephygyeme mareahya hatoite.


Enon erekakatoite iphygy'yma maeahya, erekakatoete, xeynia, xoporemo hekai awyripe.



WETEYI

Awaete we opyhyn hatoete maeahya. Heta ixokai awaete.

A'eramo pekakata, maeramo coronavirus exa o'aa non hatoeteramo HINI hi.




WETEYI

Aram moregeta ikatoete henopa.

Aexagokanta neope marageta maran ene xeyniare lepepakato lepepyhygyeme coronavirus.

Eka hexakato








 Epirei epapytera y'apo morokytykawa powe kowe e koemarehe.

 O'oram iaxomamo, e'a exia exoro'a exywapo epapay'm.

 Exakatoephy'gime xeha, exia, exoro'a ixoro'a exiaropiwe maehya hetewe.

 Epirei kowe kowe epar koemareherehe, ekaropotata, epirei eay'mnawe xaakawa pope, epyhy'gime maexiroa amoteremipyhyga.

 Koexe'ete awahi fo'owaehi.

 Eakageme, ehatyppytereme, epapyhygime, einonamo, imamai maehya amatepe.

 Epirei maixiroa ehym tyraa po y'akymapo y'amama rapawa powe.

 Emanoeme awa pe maixiroa: itakonia, xepawa, koxa, torimé, torixoe.






 Epirei eawyra kowe kowe, eakwapetymawan taxoro'a Ywytoa topexo'owapy'a.

 Kape eawaipawaehi kwexe'ete eumine maroyroa pyri tahaeme eo'owae ipyre, exom eawyrye heta makoi topoa emotawa'o, ekwaham, exexiatawa, exepohi kowe kowe.

 Emonem exexiatawa eponekwam kowe kowe iakymamo.

 Ekaro katoete hekwenete e'omaixiroa xemityma ekapopiara, eomia pota, nepotywo tenemaehyeme.

 Ekwaeme awa hetawae pyri, maixiro'a awyra, tamataré, awyra, morahaitawa, morogetatata.

 Ekwaeme eawyrhi amote pe, neka'a katoete, toria awyrepe heta maehya.

 Epyhygime xexiatawa, ekyi katoete yhompiare topyhygime napa maehya.

 Emaxa'angeme maixiro'a amote xeynyare, ipirar, o'atao, ky'e, ywakxytaw maixiroa, ipirei epar y'apo morokytykawa Ypyhygy' mawe exepahr xokwen exepohi.






 Pemaxa'ageme maixiroa petymahawa a'eheroa maehya.

 Ekae'eme toria awyripe, emoxomony hy'n maepotawa associação towepy maixiroa xopremo wey'ny'a pe.

 Ipirei katoete epoyra aerapo'ome maehya coronavirus.

 Emaxa'ageme, oopote pote herekai.

 Pemorame awa pexe awyrepe eomine amote hekai awyripe taka.

 Pekae'eme toria pyri eomene hekai y'wa'are.

 Awa amome oamyweteramo takepa oawyripe tahaeme weonyia pyri hexanyma maete, oema oawykahi.

 Xane xapoeme morahoaitawa maete morogeta we xerea wyripe.






 Peyoeme pexexeynia ywawapo eomine pyphygi peapo temioa pexexorapo xowe.

 Ohema awyrani, oxexytaata ekyi myroxyta xyraawe ixaka xowe ipoelta xowe oxaaka.

 Peoeme kawiohoa kawiohoa nerete imoxywatawai einonamarapo nepyhygi maehya.

 Epirei temioa momarapawa, eomine itori toria awyra hi eomi xae pireitawapo amonamo ya momarapawapo yare imomarapa.

 Epirei maexiro'a imori toria emowam kaperyro'a ya po morokytykawa xowe.

 Moatera roramo toria awyrahia, ipireita inoga kwexete paranome konomitaa xomooaitawy yime.

 Ota Yriyowara pope toria awyrahi epiawan, hoxoro'a tapexa ywywara rowaypya, ipirei alcaol po ha'a waepo herowakawa, oxoroa piawakawa we, eomi aha wae towereka oxexiatawa.

 Ohema awyrahi, towopy 7 aketa eino weynia pyri ahay'ma we, aipa axe ete nopyhyghi maehya.





Pe'emeypy pexeawyrāhi konomia re maete fawygeme we, iporāa wae we, eomine awā ixywāpypekyō, oxeopin ae, diabetes e coronavirus hatoete awā pe.



Awa aha hopi haro oxepexowe CASAI pyri.



Penehake mara pexakata ikatoeteramo einon topyhygeme coronavirus.



Pehe ianopa exa o'aa non, pexom awyra pope imomeo moaga moara kwaparape pexeawyrāpe warape.



16

MARAPA IMONEWI IXEXIOTAWA TYRO'A





IMONEWYMAWE XEXIATAWA

Epirei epar y'apo marakitykawa po.

HEREKAHYMYNAHO EXEXIATAWA:

1. Eowon exorāa exiawe emāeo aipa eremonem katoete xekwarare exexiatawa.
2. Epirei epa yapo morokitykawa we.
3. Iakymamo amonamo herekapokohowe.





XEXIATAWA IPONEKWAPA:

1. Pekyi ihomare.
2. Pepirei pexepa ya po morokitykawa we.
3. Pemonem xexiatawa ipionyyma pexekwarare.
4. Pepohei xexiatawa ipihona yapo morokitykawa po we.
5. Imoaykao taitowyn.

17

EKWAHAM MARANPA EREPIREI EPA

 Ekoxon iariwarawae ya po morokitykawa powe.	 Ekoxon ekoakyga
 Ekoxon ekokynga ixia	 Emotowyn epa
 Emotowyn imotawyawa po ipihonyymapo	 Nepa naipihonihi



WETE'YI

Ehememe ea wyrāhi, maexiroa ikatoetere xowe ekwa ehema.
Hekatawa Ikatoete Awaete ywya.
Toria awyripe heta awā iawaipawamo eomiare coronavirus rapo aha penape peawyripe.



18



TOPOROGETA'EME GOAPE

Toporogeta'eme goape awa taka aawyripe xowē, maete ahema aha oxaawyripe.

Coronavirus rapo heta oxoka awaete, Brasil pewera katy ipyragi hypy omano eomine COVID-19.

Xenerehatawa pope médio Xingu pyri awa eawaipam wae Coronavirus oxeixeiwe ixeapiri ipyhygi awaete maeahya.

Moramopo'omawa ryroa tynehemeteramo eomi awa iawaipamwae einonamo médicos xoporemo oaxeho heta eteramo nomoyoihi xoporemali.

Comunidade awaete takakatoete topyhygeme coronavirus, mia maeahya xexakai heta goa, aeramo vixē heta awā ao toria awyra (cidade) nahewihi aka aawyrihiwe, gaawe nahemihī aawyrihi.

Namaetywihiwe moaga maete itaxowa hykwen wae topyhygeme maeahya, aeramo goa topytaetepy aka eipa imomeoi pe'eme pexeawyrāhi ū.

kare ikatoeteramo xereawyripe xowe xenekatawa xakwaham goa awaete heta oaxeho hekal nowihī xowe wey'nia hi.

Kare hekatawa, marampa maeahya iahyi heta kowei toria awyripe na cidade itori aldeia pyri we. Aeramo ikatoeteramo xereawyripe xowe xenekatawa.

19



Xoropemo hemimomeoa ikatoeteramo neope xoporemo comunidade takakatoete coronavirus hi.

Pehé ikwahaw'yima pemomeo ixope taha imomeo ikwaparete moagy'rehe okwahawete wa'e tomome'o xeneope.

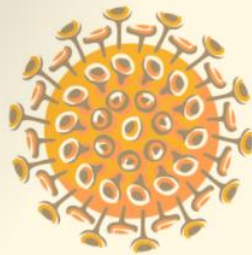
WETEYI

Pexe xane xaexakato xereka.

Heta awa omaeahyramo emaene aaxeoho, moanga moara maeapotawa aeramo xoporemo nomakataa'owihi.

Heta awá omano topataway ymamo, namaetywihi mohagkmahara.

Pexe aaxeoho xaxoká eokwexa coronavirus.



EKA EMAEO

Pemoreme maeaya pexeawryipe

#xoporemo xane xakwenete coronavirus



AMOAMOME XE'EGA NA XAKWAHAWIHI

- COVID - 19: maeahya ixepoi iyahoa coronavirus.
- PANDEMIA: moramopa maeahya iahyahy amotemotepe aha ywype.
- MORTALIDADE: omano
- DOENÇAS CRÔNICAS: maeahya namaetywihi ixope (ixokatawa) cura.
- SINTOMAS: marampa awá ikwahahi oawaipahawa.
- RESPIRADOR MECÂNICO: aparelho heromaeapotawa eomine awa nopyto'oihi mio mopyto'otawa.
- MICROSCÓPIO: eomine naxaexagihí mia rexakawa vírus henoi maeahya.
- PUNHO: ixywa xyppa xowe he'ewe ipa.

REFERENCIAS

1. ANVISA. As ações sobre o Coronavírus. Atualizado em 23 de maio de 2020. Disponível em: <http://portal.anvisa.gov.br/coronavirus>
2. APÍB. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Carta de recomendação para entrega de alimentos nas aldeias. Brasília - DF, 07 de abril de 2020. Disponível em: <https://indigenistasassociados.org/files.wordpress.com/2020/04/fiocruz-apib-higienizacao-cestas-basicas.pdf>
3. APÍB. Indígenas associados. Manual de orientações aos povos indígenas: coronavírus e auxílio emergencial. Disponível em: <https://indigenistasassociados.org/files.wordpress.com/2020/04/auxilio-indigenas-covid-WaBr/2020v1.pdf>
4. BRASIL. Ministério da Saúde. Coronavírus (COVID 19), o que você precisa saber. Brasília - DF. Atualizado em 23 de maio de 2020. Disponível em: <https://coronavirus.saude.gov.br/>
5. BRASIL. Ministério da Saúde. Coronavírus COVID 19, saiba quando e como fazer o isolamento domiciliar. Cartaz. Disponível em: <https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/março/24/Coronavirus-Isolamento-Domiciliar.pdf>
6. BRASIL. Ministério da Saúde. Coronavírus COVID 19, vamos nos proteger. Cartilha. Disponível em: <https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/Abril/06/Cartilha-Crian-as-Coronavirus.pdf>
7. BRASIL. Ministério da Saúde. Covid 19 - painel coronavirus. Brasília - DF. Atualizado em 22 de maio de 2020. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>
8. BRASIL. Ministério da Saúde. Protocolo de manejo clínico para o novo coronavírus (2019- Ncov). Brasília - DF. 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/1NypkAgVlBQU5ztQ4yWVghlgxdiBiBhh>
9. BRASIL. Ministério da Saúde. Tem dúvidas sobre o coronavírus, o MS te responde. Cartilha. Disponível em: <https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/Abril/07/Cartilha-Coronavirus-Informacoes.pdf>
10. BRASIL. Secretaria de gestão de trabalho e da educação na saúde. Medidas de proteção e manejo da COVID 19 na atenção especializada. UFSC. Florianópolis. 2020. Disponível em: <https://www.usn.us.gov.br/cursos/curso/46163>
11. BRASIL. Secretaria de gestão de trabalho e da educação na saúde. Orientações sobre a Covid 19 na atenção especializada. UFSC. Florianópolis. 2020. Disponível em: <https://www.usn.us.gov.br/cursos/curso/46162>

12. BRASIL. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Informe técnico nº 1/2020 - Doença pelo Coronavírus. Brasília - DF. 16 de março de 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/1NypkAgVlBQU5ztQ4yWVghlgxdiBiBhh>
13. BRASIL. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Informe técnico nº 2/2020 - Doença pelo Coronavírus. Brasília - DF. 20 de março de 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/1NypkAgVlBQU5ztQ4yWVghlgxdiBiBhh>
14. BRASIL. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Informe técnico nº 3/2020 - Doença pelo Coronavírus. Brasília - DF. 23 de março de 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/1NypkAgVlBQU5ztQ4yWVghlgxdiBiBhh>
15. BRASIL. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Informe técnico nº 4/2020 - Doença pelo Coronavírus. Brasília - DF. 30 de março de 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/1NypkAgVlBQU5ztQ4yWVghlgxdiBiBhh>
16. BRASIL. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Informe técnico nº 5/2020 - Doença pelo Coronavírus. Brasília - DF. 08 de maio de 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/drive/folders/1NypkAgVlBQU5ztQ4yWVghlgxdiBiBhh>
17. FIOCRUZ. Vulnerabilidades, impactos e o enfrentamento ao Covid-19 no contexto dos povos indígenas: reflexões para a ação. Relatório-síntese do seminário em 28 de abril de 2020. Disponível em: https://portal.fiocruz.br/sites/portal.fiocruz.br/files/documentos/atil_relatorio_sintetico_07_05_0.pdf. Acessado em 20 de maio de 2020.
18. ISA. Instituto Sécio Ambiental. Coronavírus (Covid 19) tome cuidado, parente. Cartilha. 18 de março de 2020. São Gabriel da Cachoeira (AM). Disponível em: file:///C:/Users/Usuario_01/Downloads/Covid_19_portugues.pdf
19. LANA, Raquel Martins. COELHO, Flávia Codeço. GOMES, Marcelo Ferreira da Costa. CRUZ, Oivaldo Gonçalves. BASTOS, Leonardo Soares. VILLELA, Daniel Antunes Maciel. CODEÇO, Cláudia. Torres. Emergência do novo coronavírus (SARS-CoV-2) e o papel de uma vigilância nacional em saúde oportuna e efetiva. Cad. Saúde Pública 2020, 36(3)
20. MPF. Ministério Público Federal. Coronavírus e as comunidades tradicionais. Guia rápido. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/guia_rapido_coronavirus_comunidades_indigenas_e_tradicionais.PDF
21. OMS. Organização Pan-Americana de Saúde Brasil. Folha informativa - Covid 19 (doença causada pelo novo coronavírus). Brasília - DF. Atualizada em 22 de maio de 2020. Disponível em: https://www.paho.org/bras/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875
22. PUC. Campinas. Covid 19 e a população com síndrome de Down. Cartilha de orientações. Disponível em: <http://www.fsdawn.org.br/wp-content/uploads/2020/04/cartilha.pdf>

23. ROCHA, Diogo F. PORTO, Marcelo Firpo. A vulnerabilização dos povos indígenas frente ao COVID-19: autoritarismo político e a economia predatória do garimpo e da mineração como expressão de um colonialismo persistente. Fiocruz. 2020. Disponível em: https://portal.fiocruz.br/sites/portal.fiocruz.br/files/documentos/artigo_vulnerabilidade_indigena_garimpo_0.pdf. Acesso em 23 de maio de 2020.
24. SECRETARIA DE SAÚDE ESTADO DO CEARÁ. Isolamento Social protege você e outras pessoas do Coronavírus. Ceará. 14 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.saude.ce.gov.br/2020/04/14/isolamento-social- protege-voce-e-outras-pessoas-do-coronavirus/>
25. SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA SECA. Coronavírus. Cartilha Ilustrativa.
26. SILVA, Antônio Augusto Moura. Sobre a possibilidade de interrupção da epidemia pelo coronavírus (COVID-19) com base nas melhores evidências científicas disponíveis. REV BRAS EPIDEMIOL 2020, 23: E200021
27. USP. Universidade de São Paulo. Abordagem da pessoa em situação de rua para prevenção da disseminação de Covid 19. Abril, 2020. Disponível em: <https://sites.usp.br/lepis/wp-content/uploads/sites/107/2020/04/C%3%B3pia-de-ABORDAGEM-DA-PESSOA-EM-SITUA%C3%87%C3%83O-DE-RUA-PARA-PREVEN%C3%87%C3%83O-DA-DISSEMINA%C3%87%C3%83O-DE-COVID-19-7-2.pdf>
28. WORLD HEALTH ORGANIZATION - WHO. Coronavirus Disease (COVID-19) Dashboard. Disponível em: <https://covid19.who.int/>. Acesso em: 11 mai. 2020.

