UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ – UNIFESSPA

INSTITUTO DE LINGUÍSTICA, LETRAS E ARTES – ILLA

PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – POSLET

MARLENE BORGES DE CARVALHO

MEMÓRIA, IDENTIDADE CULTURAL E SABERES TRADICIONAIS DE POVOS ORIGINÁRIOS: um estudo de narrativas orais do povo Parkatêjê

MARABÁ-PA

2020

MARLENE BORGES DE CARVALHO

MEMÓRIA, IDENTIDADE CULTURAL E SABERES TRADICIONAIS DE POVOS ORIGINÁRIOS: um estudo de narrativas orais do povo Parkatêjê

Dissertação apresentada ao POSLET – Programa de Pós-Graduação em Letras como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Letras – Linha de pesquisa Estudos Comparados, Culturais e Interdisciplinares em Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Gilson Penalva.

MARABÁ-PA

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Setorial Campus do Tauarizinho da Unifesspa

Carvalho, Marlene Borges de
Memória, identidade cultural e saberes tradicionais de povos originários: um estudo de narrativas orais do povo Parkatêjê / Marlene Borges de Carvalho ; orientador, Gilson Penalva. — Marabá, PA : [s. n.], 2020.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Instituto de Linguística, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Letras (POSLET), Marabá, 2020.

1. Índios Gavião do Pará - Narrativas pessoais. 2. Índios Gavião do Pará - Usos e costumes. 3. Tradição oral. 4. Memória autobiográfica. I. Penalva, Gilson, orient. II. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDD: 22. ed.: 980.4115

Elaborado por Alessandra Helena da Mata Nunes - CRB2/586

MEMÓRIA, IDENTIDADE CULTURAL E SABERES TRADICIONAIS DE POVOS ORIGINÁRIOS: um estudo de narrativas orais do povo Parkatêjê

Dissertação apresentada ao POSLET – Programa de Pós-Graduação em Letras como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Letras – Linha de pesquisa Estudos Comparados, Culturais e Interdisciplinares em Literatura.

Apresentada em_____/_____/_____.

Aprovada em _____/_____/_____.

BANCA EXAMINADORA

_____

Orientador: Prof. Dr. Gilson Penalva – UNIFESSPA

_____

Membro Interno: Prof. Dr. Lucivaldo Silva da Costa – UNIFESSPA

_____

Membro Externo: Profa. Dra. Paola Giraldo Herrera – UNIFESSPA

Agradecimentos

Assim como muitos, eu sempre comparo a vida como um transporte com diversos embarques e desembarques; nossa região amazônica, especialmente a sul e sudeste do Pará, por sua diversidade, tem o privilégio de nos fornecer oportunidades para embarcar e desembarcar nos mais variados transportes, inclusive no da vida e, assim vou nesta emoção rica de levar comigo todos que me acompanharam nesta viagem.

Acredito que todos cremos em algo considerado maior que nós; sem dúvidas, meus agradecimentos iniciais vão ao Criador de tudo e de todos, o maior e mais poderoso entre os seres, a força mais positiva e fiel que eu considero: DEUS;

Aos meus amados e admirados pais Isabel e Silvestre; esses, tenho certeza que todos os dias, especialmente antes de dormirem, rezam/oram por mim com o mais puro amor, por isso que tudo dá certo em minha vida;

Aos meus irmãos (pela ordem) Reuce, Vilma, Edilene, Evinha, Adão, Juvenal, Josimauro, Netinho, que onde estiverem sei que estão torcendo por mim e me alegrando, especialmente pelo WhatsApp;

Ao Batistinha e os meus amados filhos Alexa (minha Lelek), Loren (minha Loriña) e Enzzo (meu pequeno príncipe) por me ajudarem a construir minha/nossa história a cada dia. Quero lhes dizer que meu amor por vocês três é imensurável e, com meu coração, reforçar que precisei mesmo me ausentar de seus olhos e de suas vidas, por alguns momentos, para conseguir realizar esse projeto profissional e pessoal. Peço desculpas pelas vezes que me alterei com vocês pelos momentos de aperreio nas leituras e escrita, que de fato foram árduos, porém não tão maiores do que o amor que sinto por vocês.

À minha turma do POSLET que, por repetidas vezes, fomos (quase todos) cumplices do reboliço da dificuldade na produção escrita e sempre compartilhávamos no grupo e no privado; jamais esquecerei o que passamos juntos no curso das disciplinas e nos pedidos de socorro antes, como também dos abraços afetivos depois dos seminários, na saída e na chegada de cada encontro, das caronas, dos cafés com bolacha cream cracker, bolinho de queijo, cuscuz, das guloseimas levadas por Aline Pinheiro, Poli, Claudinha, Nellihany e as outras que pelejaram

para nos engordar nestes dois anos; por todos os momentos bons, dentro e fora da universidade show UNIFESSPA, que para mim é uma paixão, por muita coisa, mais por causa de vocês.

Aos meus amados mestres do POSLET: Alixa Santos (Arte/Estética), Gilson Penalva (Estudos pós-coloniais/Desconstrução), Paulo Silva (o Lindão da Linguística), Dirlenvalder Loyola (outro Lindão "Dulce et Utile"), Simone (a charmosa historiográfica), que muito aprendi com eles, inclusive ser mais humana e cuidadosa em minhas produções, acreditar que é possível chegar a algum lugar quando queremos e direcionamos nosso olhar, pernas, mente e coração para que as coisas deem certo.

À professora Ailce Margarida Negreiros Alves, que talvez não saiba, mas que é uma grande personagem dessa história e me ajudou com as primeiras letras desse trabalho, ainda na preparação do projeto para participar da seleção do POSLET – Mestrado em Letras.

Aos meus queridos anciãos do Povo Gavião-Parkatêjê seu Nãkôti, seu Pedro, dona Tutakinha, seu Pekrôkti e seu Baxim, bem como seus familiares, que me deram a oportunidade incrível de conviver com eles, durante mais de 2 anos, acompanhar algumas ações e conhecer um pouco de sua história, que é nossa história.

Ao cacique Kuia, ao Katê, ao Aritã pela boa vontade de me conduzirem, juntamente com outros pesquisadores e interessados em estar perto acompanhando e registrando suas vidas, entre eles Robson Messias e Marcos Paes Landim, que muito me ajudaram na construção desse trabalho e isso cria laços de amizades, reconhecimento, carinho, consideração e respeito.

À minha banca, formada pelo meu professor orientador Gilson Penalva, professor Lucivaldo Silva da Costa e pela professora Paola Hiraldo Herrera; meus agradecimentos vão além de suas presenças nesta, mas depois da qualificação, pelas inúmeras vezes que liguei e mandei mensagens pedindo esclarecimentos sobre a pesquisa e outros assuntos.

A todos os meus amigos do CRMB – Campus Rural de Marabá, em especial aos que me acompanharam de perto e com os quais (poucos) pude compartilhar de minhas noites e noites sem dormir, finais de semanas e feriados inteiros lendo e escrevendo, porque não consegui uma liberação para me qualificar, assim tive que conciliar meu trabalho com meu estudo, mas quero dizer que estou aqui inteira e preparada para enfrentar toda e qualquer situação, porque sou abençoada por DEUS e pelas energias boas das águas e do Universo; todas as forças e energias boas conspiram ao meu favor, disso tenho certeza.

Aos meus amigos dos Grupos de Pesquisa (CAPES) Territórios Indígenas e Etnoenvolvimento e também de Saberes Tradicionais do Vale do Tocantins Araguaia Hermenêutica e Fenomenologia, em especial ao Ribamar Ribeiro e William Bruno, pelas dicas e direcionamentos inicias para composição do projeto de pesquisa; a todos, pelos momentos que compartilhamos juntos no campus Marabá Rural, nos encontros, reuniões e seminário. Quero lhes dizer que ainda estou engatinhando e, como combinado, no dia de nosso I Seminário (ano de 2018) para apresentação das produções e projetos, eis aqui a primeira "fralda"!

A todos os meus amigos que não estão ligados ao trabalho nem aos estudos, mas por outras situações que, de fato, me levantam e me enriquecem a cada dia. Meu carinho, respeito e consideração por vocês serão eternos, porque sei que tenho retorno disso.

A Ariano Suassuna, grande homem, escritor e poeta nordestino, que durante minhas noites e alguns momentos diurnos me ensinou mais ainda sobre nacionalidade, diferença cultural e amor ao Brasil, especialmente ao nosso Nordeste.

A Marabá-Pará, que está situada, na região Amazônica, rica por sua natureza! Pela oportunidade de viver aqui e poder contemplar suas águas, suas matas, seus animais e seu povo, que é belo em cultura.

Ao meu computador (Samsung-500G) que teve uma vida de 10 anos, mas que me deixou no meio do caminho, porém consegui recuperar meu material da pesquisa e continuar neste novo (Samsung-1TB), que também tem meus agradecimentos. Sem falar em meu celular Moto G2, que me ajudou com fotos e vídeos e depois continuei o trabalho com o Moto G4 Plus, que veio de minha filha Loriña e, enfim, vou finalizar os registros com um A50 da Samsung. Essas máquinas realmente são muito úteis, mas não o seriam se não fosse as orientações de minha filhinha Lelek, que me ajudou muito no manuseio e aporte tecnológico.

Por último e não menos importante, a mim, por me considerar uma pessoa forte, determinada e persistente, que quando busco um sonho não desisto dele, por mais que eu passe por diversas dificuldades, as quais considero injeção de reforço para seguir adiante.

Dedicatória

Iniciarei com uma frase sábia e profunda de Airton Krenak, pertencente ao povo Krenak, presente em um material que também foi um presente do meu amigo e professor Lucivaldo Silva da Costa, para representar tudo que aprendi com o povo Gavião Parkatêjê e, para mostrar que nós viventes, pesquisadores, admiradores e valorizadores da cultura oral pensamos e falamos a mesma língua.

Ei-la:

"Ouça o que dizem os antigos. Preste atenção na fala dos velhos sábios, pois eles guardam a palavra criadora."

Airton Krenak (povo krenak/MG)

Sem dúvidas, dedico este trabalho aos narradores orais – anciãos do Povo Gavião-Parkatêjê – seu Nãkôti, seu Pedro, dona Tutakinha, seu Pekrokti, seu Baxim e aos demais, pela forma de me tratarem todo esse tempo e por se disporem a me ajudar em algo que sonhava há tempos, ainda quando era criança e que vivia no meu Piauí e, que tive a oportunidade de realizar no meio deles.

“Não se pode dizer como a vida é, como a sorte ou o destino trata as pessoas, a não ser contando a história.”

(Hannah Arendt)

LISTA DE SIGLAS

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CNPQ – Conselho nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CRMB – Campus Rural de Marabá (hoje, Campus Marabá Rural)

ELETRONORTE – Centrais Elétricas do Norte

FUNAI – Fundação Nacional de Assistência ao Índio

IBGE – Instituto brasileiro de Geografia e Estatística

IFPA – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará

LGBTI – Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros e Intersexuais

POSLET – Programa de Pós-graduação em Letras

SPI – Sistema de Proteção ao Índio

TI – Terra Indígena

UNIFESSPA – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

PALAVRAS E EXPRESSÕES INDÍGENAS PRESENTES NA PESQUISA

Airom – mata

Akrãtikatêjê – povo da montanha que ocupava as cabeceiras do rio Capim (onde akrãti é montanha, *katê* é dono e *jê* é povo).

Amji kôt amji jarẽ – não vai acabar; juntos, nos comprometemos (o capitão usa a expressão para se referir aos costumes de sua cultura)

Caxibi – povo/aldeia indígena de Rio Verde – mato Grosso

Hõhi – buzina

Ijõke kãm – do lado esquerdo

Ijõpôk kãm – do lado direto

Jê – Deus maior e protetor, segundo os Gavião-Parkatêjê

Kàxàtàti – aldeia velha, onde moraram em Praialto

Kaxêre – lua (deus mau e teimoso, segundo os colaboradores da pesquisa)

Krĩ – aldeia

Krôhôkre – Nome indígena de Iracema, filha do capitão KRÔHÔKRENHÜM

Krôhôkrenhüm – nome completo Toprãmre Krôhôkrenhüm Jõpaipare - Cacique/capitão da aldeia Parkatêjê (faleceu em 2016); hoje seu filho Cuia é o cacique por indicação do pai.

Krytytykrekrô – nome de outra aldeia onde moraram em Praialto

Kupẽ – não indígena, homem branco

Kwỳrtykti – *nome da Terra Indígena Mãe Maria*

Kỳikatêjê – o povo de montante (onde kyi é cabeça, *katê* é dono, e *jê* é povo)

Mẽ Ikwỳ Tekjê Ri – isto pertence ao meu povo – título do livro de Krôhôkrenhüm escrito em 2011.

Mẽ karõ – sobrenatural (está ligado ao espírito, alma)

Mire – jacaré

Mpa kampa inõre nã mẽ hãpĩ – pessoa que não obedece, só quer jogar bola

Pajé – cudadeiro/curandeiro; pessoa que cuida da saúde do povo da aldeia com o feitio de remédios das plantas medicinais.

Pàn – arara

Parakategi – aldeia antiga em Praialto

Paresi – povo/terra indígena localizada em Tangará da Serra – Mato Grosso

Parkatêjê – povo do jusante (onde *par* é pé, jusante, *katê* é dono, e *jê* é povo)

Parkateji – aldeia antiga em Praialto

Pẽptykre Parkatêjê – nome da Escola Indígena Estadual da aldeia

Piro – povo, indígenas pertencentes à Amazônia Peruana

Pyt – sol – (deus bom, segundo os colaboradores da pesquisa)

Rôrôkategi – aldeia antiga em Praialto

Te – perna

Tep – peixe

Timbira – povo indígena que ocupa o cerrado do norte do Tocantins e sul do Maranhão.

Xêxêtêre – arraia

LISTA DE FOTOGRAFIAS E MAPA

Mapa 1 – Mapa de localização da TI Mãe Maria – estado do Pará – Norte do Brasil 24
Fotografia 1 – Aldeia de alvenaria e a reciclagem da tradição 25
Fotografia 2 – Krôhôkrenhum, conhecido como capitão, líder sobrevivente do primeiro grupo Gavião, contatado em 1957. TI Mãe Maria, Bom Jesus do Tocantins. Faleceu em 2016. 26
Fotografia 5 – Jogo de flecha na aldeia Gavião TI Mãe Maria 27
Fotografia 6 – Acampamento Parkatêjê – treino diário de arco e flecha – out. de 2018..... 28
Fotografia 7 – Acampamento Parkatêjê – treino diário de arco e flecha – outubro de 2018 ... 28
Fotografia 8 – Indígenas na expectativa para a prova de arco e flecha – 7ª Meia Maratona, dez. de 2018 29
Fotografia 9 – Mulheres Indígenas idosas participando da prova de arco e flecha – 7ª Meia Maratona – dez. de 2018..... 30
Fotografia 10 – Seu Pekrôkti – professor bilíngue e de atividades culturais da aldeia – usando arco e flecha – acampamento Parkatêjê..... 31
Fotografia 11 – Seu Baxim – um dos mais velhos indígenas da Parkatêjê – na prova de arco e flecha – 7ª Meia Maratona, dez. de 2018 32
Fotografia 12 – Indígenas se preparando para a corrida de Tora da 7ª Meia Maratona – dez. de 2018 33
Fotografia 13 – Dona Tutakinha e seu Pedro assistindo às apresentações da 7ª Meia Maratona, dez. de 2018..... 38
Fotografia 14 – *Krôhôkrenhũm*, cantador desde pequeno, no pátio da aldeia 44
Fotografia 15 – Momento cultural para receber líderes de outras aldeias – 7ª Meia Maratona, dez. de 2018..... 45
Fotografia 16 – Vencedores da prova de Arco e Flecha, 7ª Meia Maratona, dez. de 2018..... 46
Fotografia 17 – Placa de entrada da aldeia Gavião Parkatêjê, km 30 – TI Mãe Maria – cacique Kuia 47
Fotografia 18 – Placa de entrada da Aldeia Gavião Kỳikatêjê, Km 16, TI Mãe Maria – cacique Zeca 47
Fotografia 19 – Entrada da Aldeia Gavião Akrãtikatêjê – cacique Kátia Silene Akrãtikatêjê. 48
Fotografia 1 – Seu Nãkôti contando história, em 20/09/2018..... 69
Fotografia 2 – Seu Nãkôti contando história, em 20/10/2018..... 70

SUMÁRIO

Introdução 17
1 POVO GAVIÃO-PARKATÊJÊ: HISTÓRIAS, CONFLITOS E DESLOCAMENTOS 22
1.1 Quem é e como vive o povo Parkatêjê – suas festas e comemorações 22
1.2 Como era a vida do povo Gavião antes da Terra Indígena (TI) Mãe Maria **48**
1.3 A chegada do povo Gavião à Terra Indígena (TI) Mãe Maria 50
1.4 Por que o nome Terra Indígena Mãe Maria 51
2 NARRATIVAS ORAIS E CULTURA – CONCEPÇÕES 54
3 PROCESSOS CULTURAIS E IDENTITÁRIOS: CONCEITOS E OUTRAS IMAGINAÇÕES 77
4 OS PARKATÊJÊ: NARRATIVAS ORAIS, MEMÓRIA CULTURAL E REEXISTÊNCIAS 109
4.1 A escolha do cacique 118
4.2 A escolha do Pajé/Curandeiro 120
4.3 O nascimento e a nominalização 125
4.4 A religião 127
4.5 O casamento 130
4.6 A escola e os ensinamentos culturais 131
4.7 Como os indígenas envolvidos na pesquisa veem a morte/fim da vida dos familiares/entes 135
CONSIDERAÇÕES FINAIS 138
REFERÊNCIAS 141
ANEXO 1 – DECRETO QUE AUTORIZA CONCEÇÃO DA TI MÃE MARIA AOS GAVIÃO 146
ANEXO 2 – DOCUMENTO PARA DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS – 1988 147
APÊNDICE 1 – NARRADORES DA PESQUISA 149
APÊNDICE 2 – CACIQUE E LÍDER DA ALDEIA PARKATÊJÊ 150
APÊNDICE 3 – ALGUMAS FOTOS NA ALDEIA 151

RESUMO

Uma das formas mais eficazes de se conhecer um povo, uma cultura, ou uma pessoa, é através da sua história. As sociedades indígenas são consideradas sociedades de tradição oral, visto que seus saberes são repassados de geração a geração por meio, principalmente, da oralidade. Nesse contexto, as narrativas coletadas na aldeia Gavião-Parkatêjê são de grande relevância, constituem-se como formas de transmissão de conhecimentos presentes nessa cultura e, sabemos que ensinamentos maiores temos na convivência com as pessoas, e neste caso e, em especial, os anciãos que participaram, colaborando em fortalecer a língua oral e consequentemente a cultura e seus próprios saberes. Nessa perspectiva, o presente trabalho objetiva produzir uma reflexão crítica sobre memória, cultura e identidade da comunidade indígena Gavião-Parkatêjê, com ênfase na vitalização de saberes tradicionais, suas histórias de vida e suas formas de viver e fazer, através de narrativas orais, tendo como pressupostos teóricos, especialmente da antropóloga Iara Ferraz (1996; 1998; 1984; 2000), pesquisadora e conhecedora da trajetória e história do povo Gavião-Parkatêjê e conviveu com os mesmos durante a realização do projeto Rondon, entre os anos de 1974 e 1980 e que nos deu uma base importante através do que nos deixou desse convívio; autores que nos auxiliaram com estudos pós-coloniais e enfatizaram a importância dos estudos culturais, construção do processo de identidade e relação social como Canclini (1987), Bhabha (1988), Culler (1982), Derrida (1967), Mignolo (2010), Quijano (2005), Santiago (2000), Hall (2003), Viveiros de Castro (1996), Anderson (1983), Walter Ong (1998), Paul Zumthor (1989; 2000 e 2010) e Jerusa Pires Ferreira (2004) dão uma colaboração significativa, principalmente, no que diz respeito a oralidade e escrita; Ecléa Bosi (1994), Beatriz Sarlo (1997), Le Goff (2003), Almeida (2010), Eclea Bosi (1994), Beatriz Sarlo (2007), Jerusa Ferreira (2004), Marina Maluf (1995), Maurice Halbwachs (1990; 2013), entre outros que expressam valores, saberes e ideologias na construção sociocultural. Para tanto, entendemos as narrativas orais como sucessões de acontecimentos e histórias de vida, concebendo-as como elementos essenciais da tradição oral. Essa pesquisa de campo se realizou através de visitas, fotografias, vídeos, coletas e de narrativas gravadas e transcritas com cinco (05) indígenas anciãos da Aldeia Parkatêjê, localizada na BR 222, Km 35, cidade de Bom Jesus do Tocantins, estado do Pará. Acreditamos que esse trabalho apresenta contribuições significativas para outros estudos que tratam da valorização da cultura de povos originários.

Palavras-chave: Narrativas orais; Povos originários; Identidade cultural; Memória; Parkatêjê.

ABSTRACT

One of the most charming and effective ways of getting to know a people, a culture, or a person, is through its history. Indigenous societies are considered societies of oral tradition, since their knowledge is passed on from generation to generation, mainly through orality. In this context, the narratives collected in the Gavião-Parkatêjê village are of great relevance, as they are a form of knowledge transmission that is very present in this culture and, we know what greater teachings we have in living with people, and in this case and, especially, elders who participated, collaborating in strengthening the oral language and, consequently, culture and their own knowledge. In this perspective, the present work aims to produce a critical reflection on memory, culture and identity of the Gavião-Parkatêjê indigenous community, with an emphasis on the vitalization of their traditional knowledge, their life stories and their ways of living and doing, through oral narratives, taking into account as theoretical assumptions, especially by the anthropologist Iara Ferraz (1996; 1998; 1984; 2000), researcher and knowledgeable about the history of the Gavião-Parkatêjê people and who lived with them during the realization of the Rondon project, between the years of 1974 and 1980 and who gave us an important basis through what left us of this interaction; authors who helped us with post-colonial studies and emphasized the importance of cultural studies, building the process of identity and social relationship such as Canclini (1987), Bhabha (1988), Culler (1982), Derrida (1967), Mignolo (2010), Quijano (2005), Santiago (2000) , Hall (2003), Viveiros de Castro (1996), Anderson (1983) Walter Ong (1998), Paul Zumthor (1989;2000;2010) and Jerusa Pires Ferreira (2004) they give a significant collaboration, mainly, with regard to orality and writing; Ecléa Bosi (1994), Beatriz Sarlo (1997), Le Goff (2003), Almeida (2010), Eclea Bosi (1994), Beatriz Sarlo (2007), Jerusa Ferreira (2004), Marina Maluf (1995), Maurice Halbwachs (1990; 2013), among others that expres(ed) values, knowledge and ideologies in sociocultural construction. For that, we understand oral narratives as successions of events and life history, conceiving them as essential elements of oral tradition. This field research was carried out through visits, photographs, videos, collections and recorded and transcribed narratives with five (05) indigenous elders from Aldeia Parkatêjê, located at BR 222, Km 35, city of Bom Jesus do Tocantins, state of Pará. We believe that this work presents significant contributions to other studies that deal with the appreciation of the culture of native peoples.

Keywords: Oral narratives; Original peoples; Cultural identity; Memory; Parkatêjê.

RESUMEN

Una de las formas más encantadoras y efectivas de conocer a un pueblo, una cultura o una persona es a través de su historia. Las sociedades indígenas se consideran sociedades de tradición oral, ya que su conocimiento se transmite de generación en generación, principalmente a través de la oralidad. En este contexto, las narraciones recopiladas en el pueblo de Gavião-Parkatêjê son de gran relevancia, ya que son una forma de transmisión del conocimiento que está muy presente en esta cultura y, sabemos qué mayores enseñanzas tenemos al convivir con las personas, y en este caso y, especialmente, ancianos que participaron, colaborando en el fortalecimiento del lenguaje oral y, en consecuencia, la cultura y su propio conocimiento. En esta perspectiva, el presente trabajo tiene como objetivo producir una reflexión crítica sobre la memoria, la cultura y la identidad de la comunidad indígena Gavião-Parkatêjê, con énfasis en la vitalización de sus conocimientos tradicionales, sus historias de vida y sus formas de vivir y hacer, a través de narraciones orales, teniendo en cuenta como suposiciones teóricas, especialmente por la antropóloga Iara Ferraz (1996; 1998; 1984; 2000), investigadora y conocedora de la historia del pueblo Gavião-Parkatêjê y convivió con ellos durante el proyecto Rondon, entre los años 1974 y 1980, que nos dio una base importante por lo que nos ha dejado de esta convivencia; autores que nos ayudaron con los estudios poscoloniales y enfatizaron la importancia de los estudios culturales, construyendo el proceso de identidad y relación social como Canclini (1987), Bhabha (1988), Culler (1982), Derrida (1967), Mignolo (2010), Quijano (2005), Santiago (2000) , Hall (2003), Ortiz (1940), Viveiros de Castro (1996), Anderson (1983) Walter Ong (1998), Paul Zumthor (1989;2000;2010) y Jerusa Pires Ferreira (2004) dan una colaboración significativa, principalmente, con respecto a la oralidad y la escritura; Ecléa Bosi (1994), Beatriz Sarlo (1997), Le Goff (2003), Almeida (2010), Beatriz Sarlo (2007), Jerusa Ferreira (2004), Marina Maluf (1995), Maurice Halbwachs (1990; 2013), entre otros que expresa(ra)n valores, conocimientos e ideologías en la construcción sociocultural. Por eso, entendemos las narraciones orales como sucesiones de eventos e historia de vida, concibiéndolas como elementos esenciales de la tradición oral. Esta investigación de campo se realizó a través de visitas, fotografías, videos, colecciones y narraciones grabadas y transcritas con cinco (05) ancianos indígenas de Aldeia Parkatêjê, ubicada en BR 222, Km 35, ciudad de Bom Jesus do Tocantins, estado de Pará. Creemos que este trabajo presenta contribuciones significativas a otros estudios que abordan la apreciación de la cultura de los pueblos nativos.

Palabras clave: Narraciones orales; Pueblos originarios; Identidad cultural; Memoria; Parkatêjê.

Introdução

A memória é um trabalho sobre o tempo, mas sobre o tempo vivido, conotado pela cultura e pelo indivíduo. (Ecléa Bosi, 2003).

A espécie humana possui uma memória genética e ela sozinha não dá conta de manter a quantidade de informações geradas por uma comunidade ou um povo ao longo dos anos; assim os saberes tradicionais e culturais, por meio das narrativas orais, colaboram para tal fim, como forma de repassar para outras gerações fatores que formam essa memória coletiva. Por esta razão, escolhemos pesquisar o povo indígena Gavião-Parkatêjê, acreditando que sua parcela de colaboração, no que concerne às narrativas orais, é de suma importância para entendermos o processamento de sua cultura.

O povo Parkatêjê constitui parcela do povo Gavião, que habita, historicamente, parte no sudeste paraense e parte no sul do Maranhão, especialmente toda a margem do rio Tocantins, desde 1859, quando se registra a primeira notícia sobre o povo, segundo Nimuendajú (1946). Esse povo sofreu grandes perdas de sua população no contato interétnico, particularmente no choque com a estratégia econômica extrativista, em especial da borracha e da castanha nos anos 1950 e 1960, início do século XX, segundo Ferraz (1984). Refletir sobre essas fontes de informação, olhando a dimensão e a força do poder simbólico delas na construção da identidade indígena tem importância significativa na medida em que envolve a memória e, como sabemos, inicialmente, a memória desses grupos abrigou-se nas narrativas orais, contando com a inteligência dos homens-memória, que transmitiam e transmitem aos demais membros da comunidade, as suas experiências, os eventos passados e presentes.

Nesse sentido, buscamos entender a problemática e esclarecer, através dessa pesquisa, quais as estratégias utilizadas pelos povos originários para a vitalização e reconstrução de sua cultura e identidade, como viveram e vivem, e de que maneira as narrativas orais podem colaborar como elemento de manutenção da memória coletiva, como estratégia de

desenvolvimento do pensamento humano e da formação de conceitos pela via da mediação social? Esse estudo objetivou produzir uma reflexão crítica sobre memória, cultura e identidade da comunidade indígena Gavião-Parkatêjê, com ênfase na vitalização de seus saberes tradicionais, contadas em suas histórias de vida e suas formas de viver e fazer; para tanto, as narrativas que aqui estão, são consideradas parte fundamental para manter vivos os elementos culturais desse povo.

A pesquisa tem cunho bibliográfico, principalmente, nos Estudos Culturais e Pós-coloniais, na teoria da desconstrução, assim como pressupostos da Crítica Culturalista Latino-Americana (Heterogeneidade, Hibridismo e Diferença Cultural), bem como pesquisa de campo através de visitações, gravações e coletas de narrativas com os indígenas da Aldeia Parkatêjê visando compreender a complexa e variada rede de relações sociais e a importância do papel da comunicação na (re)produção da cultura, apreendendo o homem em seu fazer cotidiano.

É justamente por essa razão que propomos uma reflexão sobre memória, cultura e processos de identificação, por estarmos focando nosso trabalho em uma comunidade indígena – Gavião-Parkatêjê – e recorrendo a textos que abordam questões que envolvem o debate etino-racial, questões culturais e literárias em comunidades originárias e dados levantados, *in locu*, através da convivência com anciãos (maiores de 50 anos), bem como depoimento de familiares dessa aldeia durante os anos de 2018 e 2019. Essa iniciativa veio pela necessidade de participar de grupos de pesquisa que nos favoreceram com a oportunidade de nos aproximarmos dos indígenas e estudar as diversas possibilidades de interação e nos aprofundarmos em vários temas que levam à expansão de conhecimentos sobre os mesmos.

Realizamos conversas preliminares em visitas às aldeias através dos membros dos Grupos de Pesquisa "Territórios Indígenas e Etnoenvolvimento" e "Saberes Tradicionais do Vale do Tocantins e Araguaia, Fenomenologia e Hermenêutica" criados por nós – professores do Campus Marabá Rural – IFPA – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, ambos registrados na CAPES (CNPq) e que tais grupos se ocupam em trabalhar situações direcionadas ao estudo social de povos/comunidades tradicionais, levando em consideração seus relacionamentos em seus espaços de vivência e, que esses estudos possam auxiliá-los de alguma forma na solução de certos problemas que deveriam ser do interesse de todos.

Como o povo Gavião está dividido e atualmente organizado em dezesseis (16) aldeias, porém todas na Terra Indígena Mãe Maria, adotamos a metodologia de fazermos um levantamento para sabermos em qual delas havia o maior número de indígenas maiores de cinquenta anos, para facilitar o trabalho. Assim, visitamos as aldeias Akrãtikatêjê, Kỳikatêjê e

Parkatêjê, sendo que a última foi a escolhida, pois logo na primeira visita encontramos um grande número de idosos treinando jogo de arco e flecha no acampamento da aldeia, e isso despertou nosso interesse.

A conversa inicial foi com o cacique Kuia, no início do ano 2018. Ele consentiu a realização da pesquisa e nos direcionou ao pajé Nâkôti, que logo nos recebeu e disse que estava à nossa disposição porque gostaria muito de colaborar com a história de seu povo. Ele foi o primeiro a colaborar e, dias depois, os outros quatro anciãos – seu Pedro, dona Tutakinha, seu Pekrôkti e seu Baxim – aceitaram fazer parte do grupo de colaboradores. As narrativas orais foram coletadas na aldeia, especialmente, nas tardes dos finais de semana, durante o curso do mestrado (2 anos); foram gravadas e transcritas narrativas dos 05 (cinco) indígenas e todos maiores de 50 (cinquenta) anos de idade, pois acreditamos que nessa faixa etária eles teriam informações mais relevantes e que, de fato, colaboraram para a problemática e, a fim de contemplar os objetivos da pesquisa.

As entrevistas e conversas estavam relacionadas à forma de vida e relacionamento desses indígenas entre si. A curiosidade partiu da observação *in locu*, de escuta e de diálogo com os sujeitos da pesquisa. A partir da apresentação da problemática, fez-se necessário o aprofundamento do tema para alcançar os resultados esperados, partindo da análise do material coletado e transcrito.

Esse trabalho está dividido em quatro (04) capítulos: O primeiro fala sobre o *POVO GAVIÃO-PARKATÊJÊ: HISTÓRIAS, CONFLITOS E DESLOCAMENTOS* e traz colaborações dos autores Iara Ferraz (1984; 2000), que estudou e escreveu sobre a trajetória do povo Gavião-Parkatêjê, Ecléa Bosi (1994), Krôhôkrenhũm (2011), Arnaud (1975) entre outros; aqui estão informações relevantes sobre o povo alvo da pesquisa, suas lutas no processo de conquista de um espaço para moradias, suas atividades diárias e a luta para preservação de sua cultura.

O segundo, *NARRATIVAS ORAIS E CULTURA – CONCEPÇÕES,* esclarece sobre a importância das narrativas orais e sua relevância como fator cultural; Walter Ong (1998), Paul Zumthor (1989;2000 e 2010) e Jerusa Pires Ferreira (2004) dão uma colaboração significativa, principalmente, no que diz respeito à oralidade e escrita; Ecléa Bosi (1994), Beatriz Sarlo (1997), Le Goff (2003), Almeida (2010) e outros, nos apresentam que as narrativas orais estão presentes nas mais variadas formas de vida e, especialmente em convívio com outros sujeitos constituindo-se como a mais importante forma da comunicação.

O terceiro capítulo trata de *PROCESSOS CULTURAIS E IDENTITÁRIOS: CONCEITOS E OUTRAS IMAGINAÇÕES* e está fundamentado nos estudos de Beatriz Sarlo

(1997) que traz considerações sobre a disputa da hegemonia das grandes linhas culturais, para questionar a legitimidade de sua imposição diante de uma batalha simbólica, bem como Stuart Hall (2003) que trata do processo de reflexão sobre as experiências tratadas na consciência, na cultura e na investigação crítica histórica; em seu trabalho, Hall (1997) fala da identidade como algo em formação e transformação contínua em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam; logo Silviano Santiago (2000) nos traz esclarecimentos sobre o extermínio dos traços originais como forma de "civilização" de nosso povo; Walter Mignolo (2010) e Aníbal Quijano (2005) trazem apoio nos estudos pós-coloniais como outras maneiras de ver a história da colonização da América. Expomos as contribuições de Jonathan Culler (1982) sobre estudos culturais como forma de analisar a cultura como um conjunto de códigos e práticas e encontrar na cultura popular expressões autênticas de valores. Homi Bhabha (1998) amplia a noção do híbrido e identidade para o terreno da história da colonização, recusando dicotomias e raciocínios binários e nos concebe um espaço intervalar que permite a negociação de valores e de reconhecimentos, avançando nos estudos culturais para que possamos entender as trocas e hibridismo culturais; o autor chama a atenção para que possamos estar atentos às vozes dos sujeitos, pois é de lá que sai os direcionamentos e preocupações para alavancarmos estudos cobre cultura, por se tratar sobre o local da cultura. Como Paul Zumthor (1989) que nos fala da importância de irmos além das fronteiras, pois é isso que nos traz descobertas sobre os outros e autodescobrimento.

Temos a contribuição de Maria Eliza Cevasco (2003; 2015) que trata sobre os estudos culturais como forma de perceber que além do centro existem as bordas da sociedade e que temos que lidar com as diferenças, uma vez que essas nos constroem como indivíduos sociais. Segundo Néstor Garcia Canclini (1987), é possível ver a cultura como parte da associação das classes e os grupos da formação das concepções políticas bem como no estilo que a sociedade adota em diferentes linhas de desenvolvimento marcando um espaço que, assim como Bhabha, ele denomina de "entre-lugar" – um espaço intermediário entre as situações binárias, que pode ser negociado em vez de desconsiderado, ignorado ou excluído.

Ainda nesse capítulo, dentro dos estudos antropológicos, Eduardo Viveiros de Castro (1996), reforça sobre cultura, sociedade e natureza e que estas estão juntas no processo de estudos sobre a origem, formação e vivência do homem – socialidade humana – porque discutem problemas afins e que os mesmos devem trazer respostas eficientes ao meio social.

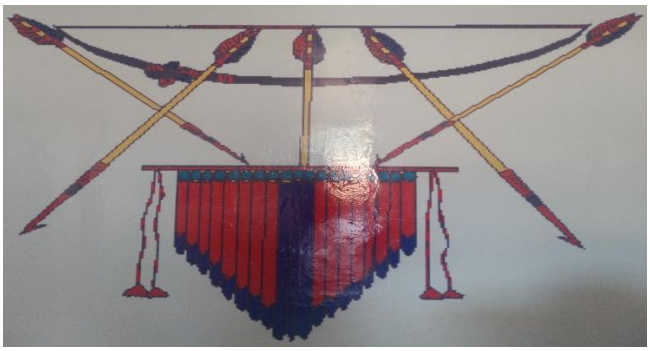
Enfim, o quarto capítulo trata sobre *OS PARKATÊJÊ: NARRATIVAS ORAIS, MEMÓRIA CULTURAL E REEXISTÊNCIAS*, especialmente presentes nas falas/narrativas.

Nesse capítulo temos a colaboração imprescindível de Iara Ferraz (1996;1998), pesquisadora e conhecedora da trajetória e história do povo Gavião-Parkatêjê, Eclea Bosi (1994), Beatriz Sarlo (2007), Jerusa Ferreira (2004), Marina Maluf (1995), Maurice Halbwachs (1990;2013), que tratam da memória e seus processamentos como forma de construção socioculturais.

A pesquisa se constituiu em pressupostos vistos com novas perspectivas de construção da vida cultural, ressaltando a importância disso para os próprios indígenas da aldeia Parkatêjê, uma vez que temos estes povos como responsáveis por nossa formação e fator de importante conhecimento, comprovado através de registros nas narrativas orais e participação no meio social, ou seja, no seu próprio espaço – as aldeias, espaço cultural que deve ser respeitado, preservado e entendido como o local da cultura.

Nesse trabalho, criamos um espaço de reflexão sobre a produção de narrativas orais enquanto fontes para a interpretação histórica sobre as mudanças da vida social do povo Gavião Parkatêjê, na Terra Indígena (TI) Mãe Maria, localizada no Km 35, às margens da BR 222, no município de Bom Jesus do Tocantins – Pará. Nesse sentido, temos compreendido que as narrativas orais se traduzem enquanto atos de narrar, interpretar o tempo presente-passado, cujos sentidos e significados são constituídos na relação entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa, e na maneira como compartilham um diálogo e, por meio dele, de modos específicos, inscrevem-se no fazer das histórias, memórias e outras formas narrativas a fim de auxiliar futuras pesquisas relacionadas aos indígenas Gavião-Parkatêjê.

1 POVO GAVIÃO-PARKATÊJÊ: HISTÓRIAS, CONFLITOS E DESLOCAMENTOS



"Não existirá um porvir verdadeiro para humanidade e não existirá um verdadeiro progresso, se o futuro não tiver um 'coração antigo', isto é, se o futuro não se basear na memória do passado" (Distante, 1998, p. 84).

Nós – seres humanos – acumulamos conhecimentos, saberes e valores que enriquecem nossa cultura por meio de relatos ou narrativas orais, mostrando nossas origens, crenças e costumes. E esse processamento através da oralidade é considerado a ferramenta mais fiel no processo da comunicação e na construção de nossa história, assim sendo, as narrativas orais se configuram como ferramenta importante na formação humana.

Como capítulo inicial, apresentamos um pouco da história de luta do povo Gavião-Parkatêjê através de fotografias, gravações e entrevistas feitas em eventos e, em especial pelas narrativas orais, elemento principal dessa pesquisa, considerando que as narrativas orais se apresentam como histórias vividas, contadas pelos mais velhos e relacionadas aos seus costumes e vivências como forma de preservação cultural, para que possamos compreender o processo de sua formação desde o período colonial apoiados em autores como Iara Ferraz (1984; 2000), que estudou e escreveu sobre a trajetória e história do povo Gavião-Parkatêjê, Ecléa Bosi (1994), Krôhôkrenhũm (2011), Arnaud (1975) entre outros.

1.1 Quem é e como vive o povo Parkatêjê – suas festas e comemorações

O nome Gavião vem das penas usadas em suas flechas, instrumentos de caça usados por eles (e hoje por muitos, especialmente pelos mais velhos), que significou, especialmente no passado, a sobrevivência de seus familiares. Os homens mais velhos fabricam os arcos e as flechas e os instrumentos de sopro e percussão, tanto para as cerimônias que acontecem na aldeia como para vender aos visitantes (Ferraz 2000). Fizemos esses registros durante a coleta

de dados para a pesquisa, a fim de compreender o processo de convivência entre eles mesmos e com os *kupẽ* - "homem branco".

Os Gavião Parkatêjê são um povo de fácil acesso e são todos receptivos; na primeira visita à aldeia, fomos acompanhados dos professores do campus Rural de Marabá – IFPA, William Bruno (pesquisador do mesmo grupo Territórios Indígenas e Etnoenvolvimento) e Marcos Leite (na época diretor geral do campus). Essa primeira visita, em 2016, não foi algo agradável, foi para prestarmos homenagem ao capitão Krôhôkrenhũm, por sua morte e, também, solidariedade aos seus familiares. A partir daí, continuamos as visitas, pois já tínhamos planos em aprofundar conhecimentos através de uma pesquisa que me fornecesse dados sobre a vida deste povo. Assim, elaborei um projeto e apresentei para o Grupo de Pesquisa, mostrando interesse em desenvolver um trabalho na aldeia. Logo em seguida, passei no programa de mestrado em Letras da UNIFESSPA – Universidade Federal o Sul e Sudeste do Pará, apresentei o mesmo projeto e fui contemplada com uma vaga para pesquisar na linha de Estudos Culturais.

Formado por, aproximadamente, oitenta (80) famílias e totalizando 478[1] pessoas, o povo Parkatêjê-Gavião vive nas proximidades da cidade de Bom Jesus do Tocantins, na Terra Indígena Mãe Maria, no sudeste do Estado do Pará. A reserva indígena é cortada também pela Estrada de Ferro Carajás da Empresa Vale[2] e a linha de transmissão da ELETRONORTE[3], originada na Usina Hidrelétrica de Tucuruí. Os índios recebem um valor financeiro mensal como compensação pelos danos socioambientais (este valor não foi manifestado pelos participantes da pesquisa). A Terra Indígena Mãe Maria, com uma área de 62.488 hectares, foi homologada pelo presidente Sarney, em agosto 1986.

A TI Mãe Maria está situada em terras firmes de mata tropical, apresenta como limites os igarapés Flecheiras e Jacundá, afluentes da margem direita do curso médio do Tocantins, assim como mostra a gravura, em destaque o círculo azul.

[1] Informação adquirida de documento do Posto de Saúde, 2011 - agente de saúde da Aldeia – Krôhôkre (Iracema).
[2] Uma das maiores empresas de mineração do mundo e com sua forte atuação no Estado do Pará, sua estrada de Ferro Carajás e a rodovia BR 222 cortam os 18km da Terra Indígena Mãe Maria, que causou grandes impactos ao território dos "Gavião".
[3] Empresa de alta transmissão que cortou a TI Mãe Maria e trouxe grandes problemas para o povo Gavião e que diante de muitas negociações tiveram um acordo assinado em 1980, para o pagamento de uma indenização de 40 milhões de cruzeiros, que resultou na construção das atuais casas de alvenarias para os indígenas.

Mapa 1 – Mapa de localização da TI Mãe Maria – estado do Pará – Norte do Brasil

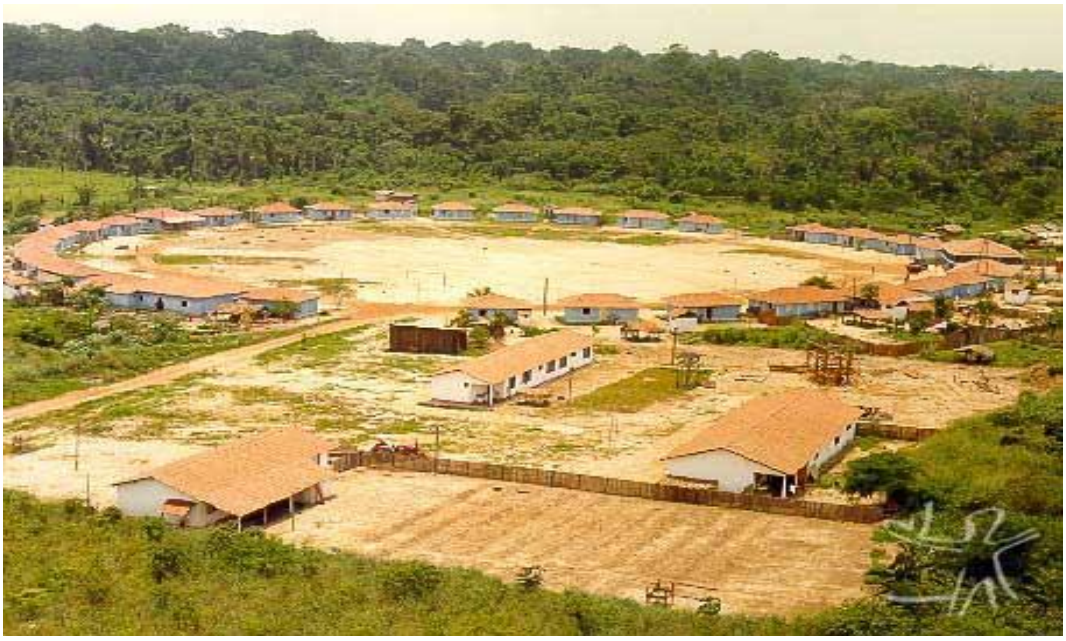
Fonte: GOOGLE – em 28/03/2019.

Na primeira metade do século XX, os "Gaviões de oeste" se distribuíram em três unidades locais autodenominadas conforme a posição que ocupavam na bacia do rio Tocantins. Uma delas chamou-se ***Parkatêjê*** (onde par é pé, jusante; katê é dono; e jê é povo), "o povo de jusante", a outra, ***Kỳikatêjê*** (onde kỳi é cabeça; katê é dono; e jê é povo), "o povo de montante", porque, no começo do século XX, por conta de guerra entre as duas, a primeira refugiou-se à montante do rio Tocantins, já no Estado do Maranhão e, por essa razão os Kỳikatêjê são também designados como "grupo do Maranhão". A terceira unidade, que ficou conhecida como "turma da Montanha" conforme sua autodenominação ***Akrãtikatêjê*** (onde akrãti é montanha; katê é dono; e jê é povo), ocupava as cabeceiras do rio Capim. (Ferraz 2000. p.24).

No percurso, que vem da cidade de Marabá, nas proximidades da cidade de Bom Jesus do Tocantins, vivem os Parkatêjê (o povo de jusante), os Kỳikatêjê (o povo de montante), do rio Tocantins no Maranhão e os Akrãtikatêjê (o povo da montanha), (Ferraz 2000. p.25).

A aldeia Parkatêjê é formada por dois círculos, cada um contendo trinta e cinco (35) casas amplas e todas ocupadas por famílias, considerando pai, mãe, filhos e outros familiares (em alguns casos). Abaixo podemos observar como são construídas suas moradias, o que, de fato, causou estranheza para os indígenas, mas com o tempo acabaram se acostumando, bem como diversas mudanças trazidas em contato com o não indígena.

Fotografia 1 – Aldeia de alvenaria e a reciclagem da tradição



Fonte: ISA Archive, 1984.

Existem dois círculos como esse da imagem acima; neste, à direita, estão a casa do cacique Kuia e a sede da Associação Parkatêjê e, à esquerda, o Instituto Krôhôkrenhũm. Essas três construções maiores, que estão fora do círculo são um barracão (desativado), logo após a Escola Estadual Indígena Pẽptykre Parkatêjê e, mais adiante o posto de saúde. Para chegarmos ao acampamento, entre a escola e o posto de saúde, seguimos à direita, aproximadamente, cem (100) metros. Foi nesse espaço que aconteceu boa parte de nossos encontros com os anciãos, alvo da pesquisa.

Fotografia 2 – Krôhôkrenhum, conhecido como capitão, líder sobrevivente do primeiro grupo Gavião, contatado em 1957. TI Mãe Maria, Bom Jesus do Tocantins. Faleceu em 2016.

Fonte: Vincent Carelli/Vídeo nas Aldeias, 2010.

Em seu livro, escrito em 2011, o capitão deixou muito de sua cultura – povo Gavião – para que possamos nos firmar com algo que faz parte de nossas vidas e que devemos lutar para que isso possa continuar a dar sentido à sua memória e costumes de seu povo.

Krôhôkrenhũm, durante a formação do livro "Isto pertence ao meu povo – *Mẽ Ikwỳ Tekjê Ri*" (2011), fala muito da "Lei de Antigamente" e reforça sobre a importância de deixar suas experiências, deixar tudo que aprendeu para a comunidade e pede que seu povo siga sua cultura; podemos analisar o trecho abaixo:

> Eu quero fazer o casamento de alguém como era antigamente. Quero muito experimentar isso. Se um rapaz, um menino é teu marido mesmo, conforme nossa lei, vocês vão ter que esperar, aguentar até quando o marido crescer, ou os dois, homem e mulher, crescerem. (KRÔHÔKRENHŨM, 2011, p.155).

Esse e outros depoimentos registados no livro mostram que os mais velhos ainda têm algumas de suas práticas antigas ligadas a eles. Todos os anciãos que participaram da pesquisa praticam o esporte de arco e flecha, que faz parte de suas vidas há anos; na verdade, não se trata apenas de um esporte, trata-se de um treinamento para sobrevivência e proteção e, que todos aprenderam desde cedo com seus parentes mais velhos. Abaixo, a imagem de indígenas Gavião nos anos 1970, em atividade de arco e flecha.

Fotografia 5 – Jogo de flecha na aldeia Gavião TI Mãe Maria

Foto: Miguel Rio Branco, 1976.

Geralmente no final da tarde, no horário de 16h00 às 18h00, os anciãos se dirigem ao acampamento com seu equipamento de arco e flecha e lá se organizam para fazerem o lançamento ao alvo de uma distância, de aproximadamente, 50 metros. Esses treinos servem para capacitá-los para participarem das provas nos eventos da aldeia e fora dela, assim como mostrados em diversas participações como no maior evento do povo Gavião-Parketêjê, as meias Maratonas, nas quais só podem participar indígenas, mas que é aberto para o público de forma geral, seja para apreciação, seja para colaborar junto a instituições, como é nosso caso em estudos de pesquisas de pós-graduação junto à UNIFESSPA.

Fotografia 3 – Acampamento Parkatêjê – treino diário de arco e flecha – outubro de 2018

Fonte: pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Essa prática qualifica os indígenas como bons atiradores/lançadores, pois ainda usam a caça como meio de alimentação. Em seguida apresentamos algumas imagens que representam esse momento, que serve tanto como descontração como para treino e prática cultural, fortalecendo o espírito dos participantes.

Fotografia 4 – Acampamento Parkatêjê – treino diário de arco e flecha – outubro de 2018

Fonte: pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Esse tronco de bananeira, na imagem acima, serve como alvo para os treinos de arco e flecha. Os indígenas se dividem em grupos para fazerem seus lançamentos rotativos, assim, o grupo que somar mais pontos fica em vantagem com relação aos outros. Nesses treinos, indígenas das outras aldeias da TI Mãe Maria também participam, principalmente, quando esses treinos estão relacionados às Meias Maratonas, como dito antes.

As imagens a seguir são de participações na 7ª Meia Maratona, um evento cultural que acontece na aldeia Parkatêjê, todos os anos no mês de dezembro (sendo, em 2018, a 7ª edição) e que reúne indígenas dos estados do Pará, Maranhão e Tocantins. Nesse evento há diversas provas e algumas exigem mais conhecimento, habilidade e prática, como a corrida de tora, que são feitas dos caules das árvores sumaúma e buriti e, que inicialmente era uma prova que apenas os homens poderiam participar, mas atualmente há também a participação das mulheres.

Fotografia 5 – Indígenas na expectativa para a prova de arco e flecha – 7ª Meia Maratona, dezembro de 2018

Fonte: pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Aqui estão presentes indígenas de diversos povos: Gavião, Xikrin, Guajajara, Canela e outros, que residem nos estados do Pará, Tocantins e Maranhão. Atividades como estas unem experiências e fortalecem os laços e herança cultural destes povos, uma vez que suas necessidades e sentimento de existência são transmitidos através destas práticas, que marcam sua existência social.

O desenvolvimento dessas ações é importante, uma vez que causa a união de povos para a preservação da cultura, que, por sua vez, delineia sua identidade. Nesse espaço os indígenas

podem trocar experiências e conversar sobre suas vidas em suas aldeias. Segundo seu Pedro, “é sempre bom encontrar os amigos e os conhecidos para conversar um pouco sobre tudo, principalmente sobre as coisas que estão acontecendo hoje em dia”

É importante destacar que não há apenas uma cultura indígena, mas várias, assim como podemos observar nas diversas formas de eles se apresentarem em danças, cantos e apresentações das cerimonias de abertura e fechamento de cada noite. Em muitos casos, podemos distinguir um povo de outro por suas vestes e corte de cabelo. O mais importante é que cada povo desenvolve e apresenta suas próprias particularidades relacionadas às suas tradições religiosas, musicais, de festas, artesanatos, dentre outras, porém com riqueza em todos os detalhes.

Fotografia 6 – Mulheres Indígenas idosas participando da prova de arco e flecha – 7ª Meia Maratona – dezembro de 2018

Fonte: arquivo da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

No passado, além de instrumento de caça e pesca, os povos indígenas usavam o arco e flecha como arma de guerra ou para se protegerem de possíveis ataques de animais ferozes em suas andanças. Na maioria das comunidades indígenas brasileiras, o arco é feito do caule de uma palmeira chamada tucum, de cor escura, muito encontrada próxima aos rios; esses materiais podem variar de acordo com a cultura de cada povo.

Essa prática, assim como outras que envolvem danças e canções, realizadas em incontáveis gerações, perduram até hoje, especialmente nos rituais e apresentações nas festividades indígenas como forma de respeito por algo que identifica o indígena e suas formas de viver que vão expressando sua identidade cultural, que por sua vez está relacionada com a forma como vemos o mundo exterior e como nos posicionamos em relação a ele considerando as heranças culturais indígenas como parte integrante na formação do povo brasileiro.

Fotografia 7 – Seu Pekrôkti – professor bilíngue e de atividades culturais da aldeia – usando arco e flecha – acampamento Parkatêjê

Fonte: arquivo da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA, 04 de novembro de 2019.

Seu Pekrôkti, acima, considerado um dos melhores atiradores de flecha (arqueiros) da Parkatêjê, nos mostra como se preparar para usar o arco e a flecha. Ele diz que faz uso desses recursos desde jovem e que aprendeu com os mais velhos quando precisavam sair para caçar e pescar, para ajudar a sustentar a família.

> Tinha dia que nós saía de casa bem cedo e só voltava de tarde ou de noite, mas trazia capivara, jacaré e peixe. Nós fazia isso direto; os pequenos acompanhavam os mais velhos para ajudar e ver como era que se fazia para quando crescer, ser esperto e fazer a mesma coisa.
>
> Seu Pekrôkti, professor bilíngue da aldeia, novembro de 2019.

A narrativa acima só reforça as informações encontradas em matérias de pesquisas feitas por outras pessoas, bem como informações disponíveis em meios eletrônicos, comprovando que essa atividade é secular, passada de geração em geração como meio de prática para a sobrevivência e, que até o momento é usada para isso e para outros fins.

O povo Gavião, do Pará, geralmente, confecciona o arco com uma madeira de cor avermelhada, chamada aruerinha, mas pode variar entre o pau-ferro, o aratazeiro, o pau d'arco e o ipê amarelo, já as flechas são feitas de bambu ou uma madeira fina chamada taboca ou caninha, imbiras e penas de arara encontradas na própria aldeia, segundo seu Nãkôti e seu Pekrôkti.

Os arcos usados para atividades descritas acima são confeccionados conforme a altura do dono, de seu tamanho ou de tamanho maior, para facilitar o manuseio, porém, os que são usados para outros fins podem ser menores e menos resistentes.

Fotografia 8 – Seu Baxim – um dos mais velhos indígenas da Parkatêjê – na prova de arco e flecha – 7ª Meia Maratona, dezembro de 2018

Fonte: pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

O hábito da prática de arco e flecha é pouco realizado pelos mais jovens por conta das mudanças que vêm acontecendo ao longo dos anos. Alguns entrevistados temem que isso acabe,

mas querem deixar registrado como parte de sua cultura, principalmente como ferramenta usada para aquisição alimentos e que fez parte de seu passado, mas que nos últimos anos, os indígenas têm passado por esta e mais mudanças através do contato com o *kupẽ*.

Assim, em outros eventos, os mais novos participam de provas como: corrida de toras, corrida da varinha, maratonas e, especialmente, o futebol de campo, que é jogado tanto por homens como por mulheres, numa faixa etária de doze (12) a (40) anos, aproximadamente, como podemos constatar abaixo:

Fotografia 9 – Indígenas se preparando para a corrida de Tora da 7ª Meia Maratona – dezembro de 2018

Fonte: arquivo da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho –IFPA

O trabalho com narrativas orais e acompanhamento de atividades culturais do povo Parkatêjê nos levaram a refletir sobre os sentidos que norteiam suas práticas e seus viveres, seguindo sua tradição (embora com intermédios de culturas do não-indígena), compreendendo e refletindo sobre os diferentes processos de mudanças nas relações que constituíam e constituem seu processo cultural enquanto cidadãos.

Em conversas com os idosos da pesquisa, eles deixam claro que em seus festivais não gostam de ver o futebol como modalidade porque isso não faz parte da cultura deles e, que tudo

isso foi trazido pelos *kupẽ* e, que algumas vezes eles *(kupẽ)* querem mudar suas brincadeiras[4], mas que eles sabem o que é deles e o que não é.

> Eles estão fazendo tudo diferente hoje em dia, nada está sendo como era no nosso tempo. Estão inventando um negócio de futebol e a meninada mais nova só quer saber disso, nem se importa em reunir para ouvir o que os mais velhos têm para dizer e, nós queremos que eles aprendam o que nós aprendemos e do jeito que nós aprendemos.
>
> Seu Pedro – professor bilíngue da aldeia Parkatêjê, outubro de 2018.

Esse fator também é reforçado em diversas falas do capitão Krôhôkrenhũm, no livro "Isto Pertence ao meu Povo – *Mẽ Ikwỳ Tekjê Ri*", escrito em 2011. Segundo Krôhôkrenhũm, a prática do futebol é fruto da influência dos "brancos" – *kupẽ,* e que isso entra em contradição com o que viveram e vivem os mais velhos, pois eles estão ligados a ações culturais relacionadas ao seu tempo de vivência e experiências com os demais de mesma idade. Alegam que o futebol e certas "brincadeiras" trazidas pelos "brancos" não têm importância nem incentivo para que possam participar de forma ativa. Nas festividades onde a prática do futebol é uma das provas, geralmente, os mais velhos não apreciam, justamente pelos esclarecimentos acima. Segundo eles, os próprios representantes da aldeia deveriam investir mais em elementos que formam e expandem sua cultura como as brincadeiras: a corrida de tora, corrida de varinha, jogo de arco e flecha e outras manifestações tradicionais, mas como vimos anteriormente, os elementos culturais sofrem variações de acordo com as mudanças que nos são colocadas pela convivência com os demais e que cultura se manifesta de diversas formas, inclusive no contato com outros sujeitos que não fazem parte do círculo de convivência familiar, seguindo situações que são comuns entre eles.

O capitão sempre retoma às suas origens falando de sua cultura e do respeito que mantém por ela, acrescentando que:

> É bom retomar a esse assunto; quero, pelo menos, lembrar a nossa cultura, de quando nasci, me criei e entendi como eram nossas tradições, nossa cultura. Nossa cultura era uma cultura muito segura, se alguma coisa era proibida na lei, era proibido mesmo. Ninguém desobedecia. A nossa lei funcionava, eu vou contar como era nossa lei. A nossa lei era bem respeitada, nossa lei, nós a respeitávamos. (KRÔHÔKRENHŨM, 2011, p.101).

[4] Os Parkatêjê usam essa palavra para se referirem a todo tipo de atividade cultural que tem o teor/função de divertimento/descontração.

Nas narrativas de Krôhôkrenhũm, estão presentes diversas situações de conflitos entre seu povo e povos de outras aldeias; ele reforça que a luta sempre foi um fator presente em suas vidas e que, como líder de seu povo, teve que enfrentar variados problemas em nome da responsabilidade de manter a paz e o equilíbrio auxiliando na convivência entre os membros do grupo.

> O Povo da Montanha matou mesmo e isso me espantou. E também contavam história, sobre criança. Contavam que pegavam criança e matavam e depois jogavam no mato. Falavam assim: "Até crianças, coitadas! Mataram criança, criança, mataram mesmo". Eu pensei que não fosse verdade, mas que nada, era verdade mesmo. Nesse ataque, nós tínhamos saído todos pro mato, eles chegaram lá e mataram só criança, todinhas as crianças, mas não mataram nenhum velho. Eu vi que mataram, eu vi flecha em todo lugar, no corpo, era homem grande que tomava conta. Tinha jirau onde se colocavam os corpos, até apodrecer e depois pegava o osso e levava pra aldeia. Eu vi a primeira vez e, na segunda vez, eu fui atrás deles. (KRÔHÔKRENHÜM, 2011, p. 49).

Segundo KRÔHÔKRENHÜM (2011, p.48-49), essa guerra aconteceu porque eles estavam em um número pequeno depois que a doença levou grande parte de seu povo. Em seu depoimento, o capitão esclarece que muitos indígenas diziam que eles não iram resistir a tanta dor e, sendo assim, era melhor destruir a todos, começando pelas crianças. Isso gerou conflitos com os que discordaram da ideia e, por isso, os ataques continuaram, uns matando os outros, inclusive por causa de "*fuxico"*[5], que uns contavam para os outros; esse foi um momento difícil para ele, que estava na responsabilidade de cuidar de seu povo.

A doença cruel veio e matava entre sete (7) a dez (10) indígenas por dia, segundo narrativas do capitão KRÔHÔKRENHÜM (2011):

> Aconteceu a doença na aldeia *Kàxàtàti.* Foi no *Kàxàtàti* que aconteceu a doença. Lá era uma aldeia nova e essa doença que deu no povo dava muitas dores do lado, embaixo da costela direita. Não sei o que era, mas lembro que o *caboco* gemia até morrer. Foi assim que todo mundo se acabou. Parece que era alguma doença no baço, ou no fígado, ou na vesícula. Não tinha doutor, não tinha médico pra abrir, pra tirar a doença. Então, por causa disso, todos morreram. A doença era nessa parte do corpo, no lado, *ijõpôk kãm* (do lado direito) e *ijõke kãm* (do lado esquerdo). (KRÔHÔKRENHÜM, 2011, p.34).

O capitão expressa seu sentimento de horror pela perda dos entes queridos e faz registro sobre o que viveu vendo seus parentes morrerem:

[5] História levada de umas pessoas para outras e causa de brigas e mortes entre o povo Gavião, segundo o capitão Krôhôkrenhũm.

> Naquele tempo, eu abusei de tanto ver a morte. Eu tinha medo da morte, eu escutava as pessoas morrendo. Eu olhava e eu enxergava mulheres, homens mortos do meu lado. Eu sofri, sofri muito naquele tempo, por isso eu não quero ser mau. [...] O sofrimento, quando está do nosso lado é feio. Então eu me aborreci muito, por causa daquela doença. Eu tinha medo de morto, eu não queria nem pegar em nenhum morto. Eu abusei mesmo, eu não gostava da morte, nem gosto ainda agora. A morte é muito feia; os mortos são feios. (KRÔHÔKRENHÃM, 2011, p.35).

Depois desse período conflituoso, o capitão mudou-se com um número pequeno, aproximadamente 29 parentes, para um lugar que se chamava *Krytytykrekrô* em Praialto (Praia Alta) e lá fizeram suas roças e prepararam terras para a plantação; o mesmo enfatiza que usaram a ferramenta facão, começando, assim, a agregar essa ferramenta aos seus trabalhos no cotidiano e começando a modificar sua cultura. O capitão acrescenta que foi buscar sementes para o plantio e quando voltou, seu povo tinha sido atacado pelos *kupẽ*. As histórias de lutas continuam.

Temos registros do ano de 1943, que apontam que havia uma gleba de terra concedida aos índios Gaviões através do Decreto-Lei Nº 4.503 de 28 de novembro de 1943 (ver nos anexos), do então interventor federal no Estado do Pará. Segundo Antônio Cotrim – funcionário do SPI – naquela época, os Gaviões costumavam sair numa praia do Tocantins em frente do castanhal Mãe Maria e se confraternizavam com o seu administrador. Este deduziu que os índios deviam habitar nas cabeceiras do igarapé Mãe Maria e se preocupou em reivindicar para eles essa gleba, compreendida entre os rios Flecheiras e Jacundá, uma légua além da margem do Tocantins, faixa em que ele (administrador) explorava castanha e que através de muita conversa e pelo risco que os indígenas estavam correndo pela invasão das terras que eles estavam vivendo, conseguiu convencê-los a ocupar a então TI Mãe Maria (Soares: 1983).

O povo Gavião-*Parkatêjê* é resistente por sua bravura. É importante ressaltar que, além disso, os Gaviões sofreram anos e anos com a disputa de suas terras por madeireiros, fazendeiros e grandes empresas como a Vale e a ELETRONORTE (FERRAZ, 1998) e, ainda, lutaram por diversos anos para permanecer nelas, inclusive depois da legalidade.

O Decreto descrito acima oficializa a TI Mãe Maria como espaço de moradia e meio de produção para o sustento desses indígenas, em especial, com o que a natureza lhes oferece. KRÔHÔKRENHÃM já era líder do seu povo e já atuava ativamente nas decisões de seu grupo na articulação e respeito com todos e com os *kupẽ*.

KRÔHÔKRENHÃM (2011) diz que o Deus – *Jê* – deixou muitas coisas boas em sua lei e que devemos obedecer, assim como os mais velhos obedeciam e respeitavam; essas leis

explicam a existência humana, assim como o choro, a fala para contar histórias, sendo assim, é por causa de *Jê* que nós mexemos a língua:

> Nosso corpo quietinho, quem fala é nossa boca, nós não falamos nada, só a nossa língua que fala, a cabeça também fica quieta, nós só olhamos, mas não falamos nada, não fazemos nada. Então é a língua que trabalha, que faz o apoio, que inventa alguma coisa. (KRÔHÔKRENHÃM, 2011, p.157).

Depois da colocação acima, o capitão acrescenta que o desmatamento é uma desobediência às leis de *Jê* e que, se *Jê* nos dá tudo de bom, era para retribuirmos com boas ações, principalmente cuidando da natureza:

> ...mas a pessoa mesmo sabe que não podemos mexer na floresta, porque a mata fechada era segurança. Quando vemos o que os *kupẽ* estão fazendo com a floresta... É muito desmatamento. O muro que estão fazendo, o asfaltamento da estrada, eles inventaram tudo. Eles inventaram, quebraram poste. Então eu vejo e digo assim: "Olha, cada coisa bagunçada que *kupẽ* está fazendo e *Jê* é que está dando castigo pra eles, porque aprontam demais (KRÔHÔKRENHÃM, 2011, p.158).

A TI Mãe Maria é um espaço com muitas histórias para serem contadas e para serem ouvidas; são histórias reais de lutas e conquistas que existem até o presente momento e que vale a pena escutar dos próprios indígenas. É impressionante ouvir os mais velhos organizando seus pensamentos e usando suas bagagens na construção de um processo histórico-cultural através das narrativas orais. Observamos o esforço deles ao falar a língua portuguesa com mistura da língua *Timbira*[6]; ressaltamos que seu Baxim é *Kỳinkatêjê*, mas vive nas casas de seus filhos, entre as duas aldeias, e é o único dos colaboradores desse trabalho que não fala a língua portuguesa e que suas falas foram traduzidas pelos parentes, que moram na Parkatêjê e que sempre estavam presentes no momento das conversas.

A seguir apresentamos uma narrativa de seu Pedro; ele faz um desabafo sobre as mudanças que vêm ocorrendo entre seu povo, pois ele perdeu um irmão e está cumprindo o

[6] A língua Timbira faz parte do Tronco Macro-Jê, família Jê. Atualmente, o povo Timbira é formado pelos grupos indígenas Krahô, Krinkati, Apaniekrá-Canela, Ramkokamekrá-Canela, Pykobjê-Gavião, Krenjê, Parkatejê-Gavião e Apinajé, segundo Rodrigues (1986). Os Timbira são aproximadamente 5 mil índios distribuídos em 28 aldeias, ocupando os cerrados do sul do Maranhão e norte do Tocantins (dados do Centro de Trabalho Indigenista)3. Conforme Melatti (1972), eles estão divididos em Timbiras Orientais, que estão a leste do Rio Tocantins - Krinkati, Apaniekrá-Canela, Ramkokamekrá-Canela, Pykobjê-Gavião, Krenjê, Parkatejê-Gavião, Krahô - e Timbiras Ocidentais, situados a oeste do Rio dos Tocantins - os Apinajé (ver: AMADO, Rosane de Sá; SOUZA, Lílian de Carvalho de. Notas sobre a fonologia da língua timbira. *Revista Virtual de Estudos da Linguagem – ReVEL*. V. 4, n. 7, agosto de 2006. ISSN 1678-8931 [www.revel.inf.br].

luto, porém os parentes mais novos estão envolvidos com as brincadeiras da festa da Castanha, evento que aconteceu na aldeia *Kỳinkatêjê*, em abril de 2019.

> Eu não estou brincando[7] porque estou cumprindo o luto de meu irmão que faleceu esses dias; pode ver que eu não estou pintado nem comemorando nada porque eu perdi meu irmão. Os mais novos não entendem isso direito; na nossa lei antiga, a família toda ficava de luto e durante o luto não participava de festa, não se pintava e nem comia certas comidas que hoje se comem. A gente tinha respeito às famílias do morto, mas hoje, os mais novos não se preocupam com isso, por isso que eu estou aqui em casa sem sair para diversão.
>
> Seu Pedro – professor bilíngue da aldeia Parkatêjê, outubro de 2018.

Fotografia 10 – Dona Tutakinha e seu Pedro assistindo às apresentações da 7ª Meia Maratona, dezembro de 2018

Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Essa narrativa de seu Pedro se sustenta no apego pelas tradições de seus costumes antes do contato com o não indígena, pois ele relata sobre a situação de estar em casa por conta da

[7] Expressão usada para indicar participação nos eventos das aldeias.

perda do irmão, mas lamenta o fato de alguns familiares não fazerem o mesmo. Ele associa isso às mudanças através da vivência com os *kupẽ*. Observamos que seu Pedro faz uma retomada ao passado e traz elementos que fizeram parte de sua convivência num passado distante do que ele vive hoje, isso acontece porque sabemos que cultura não tem um conceito fixo, isso implica que as mudanças temporais refletem nas ações dos indivíduos e que sua cultura é modificada com o passar do tempo. Nesse sentido, os hábitos que constituem nossas vidas sofrem modificações com o tempo e, como sabemos, isso reflete em nossas ações cotidianas.

Como afirma Ecléa Bosi (1994), os contadores são os guardiões da memória da comunidade onde viveram e ainda vivem suas experiências, de forma que, através das histórias que contam, entrelaçam mistos da sua própria história de vida", e acrescenta: "a narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória". Ainda assim, o processo de construção da memória está muito relacionado ao momento de convivência com os demais, ou seja, o momento de ontem, mesmo sendo trazido por lembranças, não representa o presente, que por sua vez é modificado constantemente.

O processo narrativo é imprescindível para a comunicação, pois é, principalmente, através dele que observamos a riqueza da identidade e cultura, especialmente no caso em estudo, com os Gaviões-*Parkatêjê*, povo alvo desta pesquisa. Aqui acompanhamos um pouco de suas vidas, o que não é suficiente para entender tudo, mas que nos enche de orgulho e confere mais vontade de pesquisar e publicizar. Temos, portanto, a certeza de que nossa formação é algo sólido e deve prevalecer como legado do povo indígena.

A construção do conhecimento se dá, especialmente, em entender a formação de um povo através de sua identidade e hábitos culturais, assim como traz esse estudo sobre o povo Gavião-*Parkatêjê*, por isso escolhemos anciãos maiores de cinquenta (50) anos, considerando o tempo maior de experiência de vida, bem como os processos de construção de luta e resistência, como nos diz Bosi (1994) com relação aos mais velhos, como possuidores do conhecimento:

> ...elas já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já viveram quadros de referência familiar e cultural igualmente reconhecíveis: enfim, sua memória atual pode ser desenhada sobre um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que a uma pessoa de idade. (BOSI, 1994, p.60).

As histórias de vida fortalecem as raízes e, automaticamente, as lutas atuais. Nossas histórias de vida como sociais trazem sofrimento desde o início da "conquista" do Brasil, pelos europeus. Isso prevalece até a atualidade, com os indígenas, ou seja, como se eles tivessem que passar a vida toda em disputa pelo que é seu de direito constitucional, inclusive o de viver.

Acompanhamos debates sobre as lutas contra as invasões de suas terras e o quanto sofreram para conquistar seus espaços. De acordo com os participantes, desde o início sofreram com guerras e expulsão feitas por madeireiros e fazendeiros, dos locais onde faziam aldeamento e, diante de tantas ameaças eles temem que todos cheguem ao fim e que sua cultura como povo tradicional, também formador do povo brasileiro, se apague com o passar do tempo.

Acreditamos que o contato com a cidade, a facilidade e uso da tecnologia, especialmente o celular (Internet) distancia os mais jovens dos mais velhos. Em um dos encontros, um dos colaboradores, seu *Nãkôti* (Domingos) deixou isso claro e apontou para seu neto, que estava próximo, dizendo que em um momento como aquele, que ele estava nos repassando informações, era para o neto ouvi-lo falar e aprender as histórias contadas por ele para aprender e se inteirar da *lei de antigamente*[8]; seu *Nãkôti* ressalta que, sempre que tem oportunidade conta suas histórias, mas os mais novos preferem ir para o campo jogar futebol ou usar o celular do que sentar para ouvi-las; ele acrescenta que "as coisas estão mudando muito e, rápido demais".

Embora o pajé seja escolhido por Jê para exercer sua função, seu *Nãkôti* tem preocupação em até o momento não ter um indígena, entre os mais novos, para repassar seus conhecimentos de curandeiro (ele é o pajé da aldeia, mas gosta de ser chamado pelo termo curandeiro). Como já tem mais de oitenta (80) anos, ele teme em morrer e não ter alguém de seu povo para seguir os ensinamentos e, em especial, o cuidado e feitio de remédios para ajudar seu povo. O pajé, além de rezar para curar as dores e outros problemas, prepara remédios, chás e garrafadas com diversas plantas que existem na aldeia. Ele sabe diferenciar seus usos e combinações para curar os mais variados tipos de problemas de saúde, que como diz ele: "Os remédios que faço servem para tudo: dores no estômago, dores no corpo, dores de cabeça, problemas de mulher e de homem, problemas de criança quando nasce (nos primeiros dias) e outras doenças".

A educação colonial que nos foi imposta pelos europeus desvalorizou muitos de nossos elementos vitais subjugando nossa cultura e implantando a deles como solução dos mais variados problemas; isso nos trouxe perdas irreparáveis que se estendem até a atualidade, mas com relação aos conhecimentos tradicionais, esses perduram como forma de resistência dos

[8] Práticas relacionadas à cultura dos indígenas mais velhos.

valores e de representação cultural, ainda que não sejam reconhecidos pela ciência tida como ocidental.

Diante isso, seu *Nãkôti* enfatizou que quer e precisa passar esse conhecimento para um dos indígenas, preferencialmente um dos mais novos; como ele diz: "a pessoa tem que querer, tem que gostar, isso é uma forma de ajudar os irmãos e os parentes, porque as doenças aparecem todos os dias e *Jê* não escolhe qualquer pessoa para curar os outros". O curandeiro acredita que as plantas têm muito poder de curar as pessoas e os animais também; é uma forma que o deus *Pyt* (Sol) o mostrou para que ele ajudasse as pessoas e assim foi escolhido.

Observamos que seu Nãkôti demonstrou em sua fala um sentimento de pouca valorização de sua função como pajé e que seus serviços não são mais tão valorizados como eram antes; ele comenta que sente prazer em servir seu povo e os demais que precisam de sua ajuda. O que está acontecendo é um certo distanciamento de seu povo para com o conhecimento tradicional, que por sua vez é um conjunto de conhecimentos construídos por uma comunidade ou um povo ao longo de suas vidas, assim como nos afirma o Decreto N. 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007, que no seu artigo 3 determina povos tradicionais como*:*

> Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007).

O decreto acima, embora esteja relacionado aos indígenas do século XIX e no período que ainda não tinham contato com o *kupẽ*, institui a política nacional de desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais de forma geral. Assim, os indígenas trazem um conhecimento que não é reconhecido pela ciência, porém representa um valor inestimável entre eles e a natureza. Abaixo, seu Nãkôti narra o acontecimento do dia e situação em que se tornou curandeiro de seu povo. Ele acredita que pode curar pessoas fazendo uso do que a natureza lhe oferece.

> Eu tinha cortado minha *te* (perna) bem no joelho, aí Pyt (Sol) apareceu para mim em forma de uma serpente enorme, no meio de *airom* (mata) e pediu para "mim" escolher um entre três pedacinhos de pau; eu escolhi e acertei de primeira para ser curador; eu acertei tudo. Depois teve um clarão no meio da mata, lembro bem disso. Eu estava machucado e não podia andar, mas ele me curou para sair a dor e fui andando para casa. No meio da mata encontrei meu companheiro e fomos para casa. Desde esse dia, eu uso as plantas para cuidar das pessoas.
>
> Seu Nãkôti, pajé/curandeiro da aldeia Parkatêjê, outubro de 2018.

Segundo seu *Nãkôti*, ele tinha, em média, dezoito (18) anos quando foi escolhido para ser o curandeiro (pajé) de seu povo. A partir de então, ele nunca parou de exercer a função. Todos os remédios que ele prepara ajudam na cura de muitas doenças que tinham/têm seu povo e de pessoas não-indígenas, que faziam encomendas através de relados dos problemas que sentiam. Mas Nãkôti enfatiza: "tinha doença que não dava mais jeito, quando eu ia ajudar, já tinha tomado de conta da pessoa, aí não tinha mais jeito; a pessoa tem que procurar a cura assim que sente a doença, pra depois não ficar tarde".

Escutar situações como estas é enriquecedor. Na verdade, seu *Nãkôti* foi uma das pessoas que mais colaboraram nesta pesquisa; temos muitas histórias contadas por ele, que sempre nos recebeu com o maior carinho, simplicidade e prazer, sempre com um sorriso no rosto. Seu Nãkôti tem prazer em receber visitas e contar histórias; ele diz que "é muito bom ter pessoas que têm interesse em ouvir as histórias dele, pois ele só fala para o bem".

Percebemos, então, que tanto o pajé quanto os demais colaboradores têm interesse em compartilhar seus conhecimentos com os demais, uma vez que são sabedores das mais variadas situações, com experiências que se formaram ao longo de suas vidas e que tudo isso tem grande importância para a memória de seu povo.

A questão de respeito à cultura deixa viva a memória desse povo, que foi quase dizimado pelas guerras entre eles, entre os *kupẽ* e também pelas doenças descritas pelo capitão KRÔHÔKRENHÃM, no livro "Isto Pertence ao meu Povo – *Mẽ Ikwỳ Tekjê Ri*", escrito em 2011, p. 67: "A dor atacava do lado, não sei se era fígado ou baço, só sei que era do lado. Meu povo gemia tanto...eu enjoei de ver gente morrendo'.

O depoimento acima faz parte das narrativas – Memória de *Toprãmre KRÔHÔKRENHÃM Jõpaipare,* que temia pela extinção de seu povo Gavião. Nessa obra ele faz diversas colocações a respeito da importância do que seu povo viveu e vive e, quis deixar suas experiências de luta registradas em seu livro, pois achava que isso fosse importante para seus descendentes e todos que fazem parte de seu povo. O capitão *KRÔHÔKRENHÃM* faleceu em 2016.

Cada vez que ele via ou sabia que alguém de seu povo havia morrido era motivo de tristeza profunda, como ele dizia; " a morte é cruel". O capitão presenciou a guerra por três vezes e isso trouxe muito sofrimento para ele e para os que restaram; o depoimento abaixo é sobre a terceira vez que ele viu a guerra:

> O povo da Montanha matou mesmo e isso me espantou. [...] O povo da montanha matava sem dó, matavam até criança. Dessa vez mataram todas as crianças e não mataram os velhos. [...]. Tinha jirau onde se colocavam os corpos até apodrecer e depois pegava o osso e levava para a aldeia. (*KRÔHÔKRENHÃM*, 2011, p.49).

Depois desse desespero, da discussão acima, o povo de *KRÔHÔKRENHÃM* queria acabar com todos eles porque não havia mais crianças para lhes representar no futuro e também não havia mais "gente grande", havia poucos para continuar com a formação de seu povo, mas o capitão foi persistente em conversar e convencê-los a se acalmarem e inclusive se mudarem da aldeia (*Krytytykrekrô*) na boca do Praialto para a Terra Mãe Maria (*Kwỳrtykti*), no Sudeste do Pará, hoje, pertencente à cidade de Bom Jesus do Tocantins. A partir disso, aparentemente, os conflitos amenizaram.

Todas essas narrativas são importantes para que possamos, inclusive, conhecer a luta e perseverança do povo *GAVIÃO-PARKATÊJÊ***.** Esses momentos de lutas e guerras, por um lado, os fortaleceram e, sem dúvidas, ficam como fatos importantes para seu povo e para os pesquisadores que trabalham com esses indígenas.

Tudo isso nos ensina que cultura e identidade não são, apenas, formados por eventos que causam animação, como também por momentos que refletem perdas e dores de um povo que é marcado pelas lutas para que pudessem permanecer como cidadãos em meio a situações diversificadas, ainda na atualidade.

KRÔHÔKRENHÃM esclarece que, do povo dele que chegou à TI Mãe Maria, no início de 1960, ainda há mais ou menos trinta e cinco (35) pessoas, mas que aumentou muito depois disso e morreram muitos com o passar do tempo. Mas ressalta que foi de doença.

As narrativas orais constroem o processo de formação do ser para que possamos nos apoderar dele como forma de conhecimento de determinado povo ou grupo social. Quando falamos isso, enfatizamos uma gama de questões, como a pessoalidade, o individual, o grupal, mas sempre considerando a parte social, como é o caso desta pesquisa na aldeia *PARKATÊJÊ*. Os envolvidos sempre relatam situações de convivência com os outros; relatam fatos que realmente aconteceram e que outros, entre eles, podem confirmar. Por isso que, no decorrer de todo o trabalho, trazemos narrativas orais como elementos para exemplificar e reforçar a história desse povo através deles mesmos, independentemente do capítulo final, que as analisamos mais profundamente.

Fotografia 11 – *Krôhôkrenhũm*, cantador desde pequeno, no pátio da aldeia

Fonte: Saulo Petean, 1983.

No estudo sobre narrativas orais é importante levar em consideração a vida de quem fala (interlocutor), pois essa pessoa transmite muito do que viveu e vive com outras pessoas de forma que traz lembranças e, muitas vezes, traz algum tipo de emoção na sua fala. Observamos o seguinte trecho do livro do capitão *KRÔHÔKRENHŨM*, quando ele faz convite e, praticamente, um apelo aos demais, quando chegaram à terra Mãe Maria, para se juntarem a eles:

> ...então tem que participar da nossa reunião, ver o jeito que nós resolvemos. Nós estamos levando devagar, mas estamos levando. Eu quero que eles estejam junto conosco, porque eles precisam voltar e contar nossa história pro povo deles; "[...]. Mas vocês têm parentes, vocês precisam contar a história pra família de vocês, como estamos querendo fazer. Nós temos vontade de melhorar, nós estamos brigando, mas vocês não estão querendo participar!" Eu estava falando para ele que agora eles já estão grandes, estão se virando; são eles que têm que pensar agora. Eles que pensem! Também eles é que vão dizer, não sou eu mais, não. (KRÔHÔKRENHUM 2011, p.95).

Com essas palavras, o capitão pretende deixar parte de seu conhecimento cultural e experiências diversas para seus descendentes, seu povo da Gavião-Parkatêjê, com a intenção de repassar informações e preservar o que os mais velhos viveram e vivem.

Hoje, os Gavião vivem na TI Mãe Maria e todos têm suas festividades, em suas aldeias, durante todo o ano, e se juntam em momentos mais especiais, em convite de cada aldeia, como é o caso das Meias Maratonas do Povo Parkatêjê, que sempre são realizadas no início de dezembro (primeira semana), que, além de reunir todos os indígenas da TI Mãe Maria e de outras regiões do Pará, reúne também indígenas dos estados do Maranhão e Tocantins, assim como mostram as imagens abaixo:

Fotografia 12 – Momento cultural para receber líderes de outras aldeias – 7ª Meia Maratona, dezembro de 2018

Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Acompanhamos alguns dias da realização da 7ª Meia Maratona (04 a 09/12/2018) e no primeiro dia ficou reservado para a chegada e acolhimento dos indígenas que vinham de outras cidades e estados, sendo acomodados nos mais diversos espaços da aldeia Parkatêjê, inclusive no acampamento, onde além dos alojamentos para armarem suas redes, os indígenas armaram barracas com colchões para passarem os seis dias de festividades, com muitas práticas de diversos esportes e atividades culturais. A foto acima é um momento de abertura das atividades da noite, onde estão presentes vários representantes das aldeias que estão participando do evento.

Fotografia 13 – Vencedores da prova de Arco e Flecha, 7ª Meia Maratona, dezembro de 2018

Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Embora as aldeias estejam reunidas na TI Mãe Maria, a distinção entre as três unidades permanece marcada por suas autodenominações que são comuns a todas, e podemos perceber isso, claramente, nas indicações das placas de entrada e na entrada de cada uma, assim como consta na entrada da aldeia em pesquisa, onde se lê "Comunidade Indígena Parkatêjê", figura criada pelos Gavião, como expressão da autonomia por eles conquistada em 1976, para fazer face aos novos desdobramentos das relações interétnicas.

Fotografia 14 – Placa de entrada da aldeia Gavião Parkatêjê, km 30 – TI Mãe Maria – cacique Kuia

Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Fotografia 15 – Placa de entrada da Aldeia Gavião Kỳikatêjê, Km 16, TI Mãe Maria – cacique Zeca

Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Fotografia 16 – Entrada da Aldeia Gavião Akrãtikatêjê – cacique Kátia Silene Akrãtikatêjê

Fonte: arquivos da cacique Kátia Silene Akrãtikatêjê

Como em toda comunidade, esse povo tem suas festividades que são realizadas no decorrer do ano, como as principais, que são a Festa do Milho, que como o nome já diz, comemora-se a colheita do milho, realizada no início de fevereiro; a Semana Cultural, realizada na primeira semana de novembro; e a Meias Maratonas, realizadas da primeira à segunda semana de dezembro.

1.2 Como era a vida do povo Gavião antes da Terra Indígena (TI) Mãe Maria

A partir deste espaço, os anciãos Parkatêjê fazem uso da oralidade para falar de suas vidas e apresentar um pouco de sua cultura de acordo com a temática em questão. Reforçamos que eles se apresentaram de acordo com os conhecimentos vivenciados e saberes que lhes foram repassados de geração a geração. Cinco (05) indígenas participam desta pesquisa, porém nem todos falam de todas as temáticas.

> Era em Jacundá que todos nós morávamos e de lá viemos fugido da guerra; meu pai falava isso para mim, eu era muito pequeno e não sabia de nada. Meu pai era cunhado do capitão Krôhôkrenhũm, que era meu tio. Quando a guerra acabou, na cabeceira de Jacundá, nós chegamos e ficamos em Praialto, na *Krytytykrekrô* era esse o nome, e lá moramos, e foi aí que conhecemos o frei Gil, que nos ajudou muito com comida e casa, mas nós que nos entregamos para os *kupẽ*. Não posso dizer mais porque não sei muito, isso foi meu pai e os outros que me contaram, eu era muito pequeno.

Seu Pedro – professor bilíngue da escola Parkatêjê, maio de 2019.

A pesquisa focou em um público de cinco (5) idosos, não apenas pelo fato de eles estarem mais disponíveis, mas pelos arranjos incríveis que estes fazem ao voltar no tempo e trazer essas lembranças que somente vêm ao nosso conhecimento através de um despertar da memória.

Tais arranjos são construídos mediante o trabalho feito pelos sujeitos, no caso, os narradores aqui apresentados. Observamos que seu Pedro faz um esforço para lembrar de parte dos acontecimentos que lhe é possível, a outra parte ele enfatiza que foi repassada pelos mais velhos que ele, sendo assim, não havia/há nada escrito sobre tais acontecimentos e, ressalta a importância de deixar registadas algumas histórias do que viveu e vive com seu povo. Percebemos, portanto, a importância da oralidade para a manutenção da cultura de povos originários.

Com base no exposto, e de acordo com Delgado (2006), os significados que possuem a memória são diversos, ademais são incomensuráveis as suas potencialidades que, por sua vez, se destacam no fato de trazer consigo a forte marca dos elementos, além de aparatos que conformam as identidades e as relações de poder que os narradores possuem. Assim sendo, são as recordações que nas suas dimensões mais profundas conformam as heranças, as tradições e as experiências como elementos vitais.

> Não sei quem era o governo, mas quando chegamos em Praialto, lá era pequeno e tinha dono dos castanhais, a gente veio de Jacundá, da beira do rio Capim; lá em Jacundá atacaram nós por causa das terras, queriam tomar as terras e tomaram, a terra ficou para trás e fomos para Praialto, só que lá (em Praialto) só tinha dois castanhais pequenos e tinha dono marcado e a Eletronorte disse que ia comprar e botar gado lá. Depois apareceu SPI para ajudar nós dizendo que tinha terra nova aí nós acreditamos.
>
> Seu Nãkôti (Domingos) – pajé/curador da Parkatêjê, maio de 2019.

Seu Pedro ainda era criança e não se recorda bem como foram os acontecimentos naquela época, mas seu Nãkôti já era adolescente e esclarece a situação, expondo as dificuldades que encontraram e o que vivenciaram com suas primeiras experiências de mudanças para outros espaços/aldeias em busca de fixar moradias, como percebemos nas narrativas acima. Os Gaviões lutaram por muito tempo para conseguir um espaço no qual pudessem construir suas casas, preparar suas roças para plantio sem que fossem interrompidos e expulsos; em diversas narrativas podemos observar suas manifestações a respeito disso. Tal situação aconteceu mediante invasão de suas terras por posseiros/fazendeiros e grandes

empresas, como a VALE e a linha de transmissão da empresa ELETRONORTE que liga a cidade de Marabá-PA à cidade de Imperatriz-MA, que em nome do desenvolvimento pregou a ideia de expansão da região e criação de empregos, muito embora sabemos que todo desenvolvimento causa transtornos e deixa rastro de destruição ambiental, psicológico e social.

Durante a conversa, os narradores acima se apresentam como parte representativa dessa luta e reforçam que veio ser amenizada há poucos anos, mas que ainda enfrentam problemas com essas empresas e com comentários de que o governo atual pretende se apoderar de suas terras para entregar aos grandes produtores para investir na economia do país.

1.3 A chegada do povo Gavião à Terra Indígena (TI) Mãe Maria

A chegada à TI Mãe Maria aconteceu mediante intensos conflitos do povo Gavião durante sua trajetória de vida e o sofrimento pelos quais passaram, formando aldeias, construindo casas, plantando roças para produzirem alimento para o próprio sustento e lutando pela defesa de seu território; tudo isso e com predominância do medo fez com que eles fossem ao encontro dos *kupẽ,* temendo não morrerem (FERRAZ, 1984, p.36).

> Parece que nós chegamos aqui no Mãe Maria em abril de 1961[9], assim que eu ouvi falar, eu tinha de treze (13) a quatorze (14) anos de idade, era ainda um menino e não me lembro muito de tudo; me lembro que éramos quinze (15) pessoas e que chegamos aqui de barco, vindos de Praialto. Tinha mais adulto do que criança; Viemos eu e Iracema – ainda pequeno, jovens – Isabel, Geraldo, Domingos, esses eram adultos, uns trinta (30) a quarenta (40) anos, mais velhos que eu e todos já guerreavam.
>
> Seu Pedro – professor bilíngue da escola Parkatêjê, maio de 2019.

> Foi em 1959 que nós chegamos aqui, parece que governo mandou ofício para meu pai – o capitão – e disse que a terra era nossa mesmo, ele veio conhecer, depois viemos de barco até na beira do rio Jacundá e não tinha carro, depois viemos de burro. Disseram que a terra era nossa mesmo. Tinha um conhecido chamado Marino, era o SPI e nos mostrou a terra dizendo que tinha seiscentos (600) hectares, era muito grande, era maior do que em Praialto, Praialto só tinha dois castanhais. Quando eu cheguei aqui eu já tinha 30 anos e já tinha lutado na guerra junto com meu pai.
>
> Seu Nãkôti (Domingos) – pajé/curador da Parkatêjê, maio de 2019.

O líder Krôhôkrenhũm desempenhou todo o processo de transição de deslocamento da aldeia de Cocal, em Itupiranga, para a TI Mãe Maria, no ano de 1966, juntamente com seu povo e incluindo seu Pedro e seu Nâkôti – narradores acima fazem um esforço para voltar no tempo

[9] Como seu Pedro não se recorda da data de chegada, 1961 se diferencia de 1966 (a que consta nos registros). Por isso que ele usa a expressão: "parece que chegamos aqui...".

e trazer essas lembranças, construindo uma consciência socioespacial relacionada ao seu território; recordaram que foram trazidos por uma negociação entre o SPI e o governo e que a TI Mãe Maria seria deles para que pudessem fixar moradias e fazer plantações e cultivos de seus alimentos, como diz Arnaud: "a partir do final da década de 1950 a meados da década de 1960, os *Parkatêjê, os Kỳikatêjê* e *Akrãtikatêjê* são compulsoriamente transferidos pelos agentes tutelares do Estado para a TI Mãe Maria (ARNAUD, 1975).

Como liderança política, o capitão participou de todas as mudanças que ocorreram com os Gavião desde a chegada na Terra Indígena Mãe Maria até o ano de sua morte – 2016, quando seu filho Kuia assumiu o cacicado. O capitão também era considerado um grande jogador de flecha, além de ser um cantador de renome considerado por todo seu povo.

Essa memória da migração e deslocamento dos Gavião não está apenas nos escritos dos viajantes e pesquisadores como Arnaud, que afirma que "os grupos se organizam em várias aldeias ao longo do médio e baixo Tocantins até as cabeceiras do rio Capim, numa extensa área no interior da Amazônia oriental" (ARNAUD, 1975); essa memória está, principalmente, nos mais velhos como principais sujeitos dessa história, como constatam as narrativas coletadas na pesquisa.

1.4 Por que o nome Terra Indígena Mãe Maria

Todos os participantes da pesquisa respondem que não sabem por que o nome Mãe Maria; dizem que é criação do *kupẽ* e foi através da ajuda dos próprios *kupẽ* – que trabalhavam no SPI – que vieram parar aqui, porém dizem que foi o melhor lugar que acharam para morar, mas que ainda enfrentaram grandes problemas ao chegarem, inclusive quando as grandes empresas instalaram seus negócios e fazendeiros queriam e querem tomar suas terras.

> Eu não sei porque deram esse nome; tudo que sei é que os mais velhos vieram de Jacundá e mataram um funcionário no Mãe Maria (parece que foi índio que matou), o funcionário era *kupẽ*, parece que era funcionário do SPI; aí parece que viram índio e construíram roça lá na beira do rio Tocantins, aqui no Mãe Maria e plantaram mandioca, parece que foi *kupẽ* que plantou roça. Disseram que foi um índio que levou a polícia na aldeia e foram seguindo os rastros para descobrir a briga, foram até à aldeia, atacar a aldeia; a polícia foi para brigar com todos nós; eu digo que foi índio e meu tio capitão disse também que foi índio, porque só índio que sabia o caminho. Isso os mais velhos me contaram. Eu até conversei com meu tio, o capitão, sobre o nome Mãe Maria, mas acho que era porque tinha roça e plantação na terra e deram esse nome; o *kupẽ* que chama Mãe Maria, mas o nome em nossa língua é *Kwyrtykti*.
>
> Seu Pedro – professor bilíngue da escola Parkatêjê, maio de 2019.

O relato de seu Pedro vai ao encontro do que Carvalho (1959) diz sobre a luta pela pacificação que envolve missionários, entre eles Frei Gil Gomes, na época em que as terras dos Gavião, em Itupiranga, eram alvo de cobiça por conta dos grandes castanhais. De acordo com os relatos do frei, ele teve um encontro amistoso com os Gavião que o levou a identificar três aldeias em áreas diferentes, a saber: *Rôrôkategi, Parkateji e Parakategi*. A primeira aldeia com a qual ele manteve contato e que, segundo ele, foi pacificada foi a *Rôrôkategi* chefiada pelo *Krôhôkrenhum*, líder dos *Parkatêjê* até sua morte em 2016. O resultado desse contato não foi amistoso, embora a ideia tinha sido esta, pois segundo Carvalho (1959) houve duas mortes e alguns indígenas flechados, desconstruindo, assim, a ideia de pacificação harmônica e romantizada por muitos religiosos, bem como o fato de constatar a rivalidade entre os grupos Gavião.

> Eu também não sei por que aqui tem esse nome; nós tudim diz que foi o *kupẽ* que botou, mas nós não sabe por que, mas é o nome de uma mulher, né?
>
> Dona Tutakinha – esposa de seu Pedro, maio de 2019.

Entre diversas formações de aldeamento marcadas por rivalidades, inclusive por disputas internas entre os Gavião, a TI Mãe Maria foi a última, desde o início dos anos 1960. Seu Pedro não tem conhecimento do porquê do nome Mãe Maria, porém lembra que houve um desentendimento entre os Gavião e o SPI e que terminou em morte de um funcionário, porém já que o SPI tinha o documento de controle da terra, através do decreto de 1943, depois de várias tentativas, organizou estratégias para se aproximarem dos indígenas e, enfim, levá-los até àquela terra indígena, em março de 1966.

O grupo *Parkatêjê,* liderado pelo capitão Krôhôkrenhũm, foi o primeiro grupo a ser contatado e, também, os primeiros indígenas a serem remanejados de seu aldeamento no município de Itupiranga para a Terra Indígena Mãe Maria, nesse ano. O processo de mudança foi concluído em 1983, quando os demais Gavião tiveram que deixar a região de Tucuruí mediante "um decreto presidencial nº 78.659 de 01/11/76 havia declarado a área de 'utilidade' e, portanto, destinada à desapropriação para formação do reservatório" (FERRAZ, 1996, p.541). Este decreto autorizava a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, que de fato, foi um processo violento em nome do desenvolvimento, que causou grandes impactos aos povos indígenas e outros moradores da região.

> Esse Mãe Maria é do branco, nós não sabemos por que não. Não sei por que *kupẽ* botou Mãe Maria, SPI que botou; só sei que é o nome da terra e, aqui é longe de

> Jacundá, se sair seis (06) horas da manhã, só chega sete (07) horas da noite. Os mais novos não sabem muito da cultura, por isso que eu quero fazer livro com você e deixar minhas palavras para eles, eu quero ajudar.
>
> Seu Nãkôti (Domingos) – pajé/curador da Parkatêjê, maio de 2019.

Os narradores acima não têm conhecimento de por que a TI Mãe Maria recebeu esse nome e atribuem a criação do nome ao *kupẽ*, ao não indígena; foi o início do contato com a vida urbana e assim afirmaram sua identidade, fortalecendo contatos frequentes com o povo da cidade, uma vez que a TI Mãe Maria fica localizada perto da cidade de Marabá-PA. Os Gavião, pela necessidade e facilidade, vão compreendendo que precisavam estabelecer acordos com os *kupẽ* para superar algumas dificuldades e, assim, se aproximavam cada vez mais destes. Na fala de seu Nãkôti fica claro a questão do deslocamento da aldeia de Jacundá até a aldeia Mãe Maria, onde vivem hoje. Desta forma, os Gavião formam sua história mediante as condições de existência e resistências que lhes são impostas durante todo o processo de desterritorialização e de enfrentamentos com as grandes empresas, madeireiros e fazendeiros da região norte do Pará.

Como essa pesquisa trata sobre narrativas orais, a todo momento apresentamos narrativas do povo Gavião-Parkatêjê e fazemos análise das mesmas, especialmente, no capítulo 4, onde os temas estão relacionados à interculturalidade.

2 NARRATIVAS ORAIS E CULTURA – CONCEPÇÕES

Narrar é manter viva e verdadeira a história de um povo, é uma forma de não sepultar a história.
(Antônio Carlos de Sousa Lima – LACED/Dep. De Antropologia – Museu Nacional/UFRJ)

Desde os primórdios, as pessoas contavam suas histórias para outras pessoas como forma de passar seu conhecimento, seus feitos, suas aventuras, seus exemplos e outras formas de manifestação que remetessem ao fato de repassar informação; embora as formas de se realizar isso tenham mudado, principalmente através da escrita e qualquer aparato tecnológico, narrar é a mais majestosa forma de usar a oralidade para repassar esses conhecimentos, sejam reais, fictícios, mitológicos, ou de qualquer natureza.

Nesse capítulo, vamos adentrar nos conceitos, origem e concepções de como se processa o ato de narrar; como as narrativas se manifestam e fazem parte da vida das pessoas sem que, embora, em algumas situações, não se percebam; ademais, no decorrer dos capítulos, vamos compreendendo esse movimento na dinâmica dos processos sociais de luta, em diferentes temporalidades, especialmente nas análises das narrativas do povo Gavião-Parkatêjê – objeto de estudo dessa pesquisa.

Acompanhamos uma série de mudanças ao longo da história da humanidade e isso fez e faz com que o homem se diferencie e se destaque dos outros seres; uma das principais características dele é modificar o espaço onde vive, seja pela própria necessidade, seja para manter a convivência com os outros, seja para se beneficiar, seja para se mostrar potente diante dos descobrimentos sociais. Dentro de todo esse processo de mudanças, surge a escrita que, por

sua vez, se constitui como forma de poder e de exclusão social, diferentemente da oralidade, que se mostra e se apresenta como palavra viva em circunstâncias que aquela jamais alcançará, por atravessar o tempo e o espaço e conseguir se manter como memória viva entre as mais variadas formas de cultura, engrandecendo os processos de formação social.

No decorrer do processo de formação do homem, especialmente aqui na América Latina, a história traz a memória como elemento da classe dominante, sem preservação de seus valores populares, que incluem a dança, a música, as romarias ou qualquer outro tipo de movimento popular que expressa sentimento e apego aos elementos culturais que são repassados de geração a geração.

Não pretendemos aqui confrontar a escrita à oralidade, muito menos afirmar que uma existe sem a outra, pelo fato de estarmos diante de duas situações distintas de discurso. Porém, a oralidade é a forma de comunicação mais elementar em toda a humanidade, por ser considerada uma travessia do discurso através da memória, pois em todos os tempos, todos os povos fizeram e fazem uso de relatos orais, manifestações do cotidiano, sendo estes considerados como fundamento de uma cultura.

O padre jesuíta americano Walter Jackson Ong, em sua obra *Oralidade e Cultura Escrita* publicada em 1982, analisa as relações entre a oralidade e a cultura escrita. Entre diversos teóricos que estudaram a língua e suas funcionalidades, Ong observou os estudos de Ferdinand de Saussure (1857-1913) bem como do inglês Henry Sweet (1845-1912) e seus aprofundamentos na construção e sonorização das palavras e assim, inferiu que Saussure conceituou a escrita como "uma espécie de complemento do discurso oral, e não como transformadora da verbalização". Além destes, Ong estudou vários teóricos que tratavam de estudos sobre a língua falada e a língua escrita, evidenciando como o pensamento e a expressão de ambas as modalidades da língua se diferenciam, ao mesmo tempo em que investiga a atividade oral como recurso comunicativo e participante dos processos cognitivos, mas que, em todo caso, fazem parte das práticas sociais e culturais da humanidade.

A oralidade primária, tanto nos estudos de Wanter Ong como nos de Paul Zumthor é tema central por nos mostrar seguimentos e força que fundamentam as culturas sem escrita ou mesmo que as possuem, quando criam formas de uso da mesma em situações onde somente a palavra oralidade (vocalidade) se sobressai, deixando claro a importância dela em suas práticas culturais coletivas, onde apenas a voz era a ligação dos conhecimentos entre os homens. Para Ong (1998, p.33), "os padrões de pensamentos fixos, formulares, eram essenciais à sabedoria e

à administração eficiente", isso implica dizer que o conhecimento adquirido deveria ser repetido constantemente para não se perder no tempo.

Na cultura oral as palavras são determinantes do processo de comunicação e vão além da transmissão de sons, uma vez que expressam processos mentais e intelectuais configurados em experiências do vivido, especialmente, de forma coletiva, administrando a memória social, responsável por repassar conhecimentos orais de geração a geração, em uma dimensão que abrange os processos de formação cultural do sujeito.

Para Ong (1998), nas comunidades de povos tradicionais, a oralidade caracteriza o discurso na construção e reprodução dos conhecimentos como ações da memória, relacionando a intenção e a interação durante as narrativas.

> A originalidade da narrativa reside não na construção de novas histórias, mas na administração de uma interação especial com sua audiência, em sua época – a cada narração deve-se dar à história, de uma maneira única, uma situação singular, pois nas culturas orais o público deve ser levado a reagir, muitas vezes intensamente. (Ong, 1998, p.53).

Dessa forma, na tradição oral, o conhecimento está em repetição, uma vez que é através disso que as gerações seguintes vão apreendendo e compreendendo a vida no cotidiano, identificando e despertando interesses individuais e sociais, bem como se construindo dentro da formação cultural de seu povo.

É nesse perfil que a cultura dos indígenas é formada, por isso essa pesquisa apresenta a oralidade como base na compreensão do povo Gavião-Parkatêjê, como povos originários que apresentam diversas narrativas que incluem histórias de seus antepassados como também de acontecimentos atuais, sejam eles individuais ou coletivos, mas que de natureza geral são representações de vivências baseadas em suas experiências em grupo, construindo-se como seguimento social ativo.

Apesar de terem tido seus direitos violados pelos colonizadores, como a privação de sua língua nativa, seus hábitos alimentares e tantos outros, muitos povos originários primam pela manutenção de seus costumes para a preservação de suas tradições culturais através de suas narrativas, onde expõem suas histórias de vida para preservação da memória de seu povo e, para isso, é preciso que alguém conte histórias, mas é imprescindível que alguém as escute.

É ao contar e ouvir histórias que o narrador entra em contado com o ouvinte e, através da observação de traços marcantes como gestos, olhares, suspiros, alteração na voz, pausa, silêncio e outros códigos vindos do narrador que chamam a atenção do ouvinte/expectador, que

vemos o envolvimento como parte da história ou observamos a performance que ele usa para nos repassar essas informações constituintes de suas práticas sociais.

Os indígenas contadores de histórias dão uma colaboração muito rica e importante com suas narrativas, pois nelas estão registradas parte da história de suas vidas ao longo do tempo. Esse tipo de material, embora impresso, fotografado, gravado ou em formato de vídeo, nos ajuda a compreender seu processo de formação através da luta pela sua permanência em seus territórios e, até mesmo para se manterem vivos, como é o caso de algumas narrativas do povo Gavião-Parkatêjê apresentadas nessa pesquisa.

> No começo era mais difícil, tinha muita guerra entre nós mesmos, nós não se entendia porque uns queria brigar pelas coisas e terminava tendo confusão. Tinha confusão também com outras pessoas que tomavam nossas terras e nós tinha que sair do lugar para outro...Ah! as coisas tão mais fáceis esses tempos, facilidade na porta de casa.
>
> Seu Nãkôti, curandeiro da aldeia Parkatêjê, outubro de 2019.

A partir de agora, narrativas como essa estão registradas neste trabalho e podem servir de suporte para outros pesquisadores, através do processo da escrita. Mas a oralidade foi primordial para entendermos os momentos em que os narradores colaboradores da Parkatêjê se dispuseram, em tempo e na reconstituição dos fatos, para nos repassar informações e valores tão relevantes na formação de suas vidas e fortalecimento das relações sociais entre narrador e pesquisador, mostrando que essas narrativas fizeram e fazem parte da cultura popular brasileira tornando-se movimento de força e valorização da memória em nossa sociedade.

Como visto acima, temos como narrativas orais qualquer feito não escrito, ou seja, qualquer repasse de informações em que usamos a voz, a fala para nos expressarmos ou passarmos conhecimento. Nas narrativas orais – uso da linguagem falada pela pessoa – notamos que o narrador tem de buscar vocabulário próprio, organizar e reorganizar seu discurso, de acordo com seus valores que lhe são cabidos, sua forma de ver o mundo, sua constituição cultural, tais como crenças, valores, hábitos, costumes e sua história de vida – de onde veio, como se formou, quais suas trajetórias vividas com outras pessoas, por onde passou e com quem vivenciou momentos que foram mais marcantes de forma positiva ou negativa.

De acordo com Ong (1998), é nas narrativas orais que estão as memórias da experiência humana e, então, manifestadas através delas.

> A narrativa, em toda parte, constitui um gênero capital da arte verbal sempre presente, desde as culturas orais primárias até a alta cultura escrita e o processamento eletrônico da informação. Em um certo sentido, a narrativa é a mais importante de todas as

> formas artísticas verbais, em virtude do modo como subjaz a tantas outras formas artísticas, muitas vezes até as mais abstratas. Até mesmo por trás das abstrações da ciência está a narrativa das observações com base nas quais essas abstrações foram formuladas. Em um laboratório científico, os estudantes precisam "registrar" os experimentos, isto é, precisam narrar o que fizeram e o que aconteceu quando o fizeram. Com base na narração, podem ser formuladas certas generalizações ou conclusões abstratas. Por trás de provérbios, aforismos, especulações filosóficas e rituais religiosos, jaz a memória da experiência humana disposta no tempo e submetida ao tratamento narrativo. A poesia lírica implica uma série de eventos nos quais a expressão da lírica está embutida ou à qual está relacionada. Tudo isso para dizer que o conhecimento e o discurso nascem da experiência humana e que o modo básico de processar verbalmente essa experiência é explicar mais ou menos como ela nasce e existe, encaixada no fluxo temporal. (ONG, 1998. p.158).

Segundo Ong (1998), é através da oralidade que manifestamos as mais variadas formas de viver, tanto individual como coletivamente e, que é nessa dinâmica da narrativa oral que se fazem presentes as experiências que constituem nossa memória e, nos constituem como parte da humanidade.

Como estamos trabalhando com os Gavião-Parkatêjê expomos, no decorrer desta pesquisa, as narrativas que, se configuram como coletivas, pois no processo narrativo o que entra em jogo são as concepções de recepção por parte do pesquisador na sensibilidade de discernir o aspecto e direcionamento das falas dos colaboradores/narradores, como forma de discutir as relações existentes entre memória e identidade.

Nas narrativas orais indígenas, certos grupos, especialmente de idosos, como qualquer sociedade, administram sua memória coletiva e, pudemos observar algumas delimitações do que é individual e o que é coletivo. Aqui, as narrativas orais que têm cunho religioso são contadas com mais propriedade pelo pajé/curandeiro Nãkôti; as que tratam de trajetórias pessoais ou familiares, histórias de vida e formação do povo, tanto são contadas pelo curandeiro como pelos demais colaboradores da pesquisa, porém todas compõem uma aparelhagem de cunho social.

Dito isso, algumas narrativas, como a da escolha do pajé, só quem sabe narrar com propriedade é o próprio pajé – seu Nãkôti – pois foi ele quem passou pela situação de escolha e narra, com detalhes, cada momento de sua fala, como expomos a seguir:

> É assim: se você pega corte grande na *te (*perna) e tá na *airom* (mata) e pergunta: "como é que vou embora?" Eu peguei corte muito grande (ele mostra a cicatriz de um corte grande, no joelho, que saiu muito sangue), o bicho grande apareceu quebrando tudo, quebrando a mata, aconteceu comigo e meu primo foi embora e me deixou na mata. O bicho grande apareceu quebrando tudo, apareceu em uma cobra, um cobrão preto em cima de mim, aí eu fiquei deitado, aí eu imaginei que ia morrer; conversou comigo e perguntou o que houve, eu falei; ele passou a língua com água (a língua dele tem água), aí falou assim: vai embora! Me mandou embora, eu fui (ele falou na língua Jê). Ele marcou para eu ir no outro dia cinco horas (5h00) que queria conversar

> comigo. Eu disse: como é que vou embora? Quando ele sumiu, eu estava com o facão, encostei numa varinha para levantar, aí eu levantei, rasguei minha camisa, amarrei (na perna) e fui embora. Mas ele (acredito que o primo dele, que estava caçando com ele na mata) resolveu e jogou jabuti e veio correndo: "que que foi? Vim atrás do senhor, estou muito preocupado. Eu disse: "pode ir embora, meu pai está lá no igarapé, não fale nada para ele", mesmo assim ele falou pra ele. Foi numa caçada, lá em cima no Supriano, aqui mesmo no Mãe Maria e pouca gente viu essa cobra. No outro dia eu fui na mata e o bicho apareceu roncando como uma onça, no outro dia cinco horas (5h00), aí eu disse: "vai terminar de me matar". Mas ele veio, veio, veio, aí ele falou pra mim (na língua mesmo): "como é que tá?"; eu disse: "nam, tô bem". Já veio como gente, quando ele chega vira gente, aí ele me disse: "você não vai fazer ponto não, eu mesmo vou te curar". Bom, ele falou assim: "agora você vai ser o curador, você é interessado, o curador é melhor". Aí ele pegou três (03) pedaços de pau e botou aqui (ele faz o gesto com os 3 pedaços de pau), como a gente faz prova, botou um do lado do outro, falou na língua e disse que eu tinha que quebrar cabeça para pegar. Ele disse: "Agora se você pegar o certo já está aprovado, agora se pegar o errado vai demorar". Aí eu olhei e disse (pensei): "qual é o que eu vou pegar?" Eu peguei o do meio e ele me abraçou e disse: "você vai ser o curador, é grande mesmo, você vai ser médico do Parkatêjê, eu vou te ajudar. Ele se virou em homem, era Jê, o nome dele é Jê. Ele disse que eu estava curado e que ia curar qualquer doença do meu povo e, daí para cá eu tenho curado todo mundo, de diarreia, febre, dor de barriga. Eu tô formado mesmo. Cuido da preguiça, quando a pessoa está baqueada, sara mesmo.
>
> Seu Nãkôti (Domingos) – pajé/curandeiro da Parkatêjê, setembro de 2018.

As narrativas que apresentamos e analisamos no decorrer deste trabalho constituem a memória do povo Parkatêjê e os processos pelos quais passaram suas práticas em sociedade, assim sendo, vemos como suporte na colaboração de um diálogo que constrói sua própria história através das experiências culturais que, de acordo com Walter Ong (1998) "o conhecimento e discurso nascem da experiência humana", sendo assim, é no convívio com os demais que construímos nossa história e, através do poder da palavra que a deixamos registrada.

Analisando os elementos essenciais da narrativa acima, vemos a subjetividade como a principal forma de expressão contida na fala, pela presença do pronome pessoal "eu" e pelos "verbos" que o indicam como referenciais das ações; seu Nãkôti narra com propriedade os detalhes como se estivesse revivendo o momento; fala com precisão das situações temporais e sequenciais de como as coisas aconteceram. Essa narrativa consta várias vezes no material desta pesquisa, inclusive ela se repete no terceiro capítulo e, mesmo contada de forma diferente, contém os mesmos elementos de grandeza nos detalhes de sua fala.

Segundo Antunes Santos (1998), a oralidade tem tamanha importância dentro dos estudos literários e ela se constrói com as diversas vozes, que rompem com o passado trazendo-o para o presente através dos fatos da cultura popular, por isso,

> Isso equivale a dizer que a história pode também ser escrita com a evidência acumulada de pessoas vivas, suas criações, ilustrações produtoras de prazer que podem ser ou se tornar especiais para o conhecimento das sociedades modernas e

> documentadas [...] Trata-se, pois, de considerar a literatura, nas suas manifestações populares ou de elite, como o lugar de expressão dos fatos culturais, espaço onde é possível escrever, interpretar, produzir sentido, ou seja, reinventar a história. (ANTUNES SANTOS, 1998, p.189-190).

A autora acima reforça que todo e qualquer espaço é lugar de construirmos literatura e, principalmente, através das manifestações populares, onde a oralidade está presente com mais força, porém, somente no final do século XIX, esta vem sendo utilizada como aparato na construção do conhecimento, através de buscas de relatos de pessoas comuns de classe não-dominantes, que são ignorados pela história ao longo do tempo, porém colaborando para estudos e pesquisas que abordam esse tema e traz experiências do passado destas pessoas.

Antunes Santos (1998) traça o perfil do colonizador como alguém que concebe a história vista de cima, alguém que domina, com isso, entendemos que, assim, existe possibilidade de manipular e controlar as expressões populares, porém usando como forma de conservação destes, apoiando festas culturais e homenagens públicas, mas controlando-as de forma ideológica; enquanto o colonizado vê sua história vinda de baixo como produto constituinte de momentos vividos coletivamente e um passado que está em transformação constante, vencendo as resistências do tempo e do espaço.

A memória é vista como forma ativa de acionar os fatos vividos e, quanto mais seja distante esse passado, mais apurada ela fica. Assim nos fala Bosi (2009, p.82) quando os velhos se expressam para manter sua existência entre e com os demais "o ancião não sonha quando rememora: desempenha uma função para a qual está maduro, a religiosa função de unir o começo ao fim, de tranquilizar as águas revoltas do presente, alargando suas margens". Nesse sentido, as narrativas orais do povo Gavião-Parkatêjê enfatizam e fortalecem essa visão cultural que desde o princípio vem sofrendo intervenções por parte dos colonizadores, como povos que possuem uma cultura pobre e diferenciada para os demais e isso faz com que reflitamos sobre esse processo de disparidade sociocultural entre os povos, para que não tenhamos prejuízo de nossas práticas sociais que, de fato, são tradições seculares e que não podem cair no esquecimento.

Apoiando-se no pensamento de Antunes Santos (1998), em seu trabalho publicado em 2005, que trata de histórias contadas por anciãos do sudeste paraense, o professor da UNIFESSPA, Gilson Penalva reforça que as histórias orais transmitem fatos de grande significado para uma comunidade, pois é nestes que vivem grandes e diversificados saberes.

> A figura do contador de histórias assume uma importância salutar, porque é aquele que se encarrega de ligar os membros de sua comunidade às suas tradições, não no

> sentido de preservar o genuíno, mas sobretudo de atualizar e até de subverter os elementos dessa tradição. A reminiscência está na base da cadeia da tradição, que permite a transmissão de acontecimentos significativos para uma determinada comunidade, garantindo a permanência de elementos culturais, com alterações e adaptações, e até mesmo a exclusão de outros. Por meio dessa atividade de memória viva do grupo, resguardando a unidade dentro da diversidade, cuidando da história com a autoridade de quem viu, viveu e ouviu. (PENALVA, 2005, p.147).

Segundo Penalva (2005), suas estórias são mais do que simples contos, são fontes de sabedoria e de conselhos que carregam um somatório de fatos da própria experiência, portanto é um acompanhamento feito de forma natural e com técnicas usadas na própria sobrevivência ligando os membros de sua comunidade à sua tradição.

A região amazônica é um lugar com grande posse de riqueza natural e cultural e realizar um trabalho com narrativas orais vindas do povo Gavião-Parkatêjê traz um diferencial, uma vez que são povos originários e que carregam consigo parte genuína da história de nossa formação.

O ato de narrar assume o poder de mostrar a permanência dos elementos de tradição culturais, pois através da oralidade transmitimos conhecimentos presentes no contexto histórico de determinado grupo, valorizando os processos de significação ainda considerados subalternos. As narrativas orais ou relatos orais e populares, segundo Gilson Penalva (2005) é "lugar de expressão de fatos culturais". Assim, a oralidade caminha junto com a memória coletiva, manifestada através da língua ou da linguagem. Essas práticas constroem o que chamamos de processo de descaracterização do "outro" e sem elas vemos as faltas e perdas desses elementos que se fazem presentes na cultura popular, evidenciando o passado no presente e construindo o futuro com valores humanos.

> A oralidade pode ser vista como um dos elementos da cultura, um sustentáculo dos mitos. Diferentemente do texto escrito que carrega consigo traços particulares, o texto oral constitui-se num padrão verdadeiramente universal. Na literatura oral o movimento de ir e vir ao passado está sempre presente. Talvez por isso é que a cultura popular se expresse com mais espontaneidade na literatura oral. Esta, por sua vez, apresenta-nos espaço desconhecido, constituído de detalhes, de personagens, de diálogos e trocas culturais, capaz de fornecer subsídios para a produção de um texto de várias vozes, espaço pleno e rico, por suas características, valores e atitudes. E o mais importante, essa literatura oral possibilita ou externa uma maneira de interpretar o mundo bastante peculiar. (PENALVA, 2005, p.152).

Os povos de cultura oral se sustentam em sua memória que evidencia seus feitos e se fazem dela no momento oportuno para representar esses feitos. Sobre isso, Bosi (1994, p.55) diz que "A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, a nossa

disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual." Nesse caso, o narrador aciona essas lembranças através do que vivenciou de forma individual ou coletiva e isso funciona como um processo de liberação da consciência através da memória.

Mesmo com o uso das ferramentas tecnológicas com o advento da globalização e toda a aparelhagem diante do que é moderno com a facilidade de pesquisar, receber e compartilhar informações de forma fácil e instantânea, ouvir histórias na porta, na varanda de casa, na beira de um rio, riacho, acampamento, receber informações de histórias de vida de um mundo que vemos e vivemos, que está no passado, porém sendo ligado ao presente é algo indescritível e, toda essa riqueza está presente nas narrativas orais que essa pesquisa apresenta.

Além do mais, o reconhecimento da literatura oral não depende de regras para ser expressa, diferentemente da escrita que possui uma gama de regras e preparação para se manifestar de suas diversas maneiras. Dessa forma, a memória coletiva se encarrega da organização e armazenamento de informações do passado para que possam ser vistos e analisados no presente e no futuro. De fato, esses elementos constituem a organização social. Sobre isso, Le Goff (2003, p.422) diz: "O estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento".

A memória como produto da tradição oral não se limita aos mitos e contos, vai além disso, uma vez que o próprio homem celebra a harmonia consigo mesmo e com os demais, reforçando a manutenção das relações sociais entre os grupos e, consecutivamente, suas tradições através dos seus ensinamentos, que já vêm de seus antepassados.

> Eu sou cantador e canto nas festas daqui da aldeia; amanhã cedo vou começar cantando para a festa da colheita do milho; eu fico ali no pátio e quando as pessoas escutam elas vão se chegando e aí começam as brincadeiras; cada um fica no seu lugar para se apresentar e participar das provas. Eu quero que isso dure muito tempo.
>
> Pekrôkti, professor bilíngue da aldeia Parkatêjê, dezembro de 2019.

A luta constante dos povos originários, ao longo de sua história, é para construir sua imagem de liberdade e identificação cultural, se manifestando através de todos os elementos em que a oralidade esteja presente, especialmente através de suas celebrações, usando elementos de seu dia a dia para, assim, representar suas raízes diante da dualidade que foi imposta pelos colonizadores como verdade absoluta.

A narrativa de seu Pekrôkti, acima, faz referência ao presente e uma alusão aos ensinamentos que ele teve no passado. É sustentada pelo querer de preservar essas práticas para

sua comunidade. Todas as narrativas do povo Gavião-Parkatêjê aqui apresentadas estão relacionadas às suas experiências com familiares e com o grupo. Isso reforça o que a pesquisa objetiva para colaborar com a permanência e alteridade dos povos tradicionais. Segundo Sarlo (2007),

> É possível não falar em passado. Uma família, um Estado, um governo, podem sustentar a proibição; mas só de modo aproximativo ou figurado ele é eliminado, a não ser que se eliminem todos os sujeitos (seria esse o final enlouquecido que nem sequer a matança nazista dos judeus conseguiu ter). Em condições subjetivas e políticas "normais", o passado sempre chega ao presente. (SARLO, 2007, p.10).

Sarlo (2007) nos repassa que o tempo do passado não pode ser eliminado senão externado através da oralidade e, como dito aqui repetidas vezes, serve como elo entre presente, implicando refletir no futuro. Os relatos representam uma força superior porque, segundo a autora,

> A narração da experiência está unida ao corpo e à voz, a uma presença real do sujeito na cena do passado. Não há testemunho sem experiência, mas tampouco há experiência sem narração: a linguagem liberta o aspecto mudo da experiência, redime-a de seu imediatismo ou de seu esquecimento e a transforma no comunicável, isto é, no comum. A narração inscreve a experiência numa temporalidade que não é a de seu acontecer [...], mas a de sua lembrança. A narração funda uma temporalidade, que a cada repetição e a cada variante torna a se atualizar. (SARLO,2007, p.24-25).

Sarlo (2007) faz essa exposição baseada na produção de Walter Benjamin diante do que ele escreveu sobre o que os soldados/homens passaram durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) em que muitos voltaram "emudecidos" por conta do choque psicológico que os mesmos tiveram por estarem submetidos a uma situação de lutas com grande número de mortes, onde perderam amigos e parentes. Assim, Benjamim relata que esse choque causou prejuízo aos relatos dos soldados; eles não conseguiram falar de suas experiências por terem sido bloqueadas pelo choque e então, liquidado o processo de transmissão delas de forma radical e, consecutivamente, sem possibilidade de se incorporarem a algum futuro. Benjamim registrou que só podemos chamar de experiência o que podemos transmitir (vivido) através do relato e, no caso acima essa experiência foi anulada pelo choque que os soldados viveram na guerra.

As narrativas orais transformam experiências em produto cultural, este por sua vez transcende ao tempo e muitas vezes mostram vitalização e resistência que nos fazem descontruir certos pontos colocados em ensinamentos anteriores e, com o passar do tempo, lançamos questionamentos com um olhar político social e encontramos respostas além das concepções

eurocêntricas e de colonialidade, que criaram a ideia de raça, estabelecendo instrumentos de classificação social básica que, até hoje, permeiam nas dimensões de poder. Nos aprofundaremos nessas concepções mais adiante, no capítulo 2, na visão de Aníbal Quijano (1998) e outros autores que se dedicam aos estudos pós-coloniais.

Todas as narrativas aqui expostas têm um caráter de repassar um pouco das histórias de vida e dos conhecimentos culturais do povo Gavião-Parkatêjê, assim nos debruçamos em compreender essas práticas vistas como um fazer histórico diante dos processos que formam o sistema capitalista. As falas desses indígenas nos fazem entender suas estratégias de sobrevivência, de organização, de luta e resistência mediante práticas de subordinação. Em seguida, apresentamos a narrativa de seu Baxim, que é Kỳikatêjê, mas que mora na aldeia Parkatêjê e tem parentes nas duas aldeias:

> Isso é mẽ karõ que faz, a gente não escolhe não, a gente só sabe quem é depois que é escolhido, aí a pessoa ajuda os outros a se curar.
>
> Seu Baxim – atirador de flecha da aldeia Parkatêjê, outubro de 2018.

Observamos a organização do vocabulário que cada narrador usou para falar sobre a temática e como se colocou diante do fato da escolha do pajé/curandeiro de acordo com seu conhecimento, embora convivam no mesmo espaço social, aldeia Parkatêjê. O uso da oralidade é uma forma suprema na condição da comunicação entre as pessoas, inclusive para expressar a memória como produto da experiência humana. De acordo com Walter Ong (1998), as narrativas orais estão presentes nas mais variadas formas de vida e, especialmente em convívio com outros sujeitos.

O sujeito narrador passa por uma elaboração de todos esses elementos, e ao contar a história se remete à situações do passado, voltando ao que fez e trazendo um leque de informações que muitas vezes chegam de uma só vez e, no entanto, tenta filtrar para repassar o que de fato precisamos escutar e anotar, mas lembrando que tudo que eles falam é importante para entendermos o processo de formação de tal comunidade ou povo e, entender também que é, justamente, nesta relação entre a narrativa do passado e a lembrança do mesmo, que ocorre o que está presente na sua memória, sendo isso que faz a diferença na construção da cultura e identidade.

Como diz Marcuschi (2005), a oralidade é a prática social com fim comunicativo e realizada através da fala, sendo elemento imprescindível na linguagem humana.

> A oralidade jamais desaparecerá e sempre será, ao lado da escrita o grande meio de expressão e de atividade comunicativa. A oralidade enquanto prática social é inerente ao ser humano e não será substituída por nenhuma outra tecnologia. Ela será sempre a porta de nossa iniciação à racionalidade e fator de identidade social, regional, grupal de indivíduos. (MARCUSCHI, 2005, p.36).

Segundo Marcuschi (2005), a oralidade constrói relações com as pessoas e nos faz ir além do individual rumo às concepções com os demais sujeitos do mesmo espaço. Baseados isso, pensamos narrativas orais como elementos de dimensão social e de desenvolvimento humano, uma vez que se trata da manutenção da memória coletiva, como vemos nas narrativas do povo Gavião-Parkatêjê, que representam a realidade transmitida por eles próprios, se construindo como um processo histórico e social.

Como oralidade é o uso da voz, pensemos em alguém contando uma história qualquer, um fato que aconteceu há muito ou pouco tempo; pensemos também em alguém contando algo que seja imaginário, o que não representa mentira, mas algo mítico, descrição do que lhe foi repassado pelos mais velhos; isso tudo é narrativa porque passa algo de forma histórica ou mítica para alguém, usando a oralidade – a voz.

> A oralidade não é um ideal, e nunca foi. Abordá-la positivamente não é defendê-la como um estado permanente para qualquer cultura. A cultura escrita abre possibilidades à palavra e à existência humana de uma forma inimaginável sem a escrita. As culturas orais atualmente valorizam suas tradições orais e se angustiam diante da perda dessas tradições, mas nunca encontrei ou ouvi falar de uma cultura oral que não queira atingir a cultura escrita tão logo quanto possível. (Alguns indivíduos, é claro, resistem à cultura escrita, mas são em número cada vez menor.) No entanto, a oralidade não deve ser menosprezada. Ela é capaz de produzir criações que estão fora do alcance dos que pertencem à cultura escrita, por exemplo, a *Odisséia*. Tampouco a oralidade pode ser completamente erradicada: ler um texto o oraliza. Tanto a oralidade quanto o desenvolvimento da cultura escrita baseado nela são necessários à evolução da consciência. (ONG, 1998, p.195).

Como vemos, a comunicação humana oral é suprema a qualquer forma de comunicação entre os povos e, por sua vez, mantém relação mútua com qualquer linguagem, estabelecendo parâmetros importante para estudos que trazem a oralidade como fato primordial para a preservação de elementos que provam e comprovam nossa existência.

Conviver com o povo Gavião – especialmente os Parkatêjê – tem sido uma grande experiência para nós, como pesquisadores. Como sabemos, a pesquisa exige dedicação e comprometimento. É impossível o pesquisador não se envolver na participação dos eventos deste povo e não se afeiçoar nas situações das comemorações acompanhadas durante todo esse tempo e especialmente não se encantar com as narrativas desenvolvidas por eles.

As narrativas orais, objeto desta pesquisa, aparecem aqui como forma de valorização ao que o povo entrevistado/escutado – Parkatêjê – viveu e vive em sua comunidade, juntamente, com seus pares. Essas histórias ou estórias fazem parte de sua vida e, muitas delas, estão relacionadas ao início de como as coisas aconteceram, em especial para a escolha de algumas funções junto aos trabalhos exercidos na própria aldeia. Temos como exemplo a primeira narrativa coletada do seu Nãkôti (pajé) da aldeia, que trata da escolha feita pelo deus *Pyt* (Sol), ainda em sua juventude, para que ele fosse o curandeiro de seu povo, dentre outras que envolve o deus *Pyt* (Sol) e o deus *Kaxêre* (Lua), que inicialmente eram amigos e que se separaram após uma traição de *Kaxêre*. Veremos as transcrições destas e outras nos próximos capítulos.

Experienciar é viver com alguém, um grupo de pessoas ou um povo, como foi nosso caso e, a partir disso, trocar essas experiências, falar e escutar o que o outro diz. Sentimo-nos satisfeitos em ter compartilhado momentos juntos nos finais de semana e, especialmente, nos finais de tarde no acampamento e pátio da aldeia Parkatêjê e, como disse o seu Nãkôti e o seu Pedro (outubro de 2019), "isso é bom para não perder o costume e manter viva nossa cultura, o que nossos pais e nossos avós nos passaram e é isso que queremos deixar para os mais novos, mas eles não querem, muitos preferem brincar no celular e na bola".

Em muitas das conversas, todas com os Gavião, especialmente com os entrevistados da aldeia Parkatêjê, escutamos isso dos mais velhos. Assim, percebemos que o que eles querem nos dizer é que, com o passar dos dias, sua cultura e o que realizavam em suas datas comemorativas está mudando ou caindo no esquecimento.

Contudo, nosso trabalho é reforçar a importância destas narrativas para a manutenção da memória e história de seu povo para que isso possa resistir ao tempo e como uma forma de preservar como material importante para nossa cultura relacionada aos povos originários.

Mesmo realizando alguns festejos e, muitos destes sendo compartilhados com ajuda dos *kupẽ*, ainda assim deixa a desejar, pois, segundo os participantes da pesquisa, não é como antes. Na verdade, entendemos que a tecnologia e as mudanças trazidas pelo capitalismo moderno têm mudado muito a vida deles – dos indígenas. Citamos os grandes impactos sofridos por eles e desabafados em conversas durante a pesquisa e no momento das entrevistas, assim como as construções de barragens e, na Gavião-Parkatêjê, a problemática da rede de energia, coordenada e mantida pela ELETRONORTE, nos anos 1980, fazendo com que os indígenas saíssem de seus lares para habitarem em outros lugares, bem como demandas impostas pela VALE na construção de estradas e ferrovia para dar acesso ao transporte de seus produtos, que saem do

estado do Pará para o estado do Maranhão, usando o "desenvolvimento" como forma de garantir o capitalismo.

Em nome desse desenvolvimento e como garantia de novas moradias, a VALE entrou em acordo com o chefe dos Gavião – capitão *Krôhôkrenhũm* e, mediante muita luta, repassou um valor indenizatório para construção de suas casas na mesma Terra Indígena Mãe Maria, mas que deixassem livre o espaço por onde seriam construídas as estradas. Assim, no espaço de construção das novas casas, teriam água encanada e energia elétrica, porém muitos e, especialmente os mais velhos sofreram com isso, mesmo que para o "homem branco" isso fosse conforto e progresso para esse povo. Analisando a situação, mexer com o que eles tinham de natural, que eram suas moradias, causou um desconforto; os mais velhos – a priori – não se acostumaram com suas casas de tijolos e telhas porque lhes causavam calor intenso e muitos passaram mal durante o dia, sendo assim foram construídas ocas no fundo de suas casas para que pudessem descansar no horário de meio-dia, como conta abaixo o curandeiro Nãkôti:

> Eles fizeram essas casas para nós, em parte foi bom, mas em outra não foi; no começo era muito quente durante o dia por causa do sol, a noite era bom, mas a gente fez oca no fundo, lá no quintal, para descansar meio-dia, quando chegava dos trabalhos no mato; com o tempo a gente foi se acostumando e hoje já tem ventilador aqui em casa para ajudar.
>
> Seu Nãkôti, curandeiro da aldeia Parkatêjê, agosto de 2018.

Essa narrativa remete aos estudos apontados por Almeida (2010) e outros que, outrora, tratam do processo de dominação e violência aos costumes e cultura indígenas mantidas pelo estado e ordens religiosas que perduram até hoje, implantando suas supostas formas de educação, organização social e civilização e, com o propósito de "dar sentido" à vida dos indígenas, quando na verdade era uma idealização do não indígena baseados em ações violentas à vida dos povos originários, em nome do poder e capitalismo.

Trabalhar narrativas orais é escutar os envolvidos. Conversar e observar os anciãos Parkatêjê, além de gratificante é um prêmio para os pesquisadores e para a comunidade que tenha interesse em saber mais sobre a vida deste povo, que iniciou a nossa formação social, baseado em históricos de formação da sociedade brasileira. Assim, a humanidade se faz com as narrativas orais antes de qualquer outra forma, pois a oralidade (as narrativas orais) sempre esteve presente em todas as sociedades, desde os primórdios, assim como nos repassa Barthes (2008, p. 19): "a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há em parte algum povo algum sem narrativas; todas as classes, todos os grupos humanos têm narrativas".

Essas reflexões, acerca do assunto, difundem conhecimentos, crenças e valores no que concerne ao uso e ao repasse de informações de forma geral, o que possibilita que os indígenas perpetuem suas vivências através de narrativas orais ao longo de sua história. O povo Gavião – Parkatêjê, tem mantido vivo seu espírito de luta nas histórias contadas de pai para filhos ou de geração a geração, dos mais velhos para os mais novos e, no que podemos acompanhar, esse povo mais velho teme que os mais novos não tenham interesse e não acompanhem as questões culturais assim como era "antigamente" (esse termo é usado por muitos, nas conversas durante a pesquisa, bem como no livro "Isto Pertence ao meu Povo – *Mẽ Ikwỳ Tekjê Ri* - ", do capitão Krôhôkrenhũm, escrito em 2011).

No decorrer deste trabalho, vamos ler as narrativas orais do cacique *Krôhôkrenhũm* (retiradas de seu livro), bem como as contadas pelos 05 (cinco) indígenas que colaboraram para enriquecer esta pesquisa. Abaixo temos a imagem de seu Nãkôti, curandeiro da Aldeia Parkatêjê com quem tivemos muitos momentos de conversas sobre sua vida e sobre a cultura destes, ainda quando viviam mudando de espaço para garantir um lugar fixo para suas moradias e cuidado com seus parentes.

As conversas com seu Nãkôti aconteciam sempre no acampamento da aldeia, a aproximadamente cem (100) metros de sua casa; lá ele passa boa parte do tempo, durante o dia, especialmente de 8h00 às 11h00 e no final da tarde prepara, por encomenda, remédios (garrafadas) das plantas medicinais, ademais, ele confecciona arcos e flechas para o grupo e para dar de presente para alguns pesquisadores e amigos que frequentam a aldeia.

Contar histórias ou falar algo de suas vidas não é uma obrigação de seu Nãkôti nem dos outros colaboradores da pesquisa, porém é um exercício de compartilhamento de sentimentos, pensamentos e emoções e que, segundo eles, se sentem bem em conversar e falar de suas vidas e aventuras; é uma forma de deixar informações para que as outras pessoas possam lembrar deles e continuar contando suas histórias e dizer que fizeram parte de suas vidas através do conhecimento delas.

Assim sendo, é importante valorizar as narrativas indígenas por serem fontes de conhecimento e, até mesmo, de entretenimento, e ainda por serem necessidade para a conservação e para darem continuidade na manifestação de saberes dessas comunidades, que têm grande importância para todos nós, não apenas como pesquisadores, mas de modo geral.

Fotografia 1 – Seu Nãkôti contando história, em 20 de setembro de 2018

Fonte: pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

As narrativas orais dão um valor à existência destes povos, uma vez que, fazer parte de sua cultura pode ser um fator forte para caracterizar esse valor. Segundo Beatriz Sarlo (2007, p.22), “A memória não é histórica, a memória não é o vivido. A memória é o meio pelo qual nos relacionamos com o passado” e, é nessa perspectiva que reforçamos essa relação com o passado, como fator importante no processo histórico de formação de um povo, no caso do povo em estudo – Gavião-Parkatêjê.

O que analisamos através destas narrativas é que os próprios indígenas estão preocupados com a manutenção da língua e de seus costumes, para que possam ser lembrados e, ainda vão além disso, eles querem manter estes costumes para não se apagarem no tempo e no espaço, ou seja, que os mais jovens possam se interessar e cultivar isso no dia a dia para que não caiam no esquecimento, assim, a luta dos Gavião-Parkatêjê se manifesta como uma forma de demarcar processos identitários e culturais.

Fotografia 2 – Seu Nãkôti contando história, em 20 de outubro de 2018

Fonte: pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Observamos que todos os indígenas que participaram da pesquisa têm preocupação em deixar o que aprenderam desde sua infância com seus antepassados e veem que riqueza maior está em saber que os mais novos possam continuar fazendo o que os idosos fazem, como forma de manutenção da cultura, embora sabemos que as mudanças estão acontecendo a todo momento. O capitão – cacique Krôhôkrenhũm – deixou isso escrito no livro criado por ele e equipe no ano de 2011, quando fala de identidade e memória indígena, p.151: "nós queremos mostrar coisa pra ir segurando, pros nossos filhos, nossos netos mesmo, porque não vai acabar não. *Amji kôt amji jarẽ*." Essa expressão se traduz por "Juntos nos comprometemos". O capitão, a todo momento, reforça seu pensamento em deixar seus exemplos de luta e liderança para que seu povo siga como forma de se mostrarem sempre presentes no seu lugar de enunciação como indivíduos que possuem direitos e deveres.

Através da narrativa, se transmite experiência ou conhecimento sobre determinado assunto, levando o ouvinte a entender a respeito de crenças populares. São transmitidas através de estudos a respeito dos mais variados assuntos, por imitação de tanto ver e ouvir, de conversas informais e passadas de geração em geração, sofrendo, durante esse processo, as mais diversas interações e influências. As narrativas orais surgem de crenças populares de várias origens, de pessoas contadoras de causos, que nesse momento são os narradores, transmitindo os contos

orais que herdaram dos seus antepassados, de mitologias, de experiências vividas e de superstições.

As narrativas orais de crenças estão mais agregadas aos valores, são apresentações do significado que a cultura representa para o narrador através de seu papel, não apenas como sujeito simples, mas em convívio com os demais, dando continuidade nas relações e práticas do presente com as do passado. Isso remete ao pensamento de Bosi (1994), pois, para ela, é na lembrança dos velhos que ressurge o que, de fato, sustenta uma cultura pela identidade, como as brincadeiras, os jogos, os cantos, as danças, uma vez que tudo isso provém de suas bocas, da confirmação dos testemunhos orais e escritos. E por tudo isso, os velhos são chamados de "guardiões da memória".

Não podemos falar de oralidade sem citar Platão (1966), que aposta na importância da veiculação oral, razão pela qual elege o diálogo a forma literária adequada para explicitar seu pensamento. Ele participava de uma cultura em que a oralidade continuava desempenhando papel fundamental, assim a cultura da oralidade, por sua vez, aparecia por meio dos discursos pronunciados em praça pública, como o de Lísias, ou nas salas de aula, onde se aprendia retórica, explicando por que a escola enquanto instituição aparece ainda no século V a.C. E esta cultura da oralidade difundia-se, contudo, também por causa da poesia, cuja transmissão dava-se de *viva voz*, fator determinante de suas principais características. Paul Zumthor (1993, p.9) enfatiza a importância daquele suporte, destacando que "a 'oralidade' é uma abstração; somente a *voz* é concreta". Por isso, ele afirma: "à palavra *oralidade* prefiro *vocalidade*".

A força e as condições da cultura brasileira na qual a comunicação oral desempenha um papel tão importante, é necessário que sejam estudadas mais detalhadamente, assim como fez Paul Zumthor (1989), que para nos apoiar com essa questão diz que:

> ...é importante termos o desejo de perceber, para além das fronteiras, a experiência dos homens e a possibilidade de se pôr em contato com a profundeza das singularidades de cada um, recebendo como contraparte, em condições boas ou más, a força daqueles que transforma em seus personagens. (ZUMTHOR, 1989, p.10).

Zumthor (1989) fora do convencional, despojando-se de ideias desgastadas, coloca em cena os momentos da vida, as condições sociais, as ambições políticas, trazendo observações agudas sobre as pessoas, sobre o ambiente, o destino precário e o extermínio de povos originários. Por isso, Zumthor dá tanto lugar à memória dessas comunidades, cujas culturas estão em vias de desaparição ou em transformação, cujas vozes podem calar-se. Dito isso, o

povo Gavião é sinônimo de resistência secular contra os preceitos da colonização e, principalmente, como povo responsável pela formação de nossa história.

Em seguida apresentamos a narrativa de seu Pekrôkti (professor bilíngue e de cultura) que trata também do ensino da língua Jê, na escola e nas atividades culturais, que são realizadas no pátio e no acampamento da aldeia.

> Eu digo para as pessoas aqui que ensinar pra mim é muito importante e digo que é importante para quem aprende também, porque estamos ajudando a aldeia Parkatêjê. Eu fico aqui para ajudar qualquer um jovem; ajudar a falar e eles aprenderem com nós. Você sabe que nós estamos levando a cultura de nosso povo, isso é importante para nós.
>
> Seu Pekrôkti, professor bilíngue da aldeia, 19 de outubro de 2018.

Na narrativa acima e em muitas conversas com os anciãos do povo Parkatêjê, podemos observar a preocupação deles quando se trata do ensino de sua língua; eles acreditam que o fato de os mais novos não terem interesse em aprender a ler e falar na língua Jê é consequência da convivência com os *kupẽ*, que já vem acontecendo há décadas. Eles (os mais velhos) alegam que estão fazendo o que podem, porém, os jovens não têm interesse em aprender e falar a própria língua e o que estudam na escola não é o suficiente para falar bem.

Paul Zumthor (2000), em *Performance, Recepção, Leitura*, nos traz uma colaboração para entender o processamento da leitura e escrita, enfatizando que a oralidade tem lugar privilegiado pois "está na base dessas culturas, na fonte da energia que as anima, irradiando todos os aspectos de sua realidade" (ZUMTHOR, 2000, p.12). O autor trata a oralidade como performance viva, competência no que é e no que faz no ato da comunicação, por se apresentar de diversas maneiras em forma de voz, gestos, espaço, envolvendo uma visão global no que diz respeito aos atos de se comunicar e de modificar a humanidade, assim a voz é considerada, por ele, um fenômeno global.

Paul Zumthor é escritor e pesquisador medievalista e suas produções teóricas estão relacionadas com estudos da linguagem, que tratam da oralidade e escrita e, ressaltando que a primeira adentra o universo da segunda por possuir a plenitude da língua falada através dos recursos sonoros e outros que contemplam seu ato.

Para Zumthor (1989, p.28) em *A Letra e a Voz*, a linguagem poética é um fenômeno amplo, uma aspiração vital, que nos traz as vozes do passado, mas que são vistas como parte de nossa convivência, projetando o passado ao presente e ao moderno, que tem a necessidade de vencer o tempo dando corpo à uma condição plena de existência e como se trata de uma

antropologia da palavra, é esse conceito que alarga a definição de literário que, segundo o estudioso, está sujeito a condicionamentos culturais, marcas históricas se classificando como um fenômeno amplo e independente dessas marcas e de seus meios de concretização, ou seja, no poético, Zumthor (2000, p.12-13) não faz separação da escrita e oralidade (esta última, sendo uma forma específica de expressão e por isso vocalidade, que, poeticamente, corresponde à voz viva que se une ao corpo como presença sonora, gestual e cênica), uma vez que estes o determinam.

Quando Zumthor (2000, p.18) trata de vocalização, ele faz referências ao que escutamos – a voz – porém, modificada por meios que impactam e faz dela corpo; isso acontece, especialmente, nos meios eletrônicos como os CDs e DVDs, que trazem a voz de alguém que fala ou canta, mas não traz quem fala, ou seja, é um processo de comunicação que, mesmo podendo ser visto e ouvido, não pode ser decodificado em seus signos linguísticos. A leitura apresenta a decodificação de um grafismo, por ser neutra e de caráter informativo. Porém, Zumthor (2000) reforça que essa análise deve ser feita ao leitor e não à leitura, neste caso, quando essa perde seu caráter informativo e passa às propriedades do prazer, tomando outro formato de como é recebida pela performance de quem a concebe, torna-se poética; sendo o prazer poético a falta de firmeza e a confusão de estar dentro do texto, porém de maneira sensível, longe de qualquer prejuízo e inquietação dessa confusão de mundo externo. Essa sensibilidade é justamente esse encontro prazeroso e de envolvimento entre o leitor e o texto.

Segundo o autor (2000, p.39-40), o texto precisa de uma performance para ser comunicado e assim não cair no esquecimento, por isso ele reforça que performance pede competência que implica "saber ser", sendo "o único modo vivo de comunicação poética", a que modifica comunicando, ou seja, para a voz poética não basta apenas ouvir, precisa ser representada.

A voz é considerada viva e, em movimento constante, é capaz de trazer elementos remotos, ou seja, aqueles do passado para o presente, ressoando ecos de vozes, estabelecendo e renovando essas vozes perdidas vindas da escritura e também da oralidade como produtos que, segundo Zumthor (1989, p.28) compõem o "sistema de comunicação" da sociedade humana.

Estamos fazendo toda essa exposição para chegarmos ao ponto que queremos neste trabalho, que é negociar um lugar para a escrita e a oralidade e esclarecer que juntas elas têm papeis fundamentais na nossa vida, pois, como defende Zumthor (1989), a humanidade tem

necessidade de se respaldar na escritura como símbolo de autoridade do que até antes dela era representado apenas pela voz.

Num primeiro momento e ao longo da Idade Média, a escritura assume um papel muito importante nos documentos religiosos e livro sagrado. Essa passagem do vocal se convergindo em escrita causa situações tensas e conflituosas e representa mais que uma ruptura, segundo o autor, pois tanto o letrado como o iletrado passam a fazer parte do mesmo grupo, assim sendo, será classificado como letrado aquele que conseguir ordenar na escritura o que ouvir e assimilar da oralidade, do discurso.

É a partir dessas relações conflituosas entre a oralidade e o escrito, bem como do escrito para a oralidade que entra o papel da memória que, por sua vez tem uma função duplicada, a *coletiva* (fonte da sabedoria) e a *individual* (que deposita na fonte da sabedoria a própria contribuição), nesse caso a memória se traduz como todas/as experiências que um indivíduo, povo/grupo vivencia. Dessa maneira, a memória exerce na performance da tradição oral, que vem de um lugar e de um tempo para outro e, como vimos, do passado para o presente, e assim é reconhecida como estabilizadora destes elementos que envolvem a comunicação em sociedade.

Zumthor (1989) nos diz que somos capazes de acessar a fonte da sabedoria e incorporar a ela nossos atos, colaborando com a arte da memória.

> Aqui a temos como palavra viva, da qual emana a coerência de uma escritura, a coerência de uma inscrição do homem e de sua história pessoal e coletiva, dentro da realidade do destino. Este interesse pela memória (no sentido de recordação) depende da enorme função desempenhada nesta cultura pelas transmissões orais – sustentadas pela voz, da que é assento eminente a poesia. (ZUMTHOR, 1989, p.168).

É nesse sentido que associamos a construção do homem de forma individual e coletiva, através da tradição oral como palavra viva que, segundo Zumthor (1989), "é o elemento de coerência da escritura dada pela própria coerência do homem alicerçada na voz poética". Sendo assim, na tradição oral, a memória é um estado puro da realidade, é palavra viva, enquanto que a escritura tem um grau "quase zero" de performance porque, segundo Zumthor (1989), ela (escritura) passa por um processo de construção e formulação, desse modo percorre vários caminhos: o olho inscreve a voz poética, depois faz a tradução desta para o ouvido, depois a liberta através da performance do corpo e, só depois, faz devolução desta transformada, mais outra vez, para a tradição.

Como estamos tratando de memória, temos aqui uma voz que fala pelo coletivo e não existe uma autoria individualizada, por mais que seja feita por um só narrador, essa vocalidade presente no texto poético são vozes sobrepostas que, em todo seu processo, faz uso da performance e seus elementos constituintes descritos acima (emergência, reconhecimento e reiterabilidade) para se manifestar como voz cultural. Quando falamos de voz, não estamos nos referindo àquela que traz a produção sonora do ar que respiramos e que vem os pulmões saindo pela boca; estamos falando de sons particulares que trazem consigo uma historicidade constituída pelo homem no seu tempo e espaço com os demais, e isso rompe com o sentido de oralidade, pois extrapola o sentido linguístico através da fala trazendo todo um aparato que se configura na história do homem como sujeito social, de sua origem ao percurso pelo qual ele passa, o que Zumthor (2000) classifica como "presença viva de um corpo vivo" dentro de determinado contexto.

Partindo disso, a voz tem caráter de alteridade, pois é através desta que o sujeito se liberta com as percepções dos objetos que estão à sua volta e, a partir disso, lhes atribui funcionalidade, muito além de vê-los como apenas "coisas"; é com essa descrição que Zumthor (2010, p.11), em *Introdução à poesia oral*, nos diz que "a voz ultrapassa a palavra", constituindo-se em uma herança cultural.

> Não se duvida que a voz constitua no inconsciente humano uma forma arquetipical: imagem primordial e criadora, ao mesmo tempo, energia e configuração de traços que predeterminam, ativam, estruturam em cada um de nós as experiências primeiras, os sentimentos e pensamentos. Não conteúdo mítico, mas *facultas*, possibilidade simbólica aberta à representação, constituindo, ao longo de séculos, uma herança cultural transmitida (e traída) com, dentro, pela linguagem e os outros códigos que o grupo humano elabora. (ZUMTHOR, 2010, p.10).

Complementando o que o autor nos repassa acima, a voz traz concepções que nos fazem entendê-la como ocupante material tanto como produção do corpo como no sujeito por unir num só conjunto a palavra e o discurso que, depois disso atribui significado a tudo que está à sua volta dando funcionalidade com estrutura simbólica. É justamente por essa razão que, segundo Zumthor acima, a voz ultrapassa a palavra e o corpo de onde provém, operando um movimento de ruptura, só assim constitui a herança cultural.

Segundo Marcuschi (2001), a língua falada é, além de tudo, um produto social, pois é através dela que vemos e convivemos com as mais diversas formas de comunicação e, a partir disso, a oralidade deve ser trabalhada com aspectos que não favoreçam apenas o cognitivo, mas o histórico, como formador social.

> O trabalho com a oralidade pode, ainda, ressaltar a contribuição da fala na formação cultural e na preservação de tradições não escritas que persistem mesmo em culturas em que a escrita já entrou de forma decisiva (...). Dedicar-se ao estudo da fala é também uma oportunidade singular para esclarecer aspectos relativos ao preconceito e à discriminação linguística, bem como suas formas de disseminação. (MARCUSCHI, 2001, p.83).

Dessa forma, as crenças populares ganham vida e se materializam através da cultura e das pessoas, diante de momentos da vida que, muitas vezes, são totalmente inexplicáveis. Essas narrativas orais ganham vida na sociedade através de histórias contadas, nascidas do imaginário popular ou criação da cultura de um povo, que acabam se interagindo umas com as outras, trocando ideias e conhecimentos. Elas estiveram e estão presentes na sociedade com uma força tamanha que se apresentam nas mais variadas formas em nossas vidas e, diferentemente do conhecimento sistemático, elas não precisam provar o quanto são ou não verdadeiras. O pesquisador, ouvinte, é que tem que saber e ter sensibilidade de percepção e considerá-las como elemento crucial para a compreensão cultural.

Vemos a importância de trabalharmos as narrativas orais como um dos fatores mais relevantes e que socializam a comunicação humana, inclusive para que possamos nos entender e entender o processo de construção do mundo à nossa volta. Essas narrativas são vistas como objetos de manifestação socioculturais, pois o narrador busca em seu acervo as experiências de vida para contribuir com a formação do conhecimento e valorização do mesmo.

No próximo capítulo vamos tratar sobre cultura e identidade como elementos cruciais na formação do ser humano no meio social, discutir alternativas descoloniais e processos que possibilitam a desconstrução de uma única verdade e, sob o olhar pós-colonialista, ver a formação de nossa história sob outras concepções, sobretudo descortinando a lógica colonial, como diz Maria Eliza Cevasco (2003,2015), Walter Mignolo (2010), Aníbal Quijano (2005), Stuart Hall (2004;1997), Homi Bhabha (1998), Nestor Cancline (1987) e outros que manifestam a possibilidade de vermos além do olhar eurocêntrico que nos foi posto desde a “descoberta” do Brasil.

3 PROCESSOS CULTURAIS E IDENTITÁRIOS: CONCEITOS E OUTRAS IMAGINAÇÕES

Na vida indígena o que se vê nas coisas mais simples é esta alegria de viver, esta vontade de beleza expressa de mil modos, por gente comum, que tem um contentamento que entre nós só é dado ao artista criador ou ao apreciador mais sofisticado das nossas altas artes inacessíveis ao homem comum. Lá, a criatividade está generalizada. (RIBEIRO, 2008, p. 66).

Como apresentado em diversos documentos, a formação de nossa cultura é feita pela mistura de raças, inclusive pela participação da cultura europeia com os povos originários, que aqui já viviam, bem como escravos africanos trazidos para o Brasil. A parir disso, temos diversas situações que são comuns no nosso cotidiano, especialmente na linguagem e em estudos que tratam de identidade cultural possibilitando a formação de nossa consciência como reconhecedores de nossos valores, bem como a valorização destes povos originários.

Neste capítulo, vamos discutir questões de processos culturais e identitários embasados na visão de teóricos como Maria Eliza Cevasco (2015;2003), Walter Mignolo (2010), Beatriz Sarlo (1997), Aníbal Quijano (2005;2010), Stuart Hall (1997;2003), Homi Bhabha (1998), Dussel (1994) e outros, que colaboram para expressar concepções que vão de encontro aos pensamentos e imposições eurocêntricas como verdades absolutas a fim de subjetivar outros povos, em especial a América Latina, com o apagamento de nossa cultura e implantação de sua lógica pura e verdadeira como colonizador.

Assim, longe de concepções essencialistas da cultura, que pressupõem identidades estáveis ligadas a uma origem fixa, estamos compreendendo a construção de identidades com processos complexos, incompletos e relacionais e que ela se forma em diversas situações durante a vida do indivíduo. Compreender essas práticas e experiências sócio-históricas de diferentes agentes implica um meio de investigar as alternativas concretas, desconstruir consensos, armando um olhar político e diferente de colocações simbólicas, buscando as

dissidências ou as fissuras no interior do processo social. Essa tem sido uma maneira de estabelecer contrapontos e, simultaneamente, colocar em foco debates e lacunas diante desse "novo tempo" de globalização que contrapõem sobre a tendência de homogeneizar práticas e viveres, estabelecendo padrões culturais, nos quais contradições e tensões sociais são ocultadas, sofrendo assim a intervenção de circuitos cada vez mais refinados e vinculados aos mercados globalizados.

Os estudos culturais abarcam temas muito além da literatura e da antropologia como forma de (re)significar a crítica sobre o social e o tecnológico e, principalmente, relacionado à vida cotidiana como maneira de veicular o saber entre as pessoas para que possamos compreender o mundo que nos cerca, questionando ações, definições e formulações sobre o papel da cultura para a sociedade. Surgidos como disciplina em meados do século XIX, na Inglaterra, passando por migração e mudanças para os Estados Unidos e, enfim, chega ao Brasil, esses estudos buscam romper as fronteiras das áreas de conhecimento, especialmente no mundo acadêmico, promovendo a interdisciplinaridade, sem que se designe apenas um detentor do conhecimento, mas que abranja os diversos campos de estudos.

Maria Eliza Cevasco (2003) faz um paralelo sobre cultura ontem e hoje trazendo exemplo claro sobre religiosidade, religião (em latim *religare*), que tem, desde o princípio, a função de ligar uma pessoa à outra, por isso o tratamento de "irmão" entre os religiosos, sendo que no século XIX, o *Gênesis Bíblico* era a única explicação satisfatória para o surgimento da humanidade. Porém, a religião foi surpreendida pelas palavras de Darwin, em 1859, em *Teoria da Origem das Espécies*, que trata sobre a *"Teoria da Evolução"* quando ele disse que o homem tem sua origem no macaco e, isso foi de encontro aos pensamentos e imposições da teologia, abalando a fé. Contudo, Darwin tinha uma visão privilegiada pelo clareamento de seus estudos e, de forma natural, assim como seu pensamento com relação às mudanças da humanidade. No entanto, daí em diante, a ciência se apoia em suas teses para a evolução e compreendendo que o homem não só altera um pequeno espaço ao seu redor, mas também o clima e o meio ambiente.

Dessa forma, a cultura passa a desempenhar a função social de juntar as pessoas e experimentar os fatos culturais, esportivos e outros como elemento de ligação impostos pelos poderes superiores como símbolos de interesses universais, o que não é tão diferente na atualidade.

De acordo com o Dicionário Online de Português (DICIO, 2020), a palavra cultura pode ser conceituada como:

> 1. Conjunto dos hábitos sociais e religiosos, das manifestações intelectuais e artísticas, que caracteriza uma sociedade: cultura inca; a cultura helenística. 2. Normas de comportamento, saberes, hábitos ou crenças que diferenciam um grupo de outro: provêm de culturas distintas. 3. Conjunto dos conhecimentos adquiridos; instrução: sujeito sem cultura. 4. Ação, efeito ou modo usado para tratar a terra ou as plantas; cultivo. 5. Terreno cultivado; categoria de vegetais cultivados: a cultura das flores; culturas forrageiras. 6. Criação de certos animais: cultura de abelhas. 7. Expressão ou estágio evolutivo das tradições e valores de uma região, num período determinado: cultura católica. 8. Aplicação do espírito a uma coisa: a cultura das ciências. 9. Desenvolvimento das faculdades naturais: a cultura do espírito. 10. Apuro, expressão de elegância: a cultura do estilo. 11. Desenvolvimento de certas espécies microbianas: caldo de cultura. 12. Arte de utilizar certas produções naturais: cultura do algodão. (DICIO, online, 2020).

Portanto, como descrito acima e tratando do social, a cultura é vista como um conjunto de fenômenos materiais e ideológicos que caracterizam um grupo étnico ou uma nação, uma civilização, em oposição a um outro grupo ou uma nação, trazendo suas experiências, crenças e tudo que forma sua história.

De acordo com Cevasco (2015), é a troca de experiências que ajuda a formar a cultura e fortalecer seus traços com tais trocas, fortalecendo nossas histórias no apoio uma a outra, assim, para ela:

> Estudar a cultura propicia uma forma de saber específico, que não pode ser obtido por outros meios. Trata-se de apreender significados e valores que estruturam o que se vive justamente através de uma outra experiência complexa, também ela rica e contraditória. (CEVASCO, 2015, p.5).

A história se define e redefine ao passo que o conhecimento e as novas ideias são compartilhados, deixando de ser uma atividade restrita para poucos; assim esse diálogo abrange um campo maior, saindo da teoria e se fazendo presente na prática, ou seja, na vida real, estabelecendo trocas de questões culturais entre os povos com a finalidade de compreender suas formações e democratizando o saber entre si.

As instituições de ensino se eximem de determinadas atividades sociais e, como formadora disso, deve contribuir com esse saber que está sendo construído dentro do campo acadêmico para além dos muros de seu espaço. A democratização do saber deve se afastar das delimitações e imposições conservadoras e avançar para um terreno que possa manter relações com todas as bases sociais facilitando o diálogo entre elas, assim, Cevasco (2003), reforça que,

> ...mais do que nunca os apontamentos da primeira geração dos estudos culturais traduzem as necessidades de compreensão da cultura enquanto processo e não

> enquanto um bem naturalizado e inerte como pregam os neoliberais de hoje com o fim da história, ou podemos dizer com o fim da criação humana em sua totalidade". (CEVASCO, 2003. 8ª lição).

Em um período ou outro da vida, a cultura passa a ser o próprio ar que respiramos, em outras palavras todo um modo de vida que envolve um povo é cultura. Porém, o que vemos é uma diferenciação na cultura como veículo de hegemonia, uma forma de seguir padrões e regras impostas por uma determinada classe social em que predomina o poder e através de formas estruturadas de pensar, de organizar e sentir a experiência do vivido.

Cevasco (2003) discute muitos teóricos/autores em seus trabalhos e entre eles está Raymond Williams, que, em sua obra *"Culture and Society"* (1780 – 1950), conta sua história com sua experiência em sala de aula, a partir de alunos que estudavam à noite e que não se interessavam pelo assunto, que não tinha nada a ver com a vida deles, pois estes queriam questões da vida real, que fizessem sentido, queriam relacionar suas vidas dos estudos com o que viviam lá fora, ou seja, queriam sentido para continuarem estudando e vivendo. Posterior, em seu ensaio de 1958 "Culture is Ordinary", o autor reforça e esclarece sobre a precisão de levar em conta a necessidade de ver e pensar a cultura junto com a sociedade como "manifestações de um modo de vida", sendo uma forma de conhecimento e interpretação da realidade socio-histórica, como forma de compreender os fenômenos de nosso mundo com o intuito de contribuir para fazer mudanças apropriadas.

Para Cevasco (2003), apoiada nos estudos e posicionamentos de pensadores como Marx, Engels, Raymond Williams, Hall, os estudos culturais devem focar a cultura compreendida no seio da produção humana, como de aferir valor, repassar conhecimentos, seguindo o desenvolvimento do modo de sua produção, apreendendo valores, sintetizando e diminuindo o entendimento de que cultura se faz e se vê em todo lugar; isso passa a fazer parte e passa a fortalecer movimentos de lutas sociais, participação de intelectuais orgânicos, ilustração da vida de pessoas simples, ou seja, a cultura é o reflexo ou expressão da sociedade.

Baseados nesta concepção e na luta para compreender esses processos, expomos um debate para discutir esses contrapontos, assim como nos expõe Beatriz Sarlo (1997):

> Um olhar político atenta *nas figuras do novo* (no sentido emergente, usando um termo de Raymond Williams), prepara-se para disputar a hegemonia das grandes linhas culturais, para questionar a legitimidade de sua imposição, embora talvez nunca chegue a completar essa batalha simbólica. Tal atenção para o novo está vinculada a essa tradição do século XX em que o questionamento dos costumes estéticos pode levar a pactos culturais situados nas laterais, nas margens, no subsolo ou nos limites dos pactos legitimados. *A força do mercado... tende a propor pactos que padronizam o gosto, porque a prova de viabilidade de uma estética é o sucesso*. O olhar político

> se fixaria justamente nos discursos, nas práticas, nos atores, nos acontecimentos que firmam o direito de intervir na unificação, ostentando, diante dela, o escândalo de outras perspectivas. (SARLO, 1997. p.60).

Sarlo (1997) nos chama a atenção para buscarmos além daquilo que nos foi repassado e impregnado pelos europeus desde a "conquista", deixando a ideia de novo em suas "descobertas" e negando o que havia de cultura a outros povos, formado assim, pensamentos únicos de sua parte e criando diferenças entre o resto da humanidade.

Essas perspectivas têm orientado a discussão e o desenvolvimento de trabalhos voltados ao Grupo de Pesquisa "Territórios Indígenas e Etno-envolvimento" e "Saberes Tradicionais do Vale do Tocantins e Araguaia, Fenomenologia e Hermenêutica" criados por professores do Campus Marabá Rural – IFPA – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará, ambos registrados na CAPES (CNPq) dos quais faço parte, colaborando e participando em visitas e acompanhamento dos trabalhos dos outros membros dos grupos, como forma de registrar situações de vivências, especialmente, da comunidade Gavião Parkatêjê e colaborar no processo de vitalização da cultura desse povo, como povos originários.

Em se tratando da convivência e troca de experiências com os Parkatêjê, registramos que somos seres sociáveis por natureza e, em nenhuma situação, podemos viver isolados por muito tempo, isso implica dizer que sempre vamos precisar da colaboração de outro indivíduo para realização de certas, senão todas, as atividades que pretendemos realizar, em especial no meio social.

Assim, como pesquisadores, queremos colaborar para que essas memórias permaneçam como elemento importante da formação da população brasileira vinda de povos originários e na aproximação desses fatos como construção do conhecimento e aprendizado que, de certa forma, constituem o processo identitário.

Como visto em Culler (1982), para existir, a identidade depende de outra identidade que não é ela, que difere da sua, mas fornece as condições para que ela exista. Assim, compreendemos que a identidade é marcada pela diferença, que sustenta a exclusão. Nas relações sociais, estabelecem-se formas de diferença (a simbólica e a social) por meio de sistemas classificatórios, que aplicam um princípio de diferença à determinada população, possibilitando uma divisão, como por exemplo: indígenas e não indígenas, brancos e negros. Esse processo presente nas relações sociais levanta uma gama de possibilidades de estudos sobre a representação da identidade e como ela se forma no percurso da vida do indivíduo, pois, como sabemos, formamos nossa identidade por onde passamos por sermos seres capazes de

adquirir conhecimentos diversos dependentes do meio em que vivemos e das relações que mantemos nos grupos sociais.

As experiências do indivíduo são o que complementam os elementos que vão tecendo sua identidade, que por sua vez estão inseridos na forma de decisões, ações e compartilhamento dessas ações no seu meio. Socializar é um fator fundamental para o processo de aquisição de bens culturais gerados pelos costumes e isso constitui o processo da identidade, que por sua vez está em constante construção.

A construção é relevante na medida em que temos interesse na manifestação e desejo em fazer parte ou não de um determinado meio social, sendo assim, este capítulo objetiva trazer informações embasadas em autores que discorrem sobre a questão da formação da identidade como quesito na construção do sujeito, bem como suas formas de viver em sociedade.

Conceituar identidade não é uma tarefa fácil, pelo fato de se tratar de um termo abrangente e por seus diversos conceitos estarem relacionados a determinadas situações. Ainda assim, identidade refere-se a uma parte mais individual do sujeito social, mas que, contudo, é totalmente dependente do âmbito comum e da convivência neste meio social. Para melhor compreendermos, de forma geral, entende-se por identidade aquilo que se relaciona com o conjunto de entendimentos que uma pessoa possui sobre si mesma e sobre tudo aquilo que lhe é significativo.

Vemos a identidade como uma construção social e histórica e, esse entendimento é formado a partir de determinadas fontes de significado que são construídas socialmente, bem como o gênero, nacionalidade ou classe social, e que passam a ser usadas pelos indivíduos como ferramentas base na construção de seu processo identitário.

Outro autor que dedicou sua vida aos estudos culturais foi Stuart Hall (1932-2014), ele era jamaicano, porém viveu e trabalhou na Inglaterra, também viajou por diversos países para falar de diferentes culturas, o que, de fato, contribuiu para formação de seu processo identitário, deixando para nós sua grande colaboração científica em pesquisas e obras, sendo as mais importantes: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*; *Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente dos estudos culturais*; *Centralidade da Cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo* e *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Aqui vamos discutir um pouco sobre a obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, onde Hall (2004) contribui para um grande número de produções que falam sobre cultura e identidade, especialmente no tocante de pensarmos a identidade cultural e nacional dentro dos processos da globalização.

Assim, Hall (2004) faz distinções da identidade do ser humano e os define em três concepções como sujeitos a partir dos tempos em que ele vivencia os fatos. Assim temos: o **sujeito do Iluminismo**, que é o indivíduo centrado e dotado de capacidades de razão; o **sujeito sociológico**, presente no mundo moderno e que não é independente, uma vez que se forma pela relação que estabelece com os outros; está ligado à transição do Renascimento, quando aconteceu uma mudança fundamental do pensamento humano. A colocação do indivíduo (interior) no contexto social (exterior) de dependência surgiu a partir da necessidade de o indivíduo racional influenciar e ser influenciado pelas ideias de outros e o **sujeito pós-moderno**, o qual não possui uma identidade fixa, promovendo assim esse debate em torno da *crise de identidade*. Portanto fica esclarecido que, segundo Hall, não temos uma identidade fixa, formada e acabada, mas que a formamos com a vida através das experiências com outras pessoas e outros povos.

> O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu" (Hall, 1990).

Visto isso, Hall (2004) sugere que entendamos identidade como expressão do processo identitário. Em outras palavras, o autor usa a nomenclatura *identificação* para tratar das representações das culturas e espaços que formam e transformam os sujeitos em suas mais variadas formas de vida, envolvendo o tempo e o espaço, o que leva à pluralização de identidades. A seguir, temos um trecho explicativo sobre isso. Trata-se de um caso acontecido em 1991, quando o então presidente americano, George W. Bush encaminhou a indicação de Clarence Thomas, um juiz negro de visões políticas conservadoras a fim de restaurar uma maioria conservadora na Suprema Corte americana. O desenrolar da história será mencionado abaixo, onde podemos observar as diversas formas de manifestação do público sobre o fato ocorrido com Thomas.

> Durante as "audiências" em torno da indicação, no Senado, o juiz Thomas foi acusado de assédio sexual por uma mulher negra, Anita Hill, una ex-colega de Thomas. As audiências causaram um escândalo público e polarizaram a sociedade americana. Alguns negros apoiaram Thomas, baseados na questão da raça; outros se opuseram a ele, tomando como base a questão sexual. As mulheres negras estavam divididas, dependendo de qual identidade prevalecia: sua identidade como negra ou sua identidade como mulher. Os homens negros também estavam divididos, dependendo de qual fator prevalecia: seu sexismo ou seu liberalismo. Os homens brancos estavam divididos, dependendo, não apenas de sua política, mas da forma como eles se

> identificavam com respeito ao racismo e ao sexismo. As mulheres conservadoras brancas apoiavam Thomas, não apenas com base em sua inclinação política, mas também por causa de sua oposição ao feminismo. As feministas brancas, que freqüentemente tinham posições mais progressistas na questão da raça, se opunham a Thomas tendo como base a questão sexual. E, uma vez que o juiz Thomas era um membro da elite judiciária e Anita Hill, na época do alegado incidente, uma funcionária subalterna, estavam em jogo, nesses argumentos, também questões de classe social. (HALL, 2004 p.19-20).

Quando Hall trata do caso acima, não é apenas uma questão de o juiz ser condenado ou não. Observamos que existem diversos fatores internos e externos em jogo, o que o mesmo chama de "jogo das identidades" dentro da questão política, que vêm desde a escolha de Thomas para ser juiz até as consequências do resultado da condenação do mesmo, que envolve uma gama de efeitos relacionados a questões de raça, gênero, posição social e política envolvendo o povo americano.

Ainda segundo Hall, uma identidade sozinha não pode se alinhar às outras como sendo majoritária, ou seja, a identidade muda cada vez que o sujeito é representado e passa de uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma posição política de diferença, como vimos acima. Isso acontece, segundo Mercer (1990), porque

> as paisagens políticas do mundo moderno são fraturadas dessa forma por identificações rivais e deslocantes - advindas, especialmente, da erosão da "identidade mestra" da classe e da emergência de novas identidades, pertencentes à nova base política definida pelos novos movimentos sociais: o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação nacional, os movimentos antinucleares e ecológicos. (Mercer, 1990, p.25).

Assim o sujeito humano é visto como uma figura discursiva moldada por suas práticas dentro do campo chamado "moderno" e, ainda, um sujeito que muda conforme sua história e sob certas circunstâncias em meio aos outros, o que Hall define como "individualismo" e que está relacionado às transformações advindas da modernidade e que antes estavam restritas somente às divindades. Na verdade, foi no Renascimento (século XVI) que o homem foi posto como centro do universo, se destacando nas descobertas do mundo científico e no Iluminismo (século XVIII). O indivíduo começou a acreditar no homem racional e libertado do dogma e da intolerância poderia seguir preceitos fora do campo religioso e, portanto, quebrar tabus que até então eram guardados/privados de querer ou vontade, impostos pela sociedade e pela igreja e, assim, rompe com o passado e, diante dessas mudanças, modifica o sistema social.

Depois de discutir identidade com Marx, Darwin, Lacan e Freud, Hall percebe identidade como algo que se constrói com o tempo em que o indivíduo constrói suas relações

com os outros, ao longo de sua vida. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é "preenchida" a partir de nosso *exterior,* pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros. (*HALL, 2004. p.39).

Por isso que Hall (2004, p.48) esclarece que a identidade é sempre um processo em construção e reforça que "O argumento que estarei considerando aqui é que, na verdade, as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação"* e, como visto acima, devemos optar pelo termo *identificação,* de processos em formação, de preenchimentos com fatores externos, que nos modificam com a convivência e pelo que queremos ou imaginamos ser vistos pelos outros.

Segundo Hall (1997), a identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Pensando por este viés, para o termo identidade, há duas distinções importantes que devemos entender antes de prosseguirmos. A teoria sociológica distingue duas apreensões: a identidade social e a auto identidade. Através destes estudos sociológicos podemos compreender a formação do indivíduo e sua atuação no meio social.

Na identidade social o ser tem uma série de referências e atribuições com outros, ou seja, refere-se às características atribuídas a um indivíduo pelos outros, o que serve como uma espécie de categorização realizada pelos demais indivíduos para identificar o que uma pessoa em particular é. Está associado ao fato de, na formação do indivíduo, ter participação de outros e, assim, a formação de um processo contínuo no meio social. Portanto, o título profissional de médico, por exemplo, quando atribuído a um sujeito, possui uma série de qualidades predefinidas no contexto social que são atribuídas aos indivíduos que exercem essa profissão. A partir disso, o sujeito posiciona-se e é posicionado em seu âmbito social em relação a outros indivíduos que partilham dos mesmos atributos.

A auto identidade, parte da identidade pessoal, refere-se à formulação de um sentido único que atribuímos a nós mesmos e à nossa relação individual que desenvolvemos com o restante do mundo. A escola teórica do "interacionismo simbólico" – originada na Escola de Chicago, sob o Pragmatismo Americano – que trata de abordagens especial e relevantemente da Microssociologia e Psicologia Social, é o principal ponto de apoio para essa ideia, já que parte da noção de que é diante da interação entre o indivíduo e o mundo exterior que surge a formação de um sentido de "si mesmo". Esse diálogo entre mundo interior do indivíduo e

mundo exterior da sociedade molda a identidade do sujeito que se forma a partir de suas escolhas no decorrer de sua vida.

Quando falamos de Identidade cultural podemos estabelecer, diante do que já foi esclarecido, que seu conceito faz alusão à construção identitária de cada indivíduo em seu contexto de hábitos e costumes realizados com os outros. Assim, segundo Hall (2004), a identidade cultural está relacionada com a forma como vemos o mundo exterior e como nos posicionamos em relação a ele.

Vemos esse processo como contínuo, e significa que a identidade está sempre sujeita a mudanças, justamente porque a formação da identidade está associada, também, à aquisição de fatores externos. Nesse sentido, a identidade cultural preenche os espaços de mediação entre o mundo "interior" e o mundo "exterior", entre o mundo pessoal e o mundo público. Nesse processo, simultaneamente, projetamos nossas particularidades sobre o mundo exterior que são as ações individuais de vontade, querer ou desejo particular, também internalizamos o mundo exterior como normas, valores, língua e outros. E é nessa relação constante conosco e com os outros que construímos nossas identidades.

A formação do indivíduo, tanto no processo interior como exterior é algo que é construído com o tempo de sua vivência e, como sabemos, exige um posicionamento virtuoso de respeito, humildade e tolerância, sem os quais não é possível sintonizar-se à "órbita" cultural do diferente, pois sabemos que ao nosso redor convivemos com diversos outros indivíduos de formação biológica, psicológica e social diferente e que cada comunidade tem seus conhecimentos e costumes, o que as torna diferentes ou peculiares, por isso, aqui entra a questão do respeito aos costumes do outro. Muito embora saibamos que o respeito, assim como a identidade, não é uma categoria estática, algo imóvel, uma atitude na qual podemos nos aquietar a fim de que nos isolemos do contato com o outro para salvaguardar nossa identidade cultural e não nos comprometermos com a diferença que nos incomoda.

Ter respeito para com o outro consiste em exercitar, aos poucos e, diante do diferente, as vias de comunicação que podem nos unir sem perdas de nossas características fundamentais, uma postura que exige atenção na atitude de diálogo com o diferente que precisa ser visto em seus próprios termos.

Os elementos culturais são parte da identidade social, que por sua vez, facilita o reconhecimento de uma pessoa em meio a outras, designando o seu posicionamento em uma sociedade através de vários fatores que influenciam e afetam as suas interações em um sistema social, assim temos: a idade, gênero, classe social, nacionalidade. Deste modo, a identidade

social está vinculada a todas as ações feitas em conjunto com outras pessoas e que possam construir o indivíduo como parte dela.

A construção da identidade é uma visão utilitária, uma vez que não podemos viver sem construir nossas ações no meio familiar e/ou social, assim notamos que é fato, que a cultura pode e deve exercer um papel na formação política e social dos indivíduos. Segundo Néstor Garcia Canclini, é possível ver a cultura "como parte de la socialización de las clases y los grupos en la formación de las concepciones políticas y en el estilo que la sociedad adopta en diferentes líneas de desarrollo" (1987, p.25).

Para completar o pensamento de Canclini, Marilena Chauí também chama a atenção para a necessidade de alargar o conceito de cultura, tomando-o no sentido de invenção coletiva de símbolos, valores, ideias e comportamentos, "de modo a afirmar que todos os indivíduos e grupos são seres e sujeitos culturais" (1995, p.81), uma vez que estão imersos em situações que provocam ações conjuntas, seja de forma direta ou indiretamente para fazer uma organização social em seus meios de pensar, agir e fruir através de manifestações simbólicas.

É importante referir que a identidade social não está relacionada apenas com indivíduos obsoletos, mas também com grupos, e tem um componente de inclusão e de exclusão, porque elementos de um mesmo grupo têm a mesma identidade social e ao mesmo tempo são diferentes socialmente de pessoas de outros grupos, e isso deve ser visto, analisado e trabalhado como processo de formação do homem em seu meio.

Como dito anteriormente, esta pesquisa ancora também em pressupostos da crítica culturalista. Aprofundamos nossos estudos em teorias como as de Stuart Hall, que nos ajuda a compreender que "refletir sobre essas experiências tratadas na consciência e, portanto, na sua cultura, não significa investigar essa cultura de modo isolado, dicotômico ou tipificado, em torno de conceitos que congelam a sua vitalidade crítica e histórica" (HALL, 2003, p.116). Isso implica que cultura sofre influências com o conjunto de práticas e as redes de significados compartilhados em agrupamentos sociais e isso é um aparato crucial na formação do processo cultural, uma vez que uma cultura adquire conformação e caráter específicos graças à coerência e unidade de suas instituições sociais.

No mesmo raciocínio, observamos o que diz Silviano Santiago, crítico brasileiro:

> O trabalho dos etnólogos de mapear o uso das palavras "animal" e "escravo" em escritos dos primeiros colonizadores torna-se fundamental para desmistificar o interesse da colonização em obter trocas culturais e pôr em relevo o caráter dominador que orientou tal atividade. (SANTIAGO, 2000, p.32).

O autor acima utiliza a carta de Pero Vaz de Caminha, considerada um registro da literatura informativa brasileira, em que é possível observar, no próprio texto a voz do índio, como sujeito dominado. Resistentes à instituição do deus cristão por meio da palavra, os indígenas apenas observavam e representavam, imitando os gestos dos missionários durante as missas. Tornava-se, então, necessário "[...] colocar junto não só a representação religiosa como a língua europeia: tal foi o trabalho a que se dedicaram os jesuítas e os conquistadores a partir da segunda metade do século XVI no Brasil." (SANTIAGO, 2000, p.13).

Se levarmos em consideração o pensamento eurocêntrico e suas concepções de colonização, os povos originários deveriam passar da ordem da natureza para a ordem da "cultura" mediante a conversão religiosa e o aprendizado linguístico, ademais de todos os seus costumes, uma vez que, no pensamento e ações europeias, os indígenas que aqui viviam não eram "civilizados" e precisavam ser "gente" como ocidentais. Essa lógica de dominação visa empreender o princípio da unidade, em que as civilizações colonizadas são inscritas no contexto da história ocidental por duplicação, mediante o apagamento das suas origens, como formas de catequizar, pregar uma aculturação, hábitos e costumes do colonizador. Assim, a Europa,

> ... à medida que avança, apropria o espaço sociocultural do Novo Mundo e o inscreve, pela conversão, no contexto da civilização ocidental, atribuindo-lhe ainda o estatuto familiar e social do primogênito. A América transforma-se em *cópia*, simulacro que se quer mais e mais semelhante ao original, quando sua originalidade não se encontrara na cópia do modelo original, mas em sua *origem*, apagada completamente pelos conquistadores. Pelo extermínio constante dos traços originais, pelo esquecimento da origem, o fenômeno da duplicação se estabelece como a única regra válida de civilização. (SANTIAGO, 2000, p.14).

A colonização resulta, porém, na constituição de uma sociedade mestiça, que põe em suspenso a noção de unidade – resultado da suposta origem comum para dominador e dominado – uma vez que os valores europeus, principalmente os códigos linguístico e religioso, sofrem contaminações progressivas por parte da cultura dos povos colonizados, que veem suas concepções de povo como a verdadeira e, suas argumentações, pensamentos e ações como as únicas e verdadeiramente as que devem ser seguidas e cumpridas pelas nações colonizadas.

O antropólogo e crítico argentino radicado no México, Néstor García Canclini (2006), que mais tem divulgado esta noção, desde a publicação de *Las culturas híbridas*, livro que foi amplamente traduzido e comentado, faz uma análise tanto sincrônica quanto diacrônica, dando conta dos sincretismos, mestiçagens e hibridismos ao longo da história latino-americana, e ao mesmo tempo fazendo estudos de campo sobretudo nas zonas de contato entre hispânicos e anglos.

Em seus estudos, ele demonstra a existência de cruzamentos culturais operados pela diáspora e pelo exílio; explora também as diferentes temporalidades em comunidades indígenas e mestiças no México, com formas culturais pré-modernas, modernas e pós-modernas, simultaneamente; explora também os enlaces, às vezes surpreendentes, de elementos de cultura tradicional e de cultura de massa, colaborando para que possamos compreender sobre o processo da formação e aceitação das diversas culturas.

Em se tratando de cultura como parte da formação do homem, o teórico pós-colonial Homi Bhabha (1998), em sua obra *O local da Cultura*, trata da situação binária e reforça sobre o sentimento de superioridade em relação aos colonizados e, de inferioridade em relação aos colonizadores e faz comparação trazendo a expressão "experiência da ironia", onde dois sistemas de "valores e verdades" estão em constantes questionamentos, ora sobrepondo-se e enfatizando a duplicidade e a ambiguidade como características fortes do hibridismo. Diante desses processos de questionamentos e sobreposição, colonizado e colonizador se constroem como sujeitos, porém, com o objetivo de "apropriar-se e apoderar-se do Outro" (Bhabha, p.121).

Bhabha (1998) apresenta um conceito de cultura, como algo híbrido, dinâmico, *transnacional* – como troca de experiências entre nações – e *tradutório* – criando novos significados para símbolos culturais. Este relacionado ao que o autor chama de "entre-lugar" – lugar de interstício, espaço de negociação, onde se deve considerar o contexto histórico e ideológico, de onde parte a linguagem do usuário em questão, ou seja, o momento da enunciação deve ser historicizado e contextualizado. Tudo isso vai ao encontro de rever as questões socioculturais por outro ângulo, além da falsa ideia de homogeneização, e isso causa choque nessas diferenças culturais. Se elas forem vistas como híbridas, teremos o que o autor nos direciona sobre conceito de "culturas como construções e as tradições, invenções" (p. 126), e quando uma entra em contato com a outra criam novas construções diferentes daquelas que nos foram impostas antes pelos colonizadores, como única verdade.

> As estratégias de hibridização revelam um movimento de estranhamento da inscrição "autoritária" e até mesmo autoritarista do signo cultural. No momento em que o preceito tenta se objetivar como um conhecimento generalizado ou uma prática normalizante e hegemônica, a estratégia ou o discurso híbrido inaugura um espaço de negociação, onde o poder é *desigual*, mas a sua articulação pode ser *questionável*. (BHABHA, 2011, p.91).

O processo de hibridização tem levantado questões intensas de intercâmbios culturais porque isso nos leva a compreender as relações dos sujeitos no seu meio com os demais através

da negociação entre eles e seu meio, como visto acima. Isso acontece não através da criação de estereótipos, mas do reconhecimento das diferenças

No decorrer de nossas vidas construímos diferentes tipos de discursos, que são divididos em narrativas escritas e orais e muitas destas são vistas como algo que estão fora de padrão, como diz Bhabha (1998), "fora do lugar" por serem consideradas marginais, sofrem violência de exclusão, vivendo às margens da hegemonia, pertencentes ao grupo das minorias na cartografia simbólica de uma nação, mas que poderiam ocupar um lugar de expressividade nos mecanismos de validação de suas particularidades políticas e socioculturais.

Nesse sentido, Bhabha (1998) propõe que as narrativas nacionais, e de forma geral, tomem o rumo híbrido, em vez de uma articulação de cunho homogêneo, assim, o autor diz que:

> ...é no surgimento dos entre-lugares – a sobreposição e o deslocamento de esferas da diferença – que as experiências intersubjetivas e coletivas de nacionalidade, interesse comunitário, e valor cultural são negociados. [...] A representação da diferença não deve ser lida de forma apressada como o reflexo de um conjunto de características étnicas ou culturais preestabelecidas dentro de uma tradição. A articulação social da diferença, desde uma perspectiva minoritária, é uma negociação complexa e contínua que tenta autorizar hibridezes culturais que surgem no momento de transformações históricas. (Bhabha, 1998, p.2).

Por isso a colocação de "entrelugar" como lugar de negociação por Bhabha (1998), pois possibilita as formas de ver as diferenças, além de facilitar que o "outro" seja, pense e se expresse – dentro da hibridez – onde podem ser vistas diferentes combinações políticas, étnicas, culturais e sociais, rompendo com o pensamento da dicotomia entre nacional e estrangeiro, periferia e centro, colonizado e colonizador, desconstituindo a narrativa nacional hegemônica.

Entendemos aqui que o "entrelugar" é um lugar diferente dos espaços geoimaginários de onde saem os "textos críticos e de inclusão social"; Bhabha (1998) sugere que esses textos e essas ações devem dialogar com as narrativas fora do lugar, que estes devem sair do centro e ir às margens articular com as diferenças, onde existem as mais variadas manifestações socioculturais e onde os indivíduos tem relação de afetividade com o espaço onde vive, gerando uma memória individual e coletiva através da socialização de experiências e lutas entre eles.

Dando continuidade à discussão e com o apoio do pensamento de Bhabha (1998) amplia a noção do híbrido e identidade para o terreno da história da colonização, recusando dicotomias e raciocínios binários, refutando, portanto, o cenário de antagonismos férreos entre colonizador e colonizado, opressor e oprimido, já que ele concebe um entre-lugar (*third space)*, espaço intervalar que permite a negociação de valores e de reconhecimentos, avançando nos estudos

culturais para que possamos entender as trocas e hibridismos culturais. Dessa forma, expomos as contribuições de Jonathan Culler sobre estudos culturais:

> Os estudos culturais se detêm na tensão entre o desejo do analista de analisar a cultura como um conjunto de códigos e práticas que aliena as pessoas de seus interesses e cria os desejos que elas passam a ter, por outro lado, o desejo do analista de encontrar na cultura popular uma expressão autêntica de valor. Uma solução é mostrar que as pessoas são capazes de usar os materiais culturais impingidos a elas pelo capitalismo e suas indústrias de mídia a fim de produzir uma cultura toda delas. (CULLER, 1982, p.48).

A cultura popular é feita da cultura de massas, de recursos culturais que se opõem a ela e, desse modo, é uma cultura de constantes lutas, cuja criatividade consiste em usar os produtos dessa cultura de massas, frequentemente vista como trivial e simplificada para que se possa encontrar uma aceitação consensual através do contexto maior e como resultado, ela tem forte criticismo de várias subculturas – com particularidades culturais – que são fortemente influenciados pelos seus usuários com uma coleção de ideias que permeia o cotidiano da sociedade, que por sua vez torna-se objeto de análise dos estudos culturais.

Jonathan Culler continua falando sobre a formação da identidade:

> O processo de formação da identidade não apenas coloca em primeiro plano algumas diferenças e negligencia outras; toma uma diferença ou divisão interna e a projeta como uma diferença entre os indivíduos ou grupos. "Ser homem", como dizemos, é negar qualquer "efeminação" ou fraqueza e projetar isso como uma diferença *entre* homens e mulheres. Uma diferença *no interior de* é negada e projetada como uma diferença *entre.* Muitos trabalhos numa gama de campos parecem estar convergindo em sua investigação das maneiras pelas quais os sujeitos são produzidos por postulações não autorizadas, ainda que inevitáveis, de unidade e identidade, que podem estrategicamente conferir poderes, mas também criam lacunas entre a identidade ou papel atribuído aos indivíduos e os acontecimentos e posicionamentos variados de suas vidas. (CULLER, 1982, p.114).

Nos estudos literários e culturais, a “diferença” não tem sido apenas um problema entre muitos, assim como as representações identitárias colocadas na linha de frente dos debates teóricos como sinal de urgência mediante à questão das diferenças no processo de desconstrução. Assim, a origem nos movimentos da desconstrução implica uma não-origem, um vestígio, um rastro *(trace)* antes de outro suposto vestígio.

A noção de rastro é fundamental para deslocar o problema da idealidade da origem. Para pensar o rastro é preciso abandonar o sistema conceitual metafísico-teológico (e também teleológico) e suas implicações dicotômicas, principalmente o eixo que gira em torno das noções de presença e ausência. O conceito de rastro apresentado aqui e baseado nos estudos de

Derrida (1967) evoca o movimento da *différance*, uma vez que o rastro anuncia e difere situações não apenas no sentido da linguagem, que por sua vez é um elemento cultural importante neste estudo, uma vez que se trata de narrativas orais de indígenas Gavião-Parkatêjê.

Tal conceito de diferença, segundo o autor, coloca a impossibilidade de uma origem pura e de um "fechamento do devir". Todo rastro é rastro de rastro (trace de trace). Como diz Derrida (1967, p. 90), “o rastro não é somente o desaparecimento da origem, ele quer dizer aqui (...) que a origem nem ao menos desapareceu, que ela não foi constituída se não em contrapartida por uma não-origem, o rastro que se torna, assim, a origem da origem”.

Entendemos aqui que, o rastro existe para acusar que ele é a origem da origem, ou seja, um lugar onde já existiu algo e que deixou um resquício de quase verdade, por somente ser o rastro (marcas) por causa do desaparecimento da origem.

Se levarmos essas reflexões de Derrida para a atual situação na qual se encontram as comunidades indígenas no sudeste do Pará, encontramos rastros, onde, através deles podemos buscar informações relevantes aos povos originários e entender melhor a questão de identidade e diferença, analisando principalmente a oralidade, como interesse principal desta pesquisa. E, como sabemos, oralidade é a transmissão oral dos conhecimentos armazenados na memória humana de geração em geração, pois antes do surgimento da escrita, estes conhecimentos eram transmitidos através de contação de histórias, ou seja, de forma oral. A seguir apresentamos a narrativa de seu Pedro, professor bilíngue da aldeia; nela ele esclarece sua preocupação em repassar seus ensinamentos usando a língua Jê, porém os jovens só fazem uso dela, em estudos na sala de aula, fora não praticam.

> No Parkatêjê eu estou brigando direto [...] então eu me preocupo muito com nossa vida, porque é nossa terra, pela nossa cultura; pergunto: por que você não fala na língua? Bora acompanhar seu povo! Eu falo pra eles: tá vendo porque a comunidade, a associação botaram eu empregado da SEDUC? Foi pra ensinar vocês!
>
> Seu Pedro, professor bilíngue da aldeia Parkatêjê, 07 de abril de 2019.

Nessa narrativa, observamos a preocupação que seu Pedro tem em incentivar e ensinar os mais jovens a frequentarem a escola e praticarem a língua Parkatêjê, uma vez que a língua não funciona nem se dá de forma isolada, ou seja, sem um retorno entre os envolvidos, assim, seu uso da língua faz o jogo da existência de seu povo e fazendo uso da oralidade como imprescindível, e isso é uma característica marcante dentro de uma cultura.

Mediante isso, constatamos, primeiramente, que é preciso reforçar a conscientização da importância que a língua Jê tem para caracterizar os Gavião como um povo que há muito tempo

vem resistindo a todo tipo de mudança, de forma natural ou não, trazidas pela modernidade. Depois ter acompanhamentos constantes de orientações para que todos, tanto os idosos quanto os mais jovens dialoguem em qualquer situação, dentro ou fora da sala de aula, usando a língua Jê, pois aprender língua exige prática

A memória auditiva e visual, eram os únicos recursos de que dispunham as culturas orais para o armazenamento e a transmissão do conhecimento às futuras gerações. A inteligência nas comunidades primitivas estava intimamente relacionada à memória. Os anciãos eram os mais sábios, pelo conhecimento acumulado, por isso que decidimos trabalhar a pesquisa com indígenas da Aldeia Gavião-Parkatêjê com indígenas maiores de cinquenta (50) anos de idade, não desvalorizando os mais novos, mas porque sabemos que quando se trata de memória e oralidade, os mais velhos possuem um acervo maior de experiência.

> Quando eu nasci, eu nasci na mata, né? Cresci e virei caçador, matador de paca. Mas eu também fui pra guerra[10]; eu novo eu era quente[11]. Nesse tempo era meu pai, meu tio, o outro tio e meu sobrinho, nós só era cinco (5); Kỳikatêjê encontraram nós, eles eram muitos, mas não deu conta. Lá tinha cupu, castanha, açaí. Eles falaram: vamos acabar com eles pra morar lá, tomar o espaço, mas nós não deixamos, meu pai era muito quente. Não sei quantos eu matei de flecha para defender minha gente [...]lutei muito, hoje tô aqui, não luto mais.
>
> Seu Nãkôti, curadeiro da Parkatêjê, 08 de abril de 2019.

Na narrativa acima, seu Nãkôti relata parte do que vivenciou na guerra, em sua juventude, provavelmente, a que causou a cisão entre eles e os que se denominam hoje de Kỳikatêjê, porém vivem na mesma TI Mãe Maria. O curandeiro fala com muita clareza do que vivenciou no passado distante e diz ter orgulho de tudo que fez e continua fazendo para se manter vivo e para ajudar a manter viva a cultura de seu povo.

Nossa formação cultural não é apenas europeia; como sabemos aqui já viviam pessoas que sabiam se falar para se comunicar, realizar suas próprias atividades diárias, em grupos e individuais, para se manterem vivos e prósperos. Porém, sabemos que o que nos foi repassado e o que querem que nos convençamos é que os europeus chegaram aqui em missão de paz e tal postura "intelectual" como essa chega a diminuir, senão renegar tão grandiosa, importante e necessária contribuição das nações indígenas, latino-americanas em geral, e como estamos falando do povo Gavião-Parkatêjê, a brasileira, em particular, que serve não só para o entendimento da história mais distante, como também, para compreender e dialogar de forma

[10] Seu Nãkôti fala da guerra; certamente foi a primeira cisão dos Gavião.
[11] Expressão usada pelos Gavião-Parkatêjê para se referirem a valente, bravo e destemido.

intercultural com aquilo que, na visão de alguns, se denomina de modernidade no ocidente. Deste modo, para Silviano Santiago (2000), este reducionismo de pensamento acaba por nos levar a:

> Valorizar uma razão etnocêntrica, intolerante, incapaz de manter diálogo com o seu *outro* (culturas ameríndias e africanas), pois sempre coloca em situação hierarquicamente desfavorável e como responsável pelas piores "contaminações' que a "pureza" ocidental pode sofrer. A historiografia oficial não é capaz de perceber a contribuição cultural das raças indígenas no diálogo com a Modernidade ocidental. (SANTIAGO, 2000, p. 138).

É certo que temos desafios importantes com relação à cultura, direitos e deveres dos indígenas como fator prioritário e constante no processo de luta frente a políticas públicas e que enfrentamos variados problemas desde o período da "conquista" para fazer valer isso junto aos povos originários, porém, poucos de nós sabemos ou estamos interessados em saber sobre nossa construção e importância de manter relação de consideração e respeito pelos povos originários que, de acordo com o IBGE (censo de 2000), temos, aproximadamente, 220 povos indígenas – falantes de 180 línguas, com cerca de 734 mil indivíduos – número que representa 04% da população do Brasil.

Inicialmente, a violência da colonização europeia e as variações de suas diversificadas histórias nos fazem buscar entendimento e saber como nossa história foi desviada, como nosso povo passou pelas formas mais humilhantes de situações de maus tratos, guerras, epidemias e como esse mesmo povo marcou sua presença, especialmente pela existência de seu trabalho e esforço na construção de uma nação e de uma "civilização" que os nega desde o princípio. Isso é exposto em muitas pesquisas e materiais produzidos pelos mais diversos estudiosos como podemos ver abaixo:

> [...] É no entrecruzamento dessas causas e motivações que deve ser buscada a chave para a compreensão do indigenismo brasileiro, um regime tutelar estabelecido para as populações autóctones que foi hegemônico de 1910 até a Constituição de 1988, perdurando em certa medida até os dias atuais em decorrência da força de inércia dos aparelhos de poder e de estruturas governativas. (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 115).

A citação acima está relacionada a questionamentos direcionados às ações do SPI – Serviço de Proteção ao Índio, que tutelou, inicialmente, indígenas brasileiros da região do Mato Grosso do Sul à região ao Amazonas. O SPI foi criado em 20 de junho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, que determinava no seu art. 2º, § 2 que a assistência aos índios devia "garantir a

efetividade da posse dos territórios ocupados por índios e, conjuntamente, do que neles se contiver, entrando em acordo com os governos locais, sempre que for necessário" (Oliveira, 1947:93). Assim, o então presidente da época convidou Cândido Rondon – por já conhecer e ter tido contato mais próximo e convivido com indígenas desta região, no período da expedição Rondon, em 1909 – para assumir a missão junto aos indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006, p.108).

Segundo Pacheco de Oliveira (2006), Rondon foi convidado pelo presidente Afonso Pena e nomeado em 1900 tomando responsabilidade pela instalação de Telégrafos – atuando na Comissão Construtora da Linha Telegráfica de Cuiabá ao Araguaia, que teve seus trabalhos iniciais em 1890; inclusive muitos indígenas *Bororo, Paresi e Caxibi* trabalharam com ele nesta missão, enfrentando as mais diversas situações de riscos, doenças e insalubridade das áreas exploradas.

> No relatório dessa Comissão, Rondon descreveu em várias passagens a sujeição e mesmo o trabalho escravo de índios nas fazendas da região. Naquele momento, Rondon acreditava que índios ainda não contatados poderiam se tornar bons brasileiros, mão-de-obra empregada tanto na defesa das fronteiras como no desenvolvimento econômico de Mato Grosso. (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p.107).

Os trabalhos da Comissão Rondon deram origem a mais de uma centena de publicações científicas, tornando famosa a técnica de pacificação adotada por Rondon, evitando o confronto com índios em seus territórios (Gagliardi, 1989; Bigio, 2003). Assim, esta comissão conseguiu instalar 2.268km de linhas telegráficas, construir estradas de rodagem, além de cartografar uma imensa região e seus rios. Todo esse trabalho foi feito, imprescindivelmente, com a ajuda de conhecimento do espaço e trabalho braçal de vários indígenas, como exposto acima.

Sob responsabilidade inicial de Cândido Rondon, o SPI – primeira agência leiga do Estado brasileiro – tinha a missão de gerenciar os indígenas com o objetivo de prestar assistência a todos os índios, dos nômades aos aldeados. As iniciativas de sua criação estavam voltadas para a pacificação de grupos indígenas em áreas de colonização, especialmente em São Paulo, Paraná, Espírito Santo, Mato Grosso e outras regiões e, progressivamente, foram instaladas equipes de atração e postos indígenas.

Com o passar do tempo e depois de tantas lutas pela pacificação e cuidados com os indígenas, por volta dos anos 60, o projeto ficou carente de apoio financeiro e não mais correspondendo as necessidades básicas dos índios como deveria, muitos terminaram saindo de suas terras, expulsos por invasão de fazendeiros e madeireiros e padecendo até a morte. Daí em

diante, muitas políticas públicas foram criadas objetivando ajudar o índio, especialmente em sua defesa, saúde e produção alimentar (PACHECO DE OLIVEIRA, 2006, p.119).

Desde os primórdios da "conquista" de nossa terra, até o momento, livros, documentários, filmes e outros veículos como as narrativas orais nos mostraram e mostram as variadas formas que os indígenas passaram para enfrentar a vida, sob proteção ou não, inclusive hoje, mesmo tendo seus direitos assegurados por lei, são ameaçados.

Durante a pesquisa escutamos muito sobre a luta e resistência do povo Gavião-Parkatêjê, especialmente quando se trata das brigas e guerras pelas terras, situação essa que os indígenas passaram por décadas, senão séculos, para conseguirem firmar um espaço e ali permanecer com seus pares, construir famílias e cuidar da terra para seu próprio consumo. Baseado nesse processo histórico, marcado por conflitos, foi necessário elaborar um conjunto de leis, normas, e regras jurídicas para orientar as relações entre os povos indígenas e as comunidades que se envolviam com o objetivo de estudar, pesquisar e ajudá-los no processo histórico-político-cultural.

Esses aparatos estão na Constituição Federal no Capítulo VII, em seu Artigo 231, que nos fala sobre os direitos dos índios, formas de proteção de suas culturas e preservação da mesma: "são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens". (CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA, 1988).

Essa reflexão serve para continuarmos pensando sobre formas de práticas sociais junto às comunidades indígenas, que respeitem seus saberes e as práticas de viabilização de sua existência, como seres que fazem parte do mesmo mundo em que vivemos, nos reconhecermos uns nos outros, saber que eles têm um conhecimento cultural muito rico e que através desse conhecimento, também falado por eles no processo de narração oral, podemos nos aproximar, de fato, da nossa história.

Partindo desses pressupostos sociais e da oralidade enquanto abordagem, podemos identificar através das narrativas e das expressões conjugadas aos bens de natureza material e imaterial referentes à identidade dos grupos em foco, as convergências e as dissonâncias com relação à representação de sua formação com base nas informações verificadas e apresentadas nesta pesquisa, o que possibilitou a identificação cultural indígena como constituinte de um coletivo como povo tradicional.

> Eu sou índio porque eu nasci no mato, não sei a data, não me lembro, mas tem no documento. Tenho vida até hoje e já ajudei muito meu povo no que foi necessário e estou aqui para ajudar. Eu participo da Maratona[12] porque é importante pra mim e os mais novos aprendem com nós. Agorinha eu falei no pátio para os mais novos: isso é importante e não pode acabar, se não acaba nosso povo.
>
> Seu Pekrôkti, professor da aldeia, 19 de outubro, 2018).

Essa conversa com seu Pekrôkti aconteceu nos treinos e preparativos para a 7ª Meia Maratona de 2018; aqui ele expressa seu interesse em trazer os jovens para participarem dos eventos culturais, uma vez que ele é professor da escola da aldeia, ensina a língua Jê e faz treinamentos de atividades culturais no pátio e acampamento da Parkatêjê.

O esforço para valorizar a cultura Gavião parte de muitos, inclusive dos mais velhos que, com os demais professores, sempre estão levando ações para serem desenvolvidas dentro e fora da sala de aula, em todas as festividades e momentos culturais.

Por meio do processo narrativo e pelo estudo que fizemos com os Gavião-Parkatêjê, podemos observar o quão valioso é saber que os povos originários lutaram e lutam a cada dia para ganharem mais resistência como ferramenta dessa luta, mediante problemas das mais variadas formas, mas a persistência por essa valorização está na força dos sentimentos e impressões que eles transmitem ao narrar, imprimindo suas marcas de autoria nas suas narrativas. E para compactuar com esse pensamento, trazemos Ecléa Bosi (2003), que traz a memória oral como "um instrumento precioso pelo qual desejamos constituir a crônica do quotidiano" e, através dela, se faz "intervir pontos de vista contraditórios, pelo menos distintos entre eles, e aí se encontra a maior riqueza".

> Por sua vez, não podemos deixar de relevar que as testemunhas orais não são mais autênticas que as fontes oficiais e que a memória coletiva tem sua força ideológica, pois é constituída por um grupo social que, produzida no seu interior, também se articula, da mesma forma que se alimenta, das imagens, dos sentimentos, das ideias e dos valores desse grupo, dessa época, dessa localidade. (BOSI, 2003, p.17-19).

Cada um dos colaboradores tem o jeito próprio de contar suas narrativas deixando expresso suas questões culturais e de identidade, enfrentamento de lutas sociais como armas em defesa de seus projetos de vida em sociedade.

Deste modo, podemos apontar que identidade indica a condição social e o sentimento de pertencer a uma determinada cultura. E, muitos entendem que a cultura e a identidade estão

[12] Um dos principais eventos públicos do Povo Gavião-Parkatêjê; no ano de 2019 foi sua 8ª edição.

inteiramente ligadas. Portanto, trata-se de um exercício complexo de determinar identidade como formação de diversas culturas, hábitos e povos oriundos de vários lugares, porém, quando os europeus se depararam com os indígenas, logo que chegaram aqui, colocaram a situação de não aceitação destes como seres de igual valor, uma forma de opressão e discriminação dos universos excluindo toda e qualquer possibilidade de originalidade espacial da América Latina, que como diz Dussel (1994), foi uma maneira de conseguir controlá-los, violentá-los e vencê-los. Assim, Quijano (2005) reforça o que Dussel e muitos autores de estudos e críticas pós-coloniais dizem, esquematizando dois eixos que estabelece o padrão do poder vigente; o primeiro deles e o racismo – que marca a diferença de subjugação entre colonizado e colonizador, o outro é o poder – forma de controlar o trabalho e os recursos financeiros. Esse padrão estabelecido desde o início da colonização permanece até os dias de hoje, se fortalecendo com a globalização.

Não podemos falar de globalização sem falar em modernidade e os impactos que alguns meios modernos trazem para nós, especialmente para os indígenas e, esse reflexo vem em forma de relatos, narrativas orais e, escutamos muito os indígenas da pesquisa falarem sobre "tempos mudados" fazendo um paralelo com "antigamente" ou "lei de antigamente", como mostra a narrativa abaixo.

> Quando SPI trouxe nós para cá, faz tempo, eles tratavam a gente muito bem e nós gostava deles, mas depois começaram a brigar com nós, chamando nós de preguiçosos e acordando nós de madrugada para trabalhar no milho e arroz para dar comida para eles e para todos nós. Nós colhia castanha o dia todo e SPI mandava para Belém e sobrava pouco para nós; eles davam dinheiro pouco para nós, mas nós reclamava e depois eles foram embora.
>
> Seu Nãkôti, curandeiro da aldeia, outubro de 2018.

Os indígenas, colaboradores da pesquisa, relembram as situações de lutas, perdas e humilhações pelas quais passaram em contato com o *homem branco*, especialmente com os funcionários do SPI, que inicialmente deram um tratamento bom e com o passar do tempo se mostraram diferentes, cobrando trabalhos braçais na plantação de roças e na colheita da castanha do Pará, que no auge de sua produção rendeu muito de forma financeira para quem a comercializava às custas dos trabalhos dos indígenas Gavião. As falas da narrativa acima podem ser reforçadas nas falas do capitão Krôhôkrenhũm, em seu livro "Isto Pertence ao meu Povo – *Mẽ Ikwỳ Tekjê Ri*" (2011, p.79-80).

Neste sentido de força e poder, Quijano (2010, p.108) nos diz que "do capitalismo como estrutura de poder mundial dentro do qual e a seu serviço se articulam todas as formas

historicamente conhecidas de trabalho, de controle e de exploração do trabalho", e isso representa a estrutura presente desde tempos remotos até a atualidade, conhecida como tempos de globalização, na construção de estruturas sociais de matriz colonial.

Muitos foram e são os estudiosos que tratam de assuntos sobre o pós-colonialismo e suas implicações, especialmente, no campo social, assim como Walter Mignolo (2010), que traz uma discussão sobre o poder da matriz colonial sob a América Latina e outras áreas ditas conquistadas. Porém esses teóricos interpretam a modernidade a partir de uma visão diferenciada, vista de outro angulo, que é o lugar do sujeito colonizado e, a partir disso, nos dá suporte para, juntamente com eles, fazermos uma nova leitura do processo de colonização. Visto isso, já não se pode negar o "outro" colocando-o em grupos separados, fazendo exclusão dos elementos de costumes e culturas e isolando suas origens, mediante criação de sistemas binários como oriente e ocidente, norte e sul, colonizador e colonizado.

> Eu já vivi muita coisa nessa vida, também já tô com 83[13] anos. Ainda bem que agora tamos mais sossegados, mas já vi a guerra e já lutei na guerra também. Meu pai e meu tio Krôhôkrenhum me falaram que nossos parentes, antes de nós, eram tudo *caboco* e não queria acordo com kupẽ porque eles brigavam muito e os kupẽ mataram muitos de nós, no passado, porque nós era índio e índio não tinha valor, só mesmo para trabalhar para kupẽ e quando não queria, mandava matar e deixar na mata. Eles queriam nos *amansar* e às vezes não conseguia, porque teimava para se soltar. Isso já era história que contavam para meu pai e meu tio.
>
> Seu Nãkôti, curandeiro da aldeia, outubro de 2018.

Escutando ou lendo as histórias de seu Nãkôti, especialmente a narrativa acima, compreendemos, o quanto foi difícil a luta para enfrentar os "conquistadores"; isso custava a vida de muitos. Vemos muitas palavras e expressões que representam aspecto de inferiorização como: "índio não tinha valor", "só servia para trabalhar *pra kupẽ*" e "amansar", além de palavras e expressões relativas ao extermínio: "os *kupẽ* matavam muitos de nós", "mandava matar e deixar na mata"; são relatos como este, de quem sentiu e presenciou seu povo sofrer para se curvarem aos padrões eurocêntricos, que nos fazem buscar outras fontes de estudos e conhecimentos que nos aproximam e nos fazem conhecer o outro lado da história, ou seja, que nos mostram o significado da palavra "descortinamento", usada por Mignolo (2010) e por muitos autores que se dedicaram aos estudos pós-coloniais, que nos mostram a maneira como

[13] Seu Nãkôti diz que tem 83 anos, porém no seu documento de identidade (RG) consta 74. Ele nos explicou que a FUNAI não fez o registro porque eles (tanto Nãkôti quanto a FUNAI) não sabiam ao certo a (*era)* ano que ele nasceu. Ele diz que o erro no registro da data de nascimento acontece com todos os mais velhos, ou seja, todos são mais velhos do que consta na data do RG.

foram subalternizados os povos originários, uma vez que quando os europeus chegaram aqui, eles já existiam e viviam em harmonia com a natureza e com seus pares. Para os colonizadores sua forma de pensar era única, assim, o que restava para os indígenas que eram ameaçados de trabalhos escravos e morte, era obedecer aos padrões de poder que lhes eram impostos.

Se a história é contada pelos próprios indígenas, vemos como tão poderoso é o processo de narrar fatos da vida real e que se relacionam com as mais variadas práticas de domínio de costumes repassados de geração a geração, assim, os estudos pós-coloniais nos sugerem buscar outros olhares direcionados ao processo de formação e construção de nosso povo, com uma visão plural e respeitando as mais variadas formas de culturas existentes.

Mignolo (2010) discute alternativas que possibilitem nos mostrar o outro lado da história da colonização como forma de desconstruir essa verdade única que foi imposta pelos europeus sobre todas as concepções do mundo. Segundo o autor, dentro desta concepção de criação de diferença está a inferiorização de povos e culturas, especialmente, relacionada aos índios, negros, judeus, otomanos e outros; assim, Mignolo (2010) nos traz aparatos para rever e analisar o processo da "colonização" por outro viés, de maneira a descortinar a verdade única, pura e absoluta, colocada pelos colonizadores, como forma de apagamento e cortinamento de nossa cultura.

Como vimos acima, colonização das Américas deu-se através de padrões estabelecidos pela Europa impondo tudo que era ocidental como elemento único nas formas de fazer e viver com verdades absolutas sobre as culturas orientais como forma de subjugar e enfraquecer a cultura local, e apesar de tudo, as comunidades tradicionais, em seus rituais e festividades, resistiram a isso durante séculos, utilizando seus conhecimentos tidos como não convencionais diante da supremacia ocidental. A prova disso está nas práticas desenvolvidas nas comunidades indígenas do estado do Pará, em especial do Povo Gavião-Parkatêjê, alvo dessa pesquisa.

Os elementos que compõem a cultura de um povo abordam realidades, embora a globalização e sua explosão de informações, conhecidas como modernas, representem um perigo para a preservação da cultura de povos originários, pois está associada à perda de costumes tradicionais e típicos de cada sociedade, dando lugar a características globais e impessoais, pois sabemos que a cultura exerce um papel fundamental na vida das pessoas, como forma de produto de conhecimento.

As narrativas do povo Parkatêjê entram aqui como elementos chave no processo de construção vital, uma vez que estas se tornam patrimônio imaterial de povos originários por sua importância em trazer informações diversas sobre seus costumes e tradição.

Sendo assim, esse estudo sobre cultura e sua formação busca, de fato, relacionar indivíduo e sociedade, percebendo-os como mutuamente influenciáveis. O indivíduo não é apenas receptor das coerções da sociedade e a sociedade não é uma coleção de indivíduos; tudo isso é um processo de formação, de acordo com a vivência entre as pessoas e, como apresentamos, as características individuais são um complexo formado pelas influências da sociedade e pelas escolhas individuais.

O local da cultura, segundo Bhabha (1998), é o local de onde parte e ecoa a voz do sujeito:

> O que se interroga não é simplesmente a imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar de onde as questões de identidade são estratégicas e institucionalmente colocadas. [...]. Esse espaço de reinscrição deve ser pensado de fora daquelas filosofias metafísicas da auto-suspeição, onde a alteridade de identidade é a presença angustiada dentro do Eu de uma agonia existencialista que emerge quando se olha perigosamente através de um vidro escuro. (BHABHA, 1998, p.81).

A autor acima reforça que a identidade persiste em se enquadrar no espaço da representação, onde a imagem é confrontada por sua diferença, seu Outro; onde somos vistos com outros olhares pela identificação colonial, como a cisão do sujeito em seu lugar histórico de enunciação, impossibilitando a reivindicação do "Eu (ou o outro) numa tradição de representação que concebe a identidade como satisfação de um objeto de visão totalizante, plenitudinário".

Em *"O Local da Cultura",* Bhabha (1998) faz comentários de diversas obras que tratam das questões sociais, de raça e gênero, que se expandem sobre a questão central que é a identidade e, considerando que é da própria natureza da humanidade se alienar nas condições coloniais, Bhabha cita Frantz Fanon, que em seus posicionamentos confronta o mundo colonial através da obra *Black Skin White Masks* (Peles Negras, Máscaras Brancas). O autor faz diversos questionamentos acerca da obra, analisando diversos trechos, onde são colocados, especialmente, a questão racial, assim, no trecho "Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado"; a discussão de Bhabha acerca da obra nos traz questionamentos sobre olhar os elementos que nos cercam para que possamos desestabilizar a hegemonia que foi imposta pelos europeus e nos vermos como indivíduos articuladores no processo de formação cultural.

Vemos acima e, como diz Bhabha sobre Fanon "ele está levantando uma questão de opressão política como violação de uma essência humana, embora ele caia em uma lamentação

desse tipo em seus momentos mais existenciais", que, segundo ele, não existe um conceito unitário de homem, isso foi historicizado pelo posicionamento colonial e que deve ser visto nas bordas da história como elemento social modificador. É um trabalho fronteiriço da cultura que se configura no que ele denomina de "entre-lugar", ou seja, um espaço intermediário entre as situações binárias, que pode ser negociado em vez de desconsiderado, ignorado ou excluído.

> É nesse espaço da sobreposição entre o apagar da identidade e sua inscrição tênue que tomo posição frente ao sujeito em meio a uma celebrada assembléia de pensadores pós-estruturalistas. Embora haja diferenças significativas entre eles, quero pôr em foco aqui a atenção dada por esses pensadores ao lugar de onde o sujeito fala ou é falado. (BHABHA, 1998, p. 92).

A transculturação – processo transformação pelo qual passam as sociedades devido ao contato com povos diferentes – traz consigo o hibridismo, que é o processo principal responsável pela divulgação e expansão do conceito no mundo, especialmente no uso das línguas, segundo Bhabha (1998). No processo híbrido, o autor cita Bakhtin sobre as composições pertencentes a um só locutor, mas que se confundem, na realidade, como mais, ou seja, duas maneiras de falar, dois estilos, duas línguas, além de perspectivas semânticas e sociológicas.

Aqui, Bhabha nos repassa a questão de híbrido recusando dicotomias binárias e antagônicas como colonizador e colonizado, opressor e oprimido, deixando o "entre-lugar" como um espaço intervalar, de negociações de valores e reconhecimentos sociais.

Ao mesmo tempo essa mesma sociedade não é uma construção abstrata incausável, mas é fruto do conjunto de ações realizadas por estes indivíduos todos; negros, brancos, indígenas, feministas, LGBTI, orientais, ocidentais e os mais diversos grupos que formam uma sociedade; e as teorias apresentadas sobre identidade social buscam justamente compreender como acontece este entrelaçamento que deve ser visto como uma forma do reconhecimento do Eu no Outro.

Se o local da cultura é, segundo Bhabha, o espaço de onde ecoam as vozes, sendo assim, as narrativas orais pesquisadas na aldeia Parkatêjê constituem esse processo de amostragem de algo que está vivo e precisando ser visto e ressignificado. Aqui temos a presença de seres que participaram e participam do cenário de formação social desde o início da história de "conquistas" do Brasil, há mais de quinhentos (500) anos, quando nos foram implantados pelos colonizadores uma língua que não era a nossa, costumes que não eram os nossos, sem um processo de negociação como reconhecimento dos valores que tínhamos e que trazemos há

séculos e que tentamos enfatizar isso em trabalhos de pesquisas como revitalização de povos originários.

A diferença cultural, de acordo com Bhabha (1998), é algo visto como a distribuição de práticas que se desenvolvem lado a lado, designando uma forma de contradição ou antagonismo social que tem que ser negociado. Ou seja, essas práticas – como diferenças culturais – não podem ser negadas ou compreendidas como um jogo livre de polaridades no tempo homogêneo, uma vez que nos misturamos trazendo elementos culturais diferenciados dos demais, como forma de valores sociais.

Bhabha acrescenta que a diferença cultural existe para transformar o cenário de articulação e enunciação, bem como as relações de interpelações em seu interior, quando o sujeito se constrói através do *locus* do "Outro" e que a agência de identificação nunca é pura, apresentando-se entre conteúdos oposicionais ou tradições antagônicas de valor cultural.

> O objetivo da diferença cultural é a rearticular a soma do conhecimento a partir da perspectiva da posição de significação da minoria, que resiste à totalização – a repetição que não retornará como o mesmo, o menos-na-origem que resulta em estratégias políticas e discursivas nas quais acrescentar não soma, mas serve para perturbar o cálculo de poder e saber, produzindo outros espaços de significação subalterna. (BHABHA, 1998, p.228).

É nesse sentido que o sujeito se constrói no espaço do outro e que transforma esse espaço em heterogêneo através da contestação cultural e da base de mudar o conhecimento, demarcando o estabelecimento de novas formas de sentido e estratégias de identificação para serem traduzidas de outras maneiras, além de produções de signos e da disseminação da cultura como constituintes de discursos articuladores e disciplinadores entre os sujeitos.

Ainda sobre os saberes culturais, Bhabha ressalta que:

> Devemos sempre manter aberto um espaço suplementar para a articulação de saberes culturais que são adjacentes e adjuntos, mas não necessariamente cumulativos, teológicos ou dialéticos. A "diferença" do saber cultural que "acrescenta" mas não "soma" é inimiga da generalização *implícita* do saber ou da homogeneização implícita da experiência. (BHABHA, 1998, p.229)

Os saberes culturais são considerados espaços híbridos de sentidos que atravessam os locais culturais em cada prática cultural específica nos direcionando à construção e ao reconhecimento dessas práticas juntamente com os demais participantes do meio dando importância e gerenciando com políticas públicas de valorização cultural, de onde partem as vozes do discurso.

Na antropologia e, segundo Eduardo Viveiros de Castro (1996), cultura, sociedade e natureza são a mesma coisa, ou seja, estão juntas no processo de estudos sobre a origem, formação e vivência do homem, porque discutem problemas para encontrar uma solução ou amenizar o que passa o homem, sendo assim, os estudos estão mais relacionados à tradição do nativo – a origem.

> Admitamos, pois se há de começar por algum lugar, que a matéria privilegiada da antropologia seja a socialidade humana, isto é, o que vamos chamando de 'relações sociais'; e aceitemos a ponderação de que a 'cultura', por exemplo, não tem existência independente de sua atualização nessas relações. Resta, ponto importante, que tais relações variam no espaço e no tempo; e se a cultura não existe fora de sua expressão relacional, então a variação relacional também é variação cultural, ou, dito de outro modo, 'cultura' é o nome que a antropologia dá à variação relacional. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.120).

A cultura é o fruto que mantém os homens em relação com os outros. Essas relações variam de acordo com o tempo e o meio onde elas acontecem. É através das relações sociais que nos formamos com os demais, gerando o processo de identidade cultural.

> [...] Pois o que varia crucialmente não é o conteúdo das relações, mas sua idéia mesma: o que conta como relação nesta ou naquela cultura. Não são as relações que variam, são as variações que relacionam. E se assim é, então o substrato imaginado das variações, a 'natureza humana' – para passarmos ao conceito caro à terceira grande tradição antropológica – mudaria completamente de função, ou melhor, deixaria de ser uma substância e se tornaria uma verdadeira função. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.120).

Nos casos relatados na obra de Viveiros de Castro, ele sempre apresenta a divergência dos relacionamentos nas variações destas relações que se sobrepõem e, ao mesmo tempo se interligam por possuírem certo grau de complexidade, gerando uma certa diferença que aproxima as pessoas e dá continuidade ao que chamamos variação cultural. É justamente essa compreensão da realidade social – estrutura, função e instituições sociais – que estão tentando se apreender às características e as peculiaridades de cada época, de cada contexto, pois é com o estudo das estruturas sociais que entendemos como ocorrem as variações das formas básicas desses conflitos entre as pessoas.

Neste sentido, Viveiros de Castro nos coloca que não existem opiniões formadas, fechadas e acabadas no processo de estudos dessas e de qualquer sociedade, especialmente sobre a natureza das relações sociais:

> Digamos então que a antropologia se distinga dos outros discursos sobre a socialidade humana não por dispor de uma doutrina particularmente sólida sobre a natureza das relações sociais, mas, ao contrário, por ter apenas uma *vaga idéia inicial* do que seja uma relação. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.121).

A ideia de vaga, colocada pelo antropólogo, nos remete à questão de estarmos sempre em constantes mudanças e preparados para lidar com as mais variadas situações sociais e, principalmente, levar em consideração o que, de fato, vive uma comunidade e quais as relações que ela mantém com seus membros mais próximos e também com os mais distantes.

> Não é o caso de imaginar os índios como dotados de uma neurofisiologia peculiar, que processaria diversamente o diverso. No que me concerne, penso que eles pensam exatamente 'como nós'; mas penso também que *o que* eles pensam, isto é, os conceitos que eles se dão, as 'descrições' que eles produzem, são muito diferentes dos nossos — e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso. No que concerne aos índios, penso — se minhas análises do perspectivismo estão corretas — que *eles* pensam que todos os humanos, e além destes, muitos outros sujeitos não-humanos, pensam exatamente 'como eles', mas que isso, longe de produzir (ou resultar de) uma convergência referencial universal, é exatamente a *razão* das divergências de perspectiva. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.124).

Aqui o autor se refere à noção de conceito e coloca a imagem do pensamento como atividade distinta da cognição por um sistema de representações que se aproxima do real, o que se chamam de '*indigenous knowledge',* como produto de estudos de representação global e mental que as ciências do espírito pretendem explorar. Nesse sentido o certo não é, apenas, entender os dizeres indígenas, mas tentar compreender um processo de formação cultural que estão por trás desses dizeres.

A passagem abaixo é retirada da sessão *Os corpos dos índios* de *O nativo relativo*, narrada pelo amigo (Peter Gow) de Viveiros, e, aconteceu entre uma indígena do povo *Piro* da Amazônia Peruana e uma professora (também peruana, de Lima) que foi para a aldeia para estudos e com a missão de ajudar este povo:

> Uma professora da missão [na aldeia de] Santa Clara estava tentando convencer uma mulher piro a preparar a comida de seu filho pequeno com água fervida. A mulher replicou: "Se bebemos água fervida, contraímos diarréia". A professora, rindo com zombaria da resposta, explicou que a diarréia infantil comum é causada justamente pela ingestão de água não-fervida. Sem se abalar, a mulher piro respondeu: "Talvez para o povo de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarréia. Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês" (Gow, comunicação pessoal, 12/10/00).

Aqui, Viveiros de Castro se coloca na análise de Gow e faz suas observações nos mostrando ser um fato do cotidiano e nos coloca uma interrogação:

> Será que cada mulher está culturalizando a outra?" [...] A mulher piro concordou em discordar, mas a professora, de modo algum. A primeira não contestou o fato de que as pessoas da cidade de Lima ("talvez") devam beber água fervida, ao passo que a segunda recusou peremptoriamente a idéia de que as pessoas da aldeia de Santa Clara não o devam. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p.139).

Viveiros (1996) classifica a situação da mulher *piro* como um relativismo 'natural', não 'cultural', e acrescenta que o caso pode ser interpretado, de acordo com "certas hipóteses a respeito da economia cognitiva das sociedades não-modernas, ou sem escrita, ou tradicionais etc." Assim sendo, pode estar associado ao conhecimento de mundo, meio natural de como essas sociedades se caracterizam e como elas estão inseridas dentro dos próprios costumes.

Entendemos que o fato de acreditarmos ou não em fazer a comida da criança indígena com agua fervida é um conhecimento que, por vezes, tem dado resultados em dar diarreia em crianças da aldeia e isso fez com que a mulher piro se colocasse contrária da posição da professora que vivia na cidade.

Não devemos, pois, violar ou desprezar as coordenadas da colocação da mulher *piro*, muito menos da professora, porém isso não significa dizer que as crianças deveriam beber agua fervida ou não-fervida. Vemos que o sentido geral de cultura se dá na contradição de ideias e ações das pessoas ou dos povos, especialmente quando eles se juntam para sentir isso de perto e mais ainda quando compartilham essas diferenças, estranhando seus costumes, embora façam parte do mesmo espaço – nação – assim como vimos em *Comunidades Imaginadas* de Benedict Anderson (1983): "nada maior que um vilarejo pode ser uma comunidade real, já que é impossível que todos os seus membros se conheçam".

É com base nessa citação que acreditamos que as pessoas desconhecem as situações de vida e costumes de outras pessoas; assim, em vez de interação real, criam situações imaginárias de conhecimento e relacionamento com os demais. Até poderíamos questionar o fato de a mulher *piro* e a professora serem do mesmo país e terem os mesmos costumes, porém não podemos esquecer que as duas vivem situações culturais diferenciadas, por conviverem em espaços também diferenciados.

As representações individuais, geralmente, partem do coletivo e o estudo deve partir dos conceitos (neste estudo, de indígenas) e do mundo que eles constituem; esse mundo os exprimem e da procedência do que eles pressupõem, que o autor acima, assim diz, "os conceitos, ou seja, as idéias e os problemas da 'razão' indígena, não suas categorias do 'entendimento' ". Entendemos que, se o pesquisador está imerso ao meio indígena, não lhe cabe

buscar questionamentos aprofundados, no sentido de ignorar ou menosprezar o que escuta, senão observar como uma certa coisa acontece na vida deles e entender como essa coisa acontece.

Na narrativa a seguir, seu Nãkôti, mais uma vez, fala dos deuses Pyt e Kaxerê e do relacionamento turbulento entre eles. Segundo ele e toda população Parkatêjê, Pyt é o deus do bem e Kaxerê é o deus desobediente e mau.

> No início era só dois, Pyt e Kaxerê. Mataram capivara e foram assar para comer juntos. Pyt estava cuidando para não queimar, mas Kaxerê disse que queira comer logo que estava com fome, não tinha paciência e, ainda dizia que a capivara de Pyt era gorda e a dele era magra. Toda hora falando, reclamando, foi quando Pyt zangou e jogou um pedaço de capivara em Kaxerê e queimou o rosto dele, por isso que quando olhamos para ele é manchado do lado.
>
> Seu Nãkôti, curandeiro da aldeia, 07 de dezembro de 2018.

O processo narrativo permite que o pesquisador faça isso com base na aceitação de que está ali para observar e questionar à medida que é possível e, mediante ao que lhe convém, principalmente sem fazer juízo de valor do pensamento e ações das pessoas, assim como Viveiros de Castro se coloca em estudos com os nativos, bem como esta pesquisa também tem os povos originários, da Aldeia Parkatêjê, como colaboradores.

Diante destes pontos que visam incentivar o estudo e a reflexão sobre cultura, é preciso enfatizar a importância de se preservar a identidade e memória da cultura brasileira, nos seus variados aspectos, inclusive nos que interagem com a educação, independentemente da realidade econômica e política do nosso país. Se identidade é interpretada como somatória de valores culturais resultantes da vivência, é igualmente importante que a sociedade e os profissionais ligados à área cultural resgatem ou ressignifiquem a memória de todos os registros que embasaram as decisões, os fatos, as atividades, o acervo, a legislação, que propiciaram a evolução do que se entende, nos dias atuais, como identidade cultural e valorização dos povos originários.

A seguir, apresentamos o quarto e último capítulo desse trabalho, que vai tratar diretamente da cultura do povo Gavião-Parkatêjê, através das narrativas, que estão relacionadas a alguns temas sobre as formas de viver e de fazer sua história, entendendo que essas narrativas orais representam muito para fortalecer suas tradições; para isso contamos com os estudos de Iara Ferraz (1996;1998), conhecedora da trajetória do povo Gavião-Parkatêjê, Eclea Bosi (1994), Beatriz Sarlo (2007), Jerusa Ferreira (2004), Marina Maluf (1995), Maurice Halbwachs

(1990; 2013), e outros, que tratam da memória e seus processamentos como formas imprescindíveis na construção sociocultural.

4 OS PARKATÊJÊ: NARRATIVAS ORAIS, MEMÓRIA CULTURAL E REEXISTÊNCIAS

Quando os índios forem considerados sujeitos históricos e os múltiplos processos de interação entre suas sociedades e as populações que surgiram com a colonização europeia forem recuperados, "páginas inteiras da história do país serão reescritas; e ao futuro dos índios reservar-se-á um espaço mais equilibrado e, quem sabe, otimista" (Monteiro, 1995, p.228).

Depois de exposto sobre identidade e cultura, podemos observar que as narrativas orais devem ser pensadas e vistas como elementos de manutenção cultural, ou seja, uma maneira de ressignificar e valorizar a memória coletiva de um determinado povo como representação de sua identidade, pois sabemos que são essas vivências que se aplicam à construção do ser.

Neste último capítulo, teremos a colaboração teórica Le Goff (2003), Jerusa Pires Ferreira (2004), Zumthor (1997, Maurice Halbwachs (2013) entre outros que nos auxiliam com concepções de memória e oralidade como elementos formadores de uma cultura.

Contudo, o que vimos até agora e, considerando uma cultura tida como oral, contar uma narrativa é um processo que deve ser cauteloso pelo observador e pesquisador, pois envolve diversos fatores internos e externos durante as falas e que, às vezes, não podemos interferir, pois o sujeito que conta a história tem seu tempo e suas colocações de acordo com sua disponibilidade, querer e estado de espírito; muitas vezes fomos para os encontros e os anciões envolvidos na pesquisa decidiram não falar sobre situações de suas vidas do passado ou qualquer outra, preferiam falar sobre os acontecimentos atuais e, assim, deve ser compreendido por parte do pesquisador/entrevistador/observador.

Como dito antes, as narrativas orais se apresentam de duas maneiras aqui neste trabalho: as narrativas orais de vida e as narrativas orais de crenças. Vamos apresentar uma descrição das duas para melhor entendermos como se dá esse processo.

Temos como narrativas orais de vida aquelas que contam fatos da vida real, que, de alguma forma, aconteceu em algum momento da vida dos envolvidos na pesquisa e que envolve outras pessoas, que podem confirmar ou recontar a mesma história em sua versão considerando suas subjetividades e suas memórias. De acordo com LE GOFF (2003), os relatos pessoais são vistos como narrativas dos sujeitos, artífices da própria história. Acrescenta, ainda, que a oralidade consiste na expressão de lembranças desse sujeito que aciona a sua capacidade psíquica de rememorar, sendo a propriedade humana de conservar certas informações sobre o passado e expressá-las dentro de um tempo, por alguma necessidade, inclusive para inovação e investigação da comunicação entre as pessoas ou grupos.

As narrativas orais ou histórias orais de vida estão dentro de um campo interdisciplinar e tratam de reforçar sobre diversos assuntos de interação e comunicação humana, que contemplam as narrativas dos indivíduos como sujeitos sociais e que permitem inovar e ampliar horizontes nos estudos da Comunicação.

Nas revelações das histórias de vida, o sujeito se coloca como peça fundamental, como formador do processo de comunicação, como testemunha de seu tempo e de fatos que envolvem outras pessoas, ou seja, se tornam personagens de um tempo passado que está sendo acionado pela memória através da oralidade e pela subjetividade.

Podemos constatar, nas diversas narrativas do capitão *Krôhôkrenhũm,* a subjetividade com o uso de pronomes e de marcadores do discurso que fortalecem e intensificam sua participação juntamente com os demais, em diversas situações de vida.

> Eu sou um chefe bom, mas tem chefe mau, teve maus que já até saíram, já acabaram, como já contei, chefão já tinha acabado. Mas eu não quero acabar, eu vou sair, mas não aceito pessoa falar assim: "Já acabou, já acabou." Eu digo: "Não, espera aí, deixa dar o tempo, tudo está normal, eu ainda não falei nada, só quando eu falar, porque eu não quero sair, eu quero assim... Eu quero entregar completamente, tudo certo, pra vocês. Tirar mesmo eu não aceito não. (KRÔHÔKRENHÜM, 2011, p.106).

Acima, o capitão se refere à questão de o cacique agradar ou não seu povo. Ele explica que quando o povo está descontente com o trabalho e tratamento do chefe – cacique, o próprio povo – que forma a aldeia pode se manifestar e dizer que não apoia mais o cacicado, explicar as razões. Assim, o cacique deixa a chefia, dando espaço para outro que esteja à altura, tanto em liderança quanto em conhecimento, mas que ainda pode continuar na aldeia, só não pode mais ser chefe.

Essa citação é para relatar sobre a subjetividade em que se coloca o cacique, com o uso do pronome pessoal "eu" e das formas verbais que estão relacionadas a ele. Ele expõe uma

situação em que ele não está sozinho, ou seja, existe um grupo com ele e que faz parte da narrativa de história de vida, e isso é construído no processo social na aldeia Parkatêjê. Sendo assim, tanto Krôhôkrenhum como qualquer outro sujeito, constrói suas narrativas com situações que são contempladas em suas trajetórias de vidas, situações que partem do real, no convívio com os demais.

As narrativas orais de crenças são aquelas em que os mais velhos passam para os mais novos desde o princípio de sua geração até a atualidade, estão associadas ao processo de como acreditar na construção de seu povo e de uma cultura que lhes dão força para seguir adiante.

As crenças populares estão relacionadas a narrativas orais, sendo assim, vemos a crença como uma aceitação, como verdadeira, de algo comprovado ou não cientificamente e que são passadas através da oralidade e tem por objetivo transmitir alguns conhecimentos adquiridos com seus pais, avós, comunidade, grupos religiosos e outros.

Quando se trata de religião como fator cultural, não podemos discutir em dúvidas ou desconfiança as narrativas que ouvimos de um determinado grupo social ou de forma individual. Temos que entender que, mesmo tendo escutado a história em versão diferente, deve-se ter o cuidado de não interferir na fala do indivíduo, no momento de sua manifestação oral.

Vamos fazer uma análise da narrativa de seu Nãkôti, abaixo, quando ele nos conta a história de como *Pyt* – o sol – foi enganado pelo deus *Kaxêre* – a lua, aquele por ser um deus bom e, este, por ser ruim e, que lhe é atribuído tudo que de ruim que acontece na vida deles, com o povo deles. Essa história já vem sendo contada ao povo Parkatêjê, há décadas; seu Nãkôti diz que costuma sentar na calçada de casa para contar histórias para seus netos, mas que nem todos ficam para escutar, pois alguns preferem brincar no celular e outros preferem jogar futebol no pátio da aldeia, que fica na frente das casas. Ele reforça que todo dia à noite está desocupado para fazer isso, mas alguns pais não o ajudam com essa ação. Expomos aqui uma narrativa do seu Nãkôti, sobre o momento em que foi caçar.

> Quando eu fui caçar jabuti sozinho, tinha um cipó e quando fui cortar pegou corte em minha perna; o facão escorregou e cortei bem aqui (mostra o lugar na perna), corte grande; me sentei um pouco; eu tinha dezoito anos. Quando me sentei, raspei remédio no pau, botei no buraco e amarrei. O remédio do mato cura mesmo.
>
> Seu Nãkôti, curandeiro da aldeia Parkatêjê, outubro de 2018.

Essa narrativa, assim como muitas apresentadas no decorrer da pesquisa, mostra uma situação que aconteceu na vida do narrador, do contador da história e que a veracidade está no

que ele repassa pela crença. Essa história foi e é repassada para os mais jovens, e como é um elemento que faz parte da cultura, deve ser respeitado e considerado como parte da formação da cultura Parkatêjê.

Jerusa Pires Ferreira (2004), em *Armadilhas da Memória*, trata de cultura enfatizando igualdade de valores entre as classes, considerando projeções e aspectos da memória e desenvolvendo pesquisas no âmbito da cultura popular e da tradição oral, além disso, estabelece uma sistematização do "entrelugar" social, político e histórico representado em suas formas de expressão do ela chama de "cultura das bordas" – espaços não canônicos que privilegia as culturas periféricas e que não está diretamente relacionado ao mundo de ensinamentos acadêmicos de cunho eurocêntrico ultrapassando as fronteiras e nos mostrando que os ensinamentos que construímos vai mundo a fora, revelando o que, de fato, é realidade social e, que dificilmente vai ficar registrado pela história do mundo acadêmico.

Esses registros de experiências como relatos vivos e com descrição de histórias com detalhes fortes passam a exercer um protagonismo que é reconhecido como a força das pessoas que formam a cultura de borda, sendo uma forma de manifestação da vida como sinalização de presença que nos encoraja para fazer a inversão de valores e questionar o que nos foi colocado pelos colonizadores. Explicitar os relatos através da oralidade nos traz e ao mesmo tempo põe em contradição com o pensamento eurocêntrico; assim, é preciso que busquemos analisar e nos aproximar das produções que a cultura da minoria reproduz, mostrando sua essencial singularidade.

Isso pôde ser visto, inicialmente, anos 1980 e 1990 período em que os estudos pós-coloniais entraram no mundo acadêmico, trazendo colocação de questões e discussões antagônicas para analisarmos os acontecimentos a contrapelo e, então, nos aprofundar na ideia da importante dimensão que estes tinham para a valorização dessa cultura de massa presente nas bordas da "sociedade" nos remetendo os diversos elementos de formação inicial e processo de construção e reconstrução do nosso povo através de manifestações que representam a vida e morte.

Ferreira (2004) trata da memória como um tema de grande prestígio para o meio social. Sobre o assunto, a autora diz que "as memórias":

> Dão conta do registro, do entendimento daquilo que se busca processar, desvelar, mas têm sido também rótulos que abrigam qualquer coisa, panaceia, e canteiro de equívocos. Afinal, sob o rótulo de memória cabe tanta coisa... [...] Mas a memória disso ou daquilo só pode ser exercida em plenitude relativa ou em suas incompletudes, recriações ou até impedimentos. Assim há também memória como sustentação de

> "identidades", rede de conhecimentos que se projetam ao passado e ao futuro concomitantemente, em movimento pendular. (FERREIRA, 2004, p. 66).

A autora faz referência à palavra memória no plural pelo fato de ver o termo como algo abrangente e que se torna um "fenômeno material e corpóreo, psíquico e ainda fenômeno de cultura"; Ferreira considera o termo de forma categórica e nos diz que memória, em sua abrangência, "é um modo especial de presentificar a vida em muitos atos e formas específicas do lembrar, que pode vir do recordar, ao re-lembrar ou evocar e daí por diante, lembrar esquecendo ou simplesmente esquecer".

Nesse sentido "a memória anda junto com seu par complementar – o esquecimento"; nos direcionando para a tradição oral, "a memória é espaço, lugar, e a própria matéria construtiva de tudo que se cria. Ela é o encontro da tradição com o presente e com aquilo que se projeta ao futuro". É assim que se estabelece uma conexão interativa do presente com o passado para projetar-se na palavra oral. Ou seja, a oralidade se faz com a busca das lembranças que estão guardadas e que podem ser acionadas com o desejo de representação por parte dos sujeitos.

A autora traz uma curiosa discussão com exemplos variados do acervo da tradição de poesia popular, comunidade que tem seu jeito de pensar, de se comunicar e de transmitir os ditos tradicionais, os provérbios e a questão de tempo e espaço periférico com seu verdadeiro espaço captando fragmentos de sua história como ressignificação de suas vidas em que o esquecimento na narrativa é detectado e forma uma espécie de fratura, presente no ato de narrar, pondo o esquecimento como natural no processo narrativo.

Culturalmente, para a tradição oral, a memória é mais do que um apoio, ela é "matéria prima, é lugar, denotação, ponto de partida", segundo Ferreira (2004, p. 70). Em outras palavras do mesmo autor, "Lembrar é um ato que arregimenta falas e gestos, corpo e mente, o legado dos mortos e a presença dos vivos, é coesão e transformação possível". Por isso a importância de trabalharmos com povos que mantêm sua tradição oral e valorizam seu esforço para compartilhar seus conhecimentos e dar vida às suas experiências que se recriam e se formatam através dos homens-memória, que guardam bens da comunidade e de sua história para a preservação de sua identidade.

Ferreira (2004) afirma que os contos populares causam em todos nós um cruzamento cultural construindo conceitos e discutindo experiências sobre os diferentes aspectos com relação ao tempo e ao espaço, pois envolve união de intelecto e corpo ligando-se à tradição que, segundo Zumthor (1997, p. 13-14) em sua obra *A letra e a Voz*, "a memória do grupo tende

segurar a coerência de um sujeito na apropriação de sua duração: gera a perspectiva em que se ordena uma existência e, nesta medida, permite que se mantenha a vida", por isso que o autor afirma que, diferentemente da escrita, a memória oral é mais coletiva, desse modo, quando a oralidade é grafada, ela se enquadra nas regras e leis dos registros escritos e, assim, escapa do domínio da coletividade, por conta dos valores que ela carrega junto ao grupo.

Maurice Halbwachs (2013) leva em consideração os contextos sociais para a reconstrução da memória coletiva, ou seja, a memória de um sujeito não é apenas sua e não pode coexistir sem um grupo social, sendo assim e, segundo o autor, memória é:

> é um processo de reconstrução, devendo ser analisada levando-se em consideração dois aspectos: o primeiro refere-se ao fato de que não se trata de uma repetição linear dos acontecimentos e vivências no contexto de interesses atuais; por outro lado, se diferencia dos acontecimentos e vivências que podem ser evocados e localizados em um determinado tempo e espaço envoltos num conjunto de relações sociais. (HALBWACHS, 2013, p. 28).

O estudo com o povo Gavião-Parkatêjê nos mostra isso e faz esse relacionamento do indivíduo com o social, chegando a considerar os estudos de Halbwachs sobre memória coletiva, uma vez que a constituição da memória individual está atrelada a combinações de memórias de diferentes grupos sociais como a família, a igreja, a escola e o trabalho e, as relações que esses indivíduos mantêm entre si. Segundo o sociólogo acima, a lembrança é um processo coletivo que, de certa forma, se forma da convivência de um indivíduo com outros.

> ...cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva [...] as lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós. (HALBWACHS, 2013, p. 30).

Observamos que nas narrativas dos Parkatêjê, especialmente nesse capítulo, os indígenas falam da mesma situação, porém com palavras diferentes; isso acontece porque eles vivenciaram os mesmos eventos ou alguém repassou certas informações de convívio com os mais velhos e assim chegou até eles; sobre isso, o autor nos diz que

> Uma ou mais pessoas juntando suas lembranças conseguem descrever com muita exatidão fatos ou objetos que vimos ao mesmo tempo em que elas, e conseguem até reconstituir toda a sequência de nossos atos e nossas palavras em circunstâncias definidas, sem que nos lembremos de nada de tudo isso (HALBWACHS, 2013, p. 31).

Sendo assim, só podemos falar de memória coletiva se tratarmos de um assunto que faça parte da vida de membros que formam um grupo social do qual fazemos parte. Por isso a escolha dos anciãos, do povo Gavião-Parkatêjê, maiores de cinquenta (50) anos para participação nesta pesquisa, pois acreditamos que estes tiveram e viveram muitos eventos juntos e que estariam mais disponíveis a colaborar conosco.

> Nós vive junto desde a aldeia velha de Praialto. Muitos ficaram pra trás...morreram, mas aqui, no Mãe Maria, ainda tem muitos dos mais velhos, que ainda hoje seguem as coisas que nós fazia antigamente. Antigamente nós só andava de bando, assim era melhor para ajudar os outros na hora da doença e da necessidade.
>
> Seu Pedro, professor bilíngue da Aldeia Parkatêjê, Setembro de 2019.

De acordo com Halbwachs (2003), a convivência em grupo é a base para a formação da memória individual. É por isso que esta carrega marcas do coletivo do qual faz parte. Na narrativa de seu Pedro, acima, ele traz ações de mais pessoas com ele na realização de muitos feitos, e isso constrói a memória individual dele. Sobre isso, Maurice Halbwachs nos esclarece que nossa memória se apega mais aos fatos vividos do que àqueles que lemos em material impresso ou daqueles que nos contam e, por mais que estas sejam contadas ou narradas, continuam incompletas. Para Halbwachs, para mantermos qualquer tipo de experiência e relacionamento com o passado, precisamos da convivência social para a construção do conhecimento. O autor afirma que a lembrança é pensada como "uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores" (HALBWACHS, 2013, p. 91).

A memória coletiva é um processo de reconstrução do passado, pois transforma os fatos em imagens e narrativas, ou seja, é uma conexão, uma continuidade entre o passado e o presente, experimentado e vivido por determinado grupo social. Porém, segundo Halbwachs, mesmo que existam fatos desse gênero, que sejam raros e excepcionais, bastaria testarmos alguns deles para provar que a memória coletiva não daria conta de tudo, ou seja, não explica todas as nossas lembranças, sendo assim, o autor esclarece que, "nada prova que todas as noções de imagens tomadas do meio social de que fazemos parte e que intervêm na memória, não cubram, como uma tela de cinema, uma lembrança individual, mesmo no caso em que a percebemos" (HALBWACHS, 1990, p.37). Isso acontece, segundo o autor, porque existe na base de toda a lembrança, o que se chama de "estado de consciência puramente individual", chamado também de "intuição individual" distinguindo-se de onde entram tantos elementos do

pensamento social. Isso não é uma percepção total de fatos, mas algo que está na lembrança e que ajuda a constituir fatos vividos coletivamente no passado.

Halbwachs (1990) nos mostra que situações como estas estão dentro de um domínio comum, familiar ou de fácil acesso e que acontece da mesma forma para os outros que estão dentro do mesmo convívio.

> A ideia que representamos mais facilmente, composta de elementos tão pessoais e particulares quanto o pudermos, é a idéia que os outros fazem de nós; e os acontecimentos de nossas vidas que estão sempre mais presentes são também os mais gravados na memória dos grupos mais chegados a nós. Assim, os fatos ou as noções que temos mais facilidade de lembrar são do domínio comum, pelo menos para um ou alguns meios. Essas lembranças estão para "todo mundo" dentro desta medida, e é por podermos nos apoiar na memória dos outros que somos capazes, a qualquer momento, e quando quisermos, de lembra-los. Dos segundos, daqueles que não podemos nos lembrar à vontade, diremos voluntariamente que eles não pertencem aos outros, mas a nós, porque ninguém além de nós pode conhecê-los. (HALBWACHS,1990, p. 49).

Segundo o autor, isso pode ser paradoxal, pois as lembranças que são mais difíceis evocarmos são aquelas que não concernem, a não ser a nós mesmos, constituindo com exclusividade nosso bem maior e que se constituem pelas mudanças que se produzem nas relações com o meio coletivo, isto é, pelas transformações que acontecem nesse meio, assim nossas lembranças pessoais são resultado da fusão de variados e separados elementos, de diversas séries de pensamentos coletivos. Halbwachs acrescenta que:

> Não é na história aprendida, é na história vivida que se apóia nossa memória. Por história é preciso entender, então não uma sucessão cronológica de acontecimentos e de datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem esquemático e incompleto. (HALBWACHS,1990, p.59).

É através da memória histórica que os fatos exteriores assinalam a questão do tempo e do espaço para que possamos compreender e acionar nossa memória individual, sendo trazidos pontos de referência e divisões que já vêm prontos do exterior, representam um papel secundário, que pressupõem a existência preliminar e autônoma da memória pessoal.

As situações que correspondem ao meio social e das quais fazemos parte com interesse maior têm mais possibilidade de serem acionadas com mais facilidade, isso acontece, segundo Halbwachs (1990, p.71), porque "a história vivida tem tudo para constituir um quadro vivo e natural em que um pensamento pode se apoiar para conservar e reencontrar a imagem de seu passado", sendo assim, "a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a

ajuda de dados emprestados do presente", ou seja, as lembranças são representações que repousam em depoimentos e racionalização que nos permitem fazer ideia do que foi nosso passado.

Halbwachs (1990) faz um paralelo entre memória histórica e memória coletiva, nos dois distinguimos imagens e acontecimentos, sendo que a segunda retém somente as analogias, entretanto, sente que permaneceu no seu passado e toma consciência de sua identidade através do tempo, enquanto aquela deixa lacunas (intervalo entre os tempos), é repetitiva, porém, sem rupturas, nem revoluções. Nesse sentido o autor explica que:

> O grupo que vive originalmente e sobretudo para si mesmo, visa perpetuar os sentimentos e as imagens que formam a substância de seu pensamento. É então o tempo decorrido no curso do qual nada o modificou profundamente que ocupa maior espaço em sua memória. Assim os acontecimentos que podem se passar dentro de uma família e os contratempos diversos de seus membros sobre os quais insistiríamos, se escrevêssemos a história da família, retiram para ela todo o seu sentido daquilo que permite ao grupo de familiares manifestar que ele tem realmente um caráter próprio, distinto de todos os outros, e que muda pouco. (HALBWACHS, 1990, p.87).

Para Halbwachs (1990), a memória coletiva está associada ao interno, ou seja, "é o grupo visto de dentro, e durante um período que não ultrapassa a duração média da vida humana, que lhe é, frequentemente, inferior". Em outras palavras, apresenta situações de si mesma, desenrolando imagens sucessivas que se relacionam com o seu passado; enquanto que a memória histórica fixa seu olhar sobre um conjunto direcionado para um quadro de mudanças, reconhecendo que as sociedades mudam sem cessar, ou seja, todos os acontecimentos estão ligados às transformações do social, porém descontínua e, como dito acima, com intervalos (lacunas), que nos leva a acreditar que, nesse intervalo de tempo, nada aconteceu, neste caso a história, necessariamente, é um resumo que concentra evoluções dentro da descrição do tempo, que se estendem por períodos inteiros.

Ainda sobre a memória coletiva, Halbwachs (1990, p.89), esclarece que quando se necessita separar de um grupo pela dissolução do mesmo, por desaparecimento de seus últimos membros, por necessidade de mudança de lugar, de carreira, de amizades ou de convicções, que por alguma razão nos obriga a dizer adeus, assim as lembranças vêm em forma de relance e, as mais antigas com mais intensidade tornando-se as mais próximas dentro do convívio social.

Apresentamos as narrativas por temáticas relacionadas à vida dos Gavião-Parkatêjê. A estratégia foi a relação destas temáticas e alguns dias de conversa, apontando o que a pesquisa objetiva no processo narrativo, apresentando fatores importantes pela preservação da cultura e identidade, ou seja, ouvir os anciãos colaboradores na contação de histórias para fortalecer seu

vínculo na (re)construção de suas tradições. Assim, fizemos os registros de suas falas e, em seguida, a análise das mesmas dentro do contexto que eles vivem; cada participante ficou à vontade para falar, uma vez que, contar certas histórias é voltar ao passado e, em alguns casos, os anciãos se emocionaram ao lembrar de alguns membros da família, em situações que causam saudade ou algum tipo de emoção. A partir de agora vamos expor as narrativas e analisar as mesmas dentro das concepções apresentadas pelos colaboradores da pesquisa.

4.1 A escolha do cacique

Os narradores registraram que para ser cacique tem que ter um bom relacionamento e ser bom para todos os parentes da aldeia e, ainda, ter um bom diálogo para resolver os problemas, assim como fez o capitão *Krôhôkrenhum* durante todo seu tempo de cacicado, nunca tendo desrespeitado seu povo. Hoje o cacique é Kuia, filho do capitão que faleceu em 2016.

> Olha, a escolha vem da comunidade; a comunidade olha quem é bom e quem é ruim. Não foi agora que escolhemos meu tio para se cacique, os mais velhos também escolhem. O capitão foi escolhido porque era bom e os outros conheciam bem ele, porque viviam com ele e viam o que ele fazia por todos. O capitão dividia o que caçava e pescava com o povo. Quando ele chegava com um veado, ele dava um pedaço para cada um, até acabar a carne; ela dava conselhos e só dizia o que era bom; ele nunca quis brigar com ninguém para evitar a guerra e a morte, ele dizia: "eu não quero brigar, pra que brigar?" Me lembro que o tio do capitão que flechou ele (o capitão), irmão do pai dele, por causa de mentira e fuxico, mas mamãe grande brigou muito com ele por ter feito uma coisa dessas: "pra que você flechou o capitão?" Ela disse que não era para ele ter feito isso, porque o capitão era um bom homem e sempre tratou todo mundo bem. Meu tio, o capitão, dizia que não era para nós sair contanto história para os outros, para não fazer confusão. Tudo que ele fazia era para proteger os parentes.
>
> Seu Pedro – professor bilíngue da escola Parkatêjê, maio de 2019.

Seu Pedro relata problemas sociais entre os próprios membros da aldeia, causados por eventuais desentendimentos e que a liderança, no caso, o cacique, deve ter um papel fundamental e com ações que estejam direcionadas ao social, político e cultural, uma vez que eles – os mais velhos – prezam pela preservação do que já viveram e que querem deixar algo em forma de trabalhos escritos, como é o caso dessa pesquisa, que visa colaborar com a história do povo Gavião-Parkatêjê.

> As pessoas se juntam e escolhem o cacique. Tem que ser uma pessoa boa e que dê atenção para todo mundo da aldeia, senão não funciona direito.
>
> Dona Tutakinha – esposa de seu Pedro, maio de 2019.

Aqui, dona Tutakinha reforça, com suas poucas palavras, que as ações sociais são importantes para ocupar o cacicado e que o povo – membros da aldeia tem o poder de se juntarem para escolher seu líder.

> Na aldeia grande eram dois capitães, em Praialto; depois mudou aqui na terra do Mãe Maria. Hoje pode escolher irmão, cunhado ou filho, primo, tio, escolhe quem é bom, por isso que eu estou preocupado; eu que oriento para ele escolher, porque ele é jovem; pode escolhe quem é bom e quem trabalha, quem ajuda o povo, pode ser qualquer um que seja bom; as pessoas falam que com o capitão – *Krôhôkrenhũm* – era bom demais, ele era bom com toda pessoa; não pode ter raiva do outro, porque os outros confiam. O trabalho que tem erro é ruim e os outros não gostam, tem que ser bom.
>
> Seu Nãkôti (Domingos) – pajé/curandeiro da Parkatêjê, maio de 2019.

Seu Nãkôti, assim como os demais, busca na memória o tempo de convivência na antiga aldeia e faz um paralelo sobre a escolha do cacique, traçando as diferenças de outrora para o atual momento, ou seja, ele faz um apanhado do passado em comparação ao presente. Ecléa Bosi (1994) nos diz que "memória não é sonho, é trabalho. Se assim for, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, "tal como foi" e que se daria no inconsciente de cada sujeito e, acrescenta que:

> A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista. (BOSI,1994, p. 55).

Segundo a autora, lembrar não significa reviver, mas refazer, reconstruir, repensar com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. Assim, optamos por entrevistar indígenas Parkatêjê maiores de cinquenta (50) anos não apenas por eles carregarem consigo diversas lembranças e porque são mais experientes, mas porque consideramos que eles exercem essa função social de refazer seus passados e colaborarem com o incentivo aos mais novos de continuarem sua história, uma vez que isso é uma construção de sua própria cultura.

> O cacique tem que ser bom igual ao capitão. Tem que saber falar com as pessoas. O saber na época do capitão KRÔHÔKRENHÜM era melhor e todos participavam de tudo, hoje está difícil.

Seu Baxim – atirador de flecha da aldeia Parkatêjê, maio de 2019.

Seu Baxim é o narrador mais velho entre os participantes da pesquisa, não fala e entende pouco o que se fala na língua portuguesa, suas falas são na língua Jê. Assim, nos encontros sempre havia alguém da aldeia para traduzir o que ele nos dizia. Registramos em suas falas a falta/lacuna que transparece o que ele, juntamente com os demais viveram no passado e vemos que essas narrativas (re)constroem a memória através da palavra viva e de suas experiências com seu grupo, o que, segundo Bosi (1994), são arrimos da memória ou arrimos do presente. Em outras palavras, a falta de algo que foi vivido e que se perdeu com o tempo.

4.2 A escolha do Pajé[14]/Curandeiro

Segundo os narradores da pesquisa, essa não é uma tarefa simples e a pajelança não pode ser indicada pelo pajé/curandeiro atual. Todos, inclusive o próprio Nãkôti dizem que tem que gostar, ter familiaridade com as plantas e a mata e ter habilidade para ajudar as pessoas sem esperar retorno financeiro ou algo em troca pelas ações. A pessoa beneficiada com o remédio, rezas e cura pode agradar com o que quiser, mas eles deixam claro que é a natureza quem facilita esse cuidado e por isso devemos cuidar dela, assim como foi ensinado na 'lei de antigamente".

> Nós não escolhemos. É assim: a pessoa se fere no mato e tem que se curar, mẽ karõ que vai ser o doutor. A pessoa se fere, se corta, se fere de flecha, de qualquer coisa. Eu contei para meu filho, porque ele perguntou como se forma o pajé. Meu tio contou para mim que a onça quase ia matar ele (olha a história que é comprida); ele disse que foi andando e viu uma onça esturrando atrás dele, aí ele deitou de bruços e disse que a onça chegou; onça chegou virou ele para um lado e outro (disse que era uma mulher que estava dentro da onça), cheirou ele e depois se virou em mulher mesmo e disse para ele que ela (a onça) só atacou ele porque ele atirou nela, feriu ela, por isso que ela deixou ele todo arranhado, todo cortado. A onça, depois que virou mulher ela disse; "olha, eu não te matei porque eu dispensei tu" e perguntou: "pra que você me atirou? Eu só te arranhei, não era para ter atirado não!" Isso foi meu tio mesmo que me contou, aconteceu com ele. Aí, é por aí que forma, é mẽ karõ (a alma) que forma o pajé/curador, a alma que forma o pajé/curador. Nós temos neto; minha neta disse: "vovô, pajé faz é assim?" Ela imita o pajé, que passou cuspe na mão e depois passa no corpo curando a dor. Então, é mẽ karõ (a alma) que informa a gente para ser pajé/curador.
>
> Seu Pedro – professor bilíngue da escola Parkatêjê, maio de 2019.

[14] A palavra pajé, no decorrer da pesquisa, é substituída por curandeiro, esta por sua vez varia para curadeiro e curador, pela preferência entre os narradores.

O conhecimento de seu Pedro, assim como dos demais, é importante para que possamos compreender como se dá o processamento de parte da cultura Parkatêjê, ou seja, na narrativa acima, contada com detalhes, envolvendo outras pessoas e uma situação familiar nos reportam a reflexões projetadas a um passado que está, especialmente, no esforço de entender o que nos é repassado.

De acordo com LE GOFF (1990), a memória não é somente individual, sendo que a de maior interesse para um pesquisador é a memória coletiva, por ser composta de lembranças que não foram vivenciadas por um único indivíduo, senão por um grupo.

Em todos os momentos de nossa vida a história oral se fez presente na reconstituição dos saberes através de lutas do dia a dia de muitos povos pelo compartilhamento de experiências no coletivo. A tradição oral marca uma diferença e junto com ela uma força para manter a igualdade de dialogar e deixar registrado na memória acontecimentos sociais e culturais. Sobre isso, Marina MALUF (1995), defende que as lembranças devem ser preservadas por serem vivências selecionadas do que está esquecido, adormecido, e

> [...] acionar a memória para recapturar o passado e selecionar os eventos vividos. [...] Além disso, o ato pessoal de pensar o passado - de contar uma vida - está enganchado na trama coletiva da existência social. E a memória pessoal transforma-se em fonte histórica justamente porque o indivíduo está impregnado de elementos que ultrapassam os limites de seu próprio corpo e que dizem respeito aos conteúdos comuns dos grupos ao qual pertencem ou pertenceu". (MALUF, 1995, p.82).

Segundo Maluf (1995), o lembrar está associado sempre aos momentos que marcam as experiências mais fortes ou sentidas da vida, com a busca da memória de um grupo baseado na relação que se formou nele. As lembranças vão além do simples fato de descrever algo; podemos perceber que pela fala do narrador vemos os sentidos em seus gestos, um suspiro, um sorriso ou uma feição de tristeza, um suspiro profundo, uma pausa, de fato, um retorno ao passado como se estivessem revivendo o momento da descrição. É uma forma de percorrer os corredores da memória através da lembrança.

> Eu fui criado pelo capitão Krôhôkrenhũm...ele é meu pai...era um homem bom e lutador...me ensinou a pescar e caçar desde pequeninim, mas ele tinha muito cuidado comigo e até com os grandes, quando nós tava em bando; quando nós chegava, ele dividia a caça com todo mundo, nem que fosse um pedacim pra cada um...às vezes ele ficava sem nada só para não deixar os outro sem nada.
>
> Seu Nãkôti, curandeiro da aldeia Parkatêjê, maio de 2019.

A memória também é lugar de valores e virtudes representados pelas narrações dos indígenas da Parkatêjê. Seu Nãkôti recorda fatos distantes que se projetam no presente e nos repassa na maior singeleza. Diz que tem orgulho de ser o que é, e que se mantém vivo para ajudar seu povo no que for necessário, assim como fez seu pai durante toda sua vida. Assim, a memória tem a função de selecionar e (re)significar os momentos vividos a partir das inquietações ou provocações que lhes são impostas ou propostas e que estão revestidos pelo esquecimento.

Para Maluf (1995, p.70), memória é lembrar e esquecer ao mesmo tempo e, ao relembrar, a pessoa "constrói paisagens e imagens que são verdadeiros campos de significação para o lembrado". A autora acrescenta (p.29) que "rememorar é uma tentativa de organizar um tempo sentido e vivido no passado, e finalmente reencontrado através de uma vontade de lembrar" e, nesse jogo de idas e voltas de lembranças, (p.71) "repousa a riqueza da memória". Deste modo, a memória tem a preocupação com o narrado, o que é manifestado pelo indivíduo através do que ele vivenciou com outros, inclusive com os que ficaram na estrada, ao longo de sua vida.

Na narrativa de seu Nãkôti acima, ele fez o esforço de voltar muitos anos ao passado para enfatizar fatos de sua infância. Certamente, parte deles foi lhe contado por familiares, outra parte ele lembra de forma nítida ou não. Porém, o texto é formado por cinco linhas, o que nos faz acreditar que nas entrelinhas deste, muito aconteceu, não apenas porque ganhou formato da escrita, mas pelo fato de o narrador recorrer a lembranças que ligam sua infância ao momento atual e, no decorrer de todo esse tempo, muitas coisas aconteceram com ele e seu grupo do povo Gavião.

As marcas da narrativa nos fazem compreender os detalhes na descrição dos lugares e situações, como vemos nos intervalos de uma fala para outra (na narrativa acima), e isso nos faz entender que o narrador manteve algumas passagens no esquecimento ou nos privou de contá-las por alguma razão. Porém, se seu Nãkôti se dispor a falar do mesmo assunto, a narrativa poderá ser feita de forma diferenciada, acrescida ou não de mais fatos, e isso caracteriza o processo da oralidade, que por mais que o indivíduo narre o mesmo fato mais de uma vez, certamente, essa narrativa não será descrita de formas iguais, embora, cada vez que seja narrado pela mesma pessoa ou por outra, em função de alguma necessidade, querer ou valor, segundo Maluf (1995), recupere aspectos identitários diferentes que fundamentam suas experiências com os demais, no mesmo contexto social.

Os relatos orais contribuem em selecionar acontecimentos do passado, assim como diz Maluf (1995) “abraçar o passado”, mas esse “abraçar” não significa que o narrador traga todos os acontecimentos diários ou frequentes de sua vida, pois sabemos que o narrador, mesmo que, na sua capacidade máxima de esforço para lembrar, sofre interdições, lapsos ou falhas em sua capacidade de reconstrução do passado, limitadas pela margem de sua existência, assim o esquecimento é considerado parte do movimento dinâmico da memória.

Ainda sobre a escolha do pajé, apresentamos as demais narrativas reforçando a ideia de memória coletiva e faremos análise em seguida.

> É assim: se você pega corte grande na *te (*perna) e tá na *airom* (mata) e pergunta: “como é que vou embora?” Eu peguei corte muito grande (ele mostra a cicatriz de um corte grande, no joelho, que saiu muito sangue), o bicho grande apareceu quebrando tudo, quebrando a mata, aconteceu comigo e meu primo foi embora e me deixou na mata. O bicho grande apareceu quebrando tudo, apareceu em uma cobra, um cobrão preto em cima de mim, aí eu fiquei deitado, aí eu imaginei que ia morrer; conversou comigo e perguntou o que houve, eu falei; ele passou a língua com água (a língua dele tem água), aí falou assim: vai embora! Me mandou embora, eu fui (ele falou na língua Jê). Ele marcou para eu ir no outro dia cinco horas (5h00) que queria conversar comigo. Eu disse: como é que vou embora? Quando ele sumiu, eu estava com o facão, encostei numa varinha para levantar, aí eu levantei, rasguei minha camisa, amarrei (na perna) e fui embora. Mas ele (acredito que o primo dele, que estava caçando com ele na mata) resolveu e jogou jabuti e veio correndo: “que que foi? Vim atrás do senhor, estou muito preocupado. Eu disse: “pode ir embora, meu pai está lá no igarapé, não fale nada para ele”, mesmo assim ele falou pra ele. Foi numa caçada, lá em cima no Supriano, aqui mesmo no Mãe Maria e pouca gente viu essa cobra. No outro dia eu fui na mata e o bicho apareceu roncando como uma onça, no outro dia cinco horas (5h00), aí eu disse: “vai terminar de me matar”. Mas ele veio, veio, veio, aí ele falou pra mim (na língua mesmo): “como é que tá?”; eu disse: “nam, tô bem”. Já veio como gente, quando ele chega vira gente, aí ele me disse: “você não vai fazer ponto não, eu mesmo vou te curar”. Bom, ele falou assim: “agora você vai ser o curador, você é interessado, o curador é melhor”. Aí ele pegou três (03) pedaços de pau e botou aqui (ele faz o gesto com os 3 pedaços de pau), como a gente faz prova, botou um do lado do outro, falou na língua e disse que eu tinha que quebrar cabeça para pegar. Ele disse: “Agora se você pegar o certo já está aprovado, agora se pegar o errado vai demorar”. Aí eu olhei e disse (pensei): “qual é o que eu vou pegar?” Eu peguei o do meio e ele me abraçou e disse: “você vai ser o curador, é grande mesmo, você vai ser médico do Parkatêjê, eu vou te ajudar. Ele se virou em homem, era Jê, o nome dele é Jê. Ele disse que eu estava curado e que ia curar qualquer doença do meu povo e, daí para cá eu tenho curado todo mundo, de diarreia, febre, dor de barriga. Eu tô formado mesmo. Cuido da preguiça, quando a pessoa está baqueada, sara mesmo.
>
> Seu Nãkôti (Domingos), pajé/curador da Parkatêjê, abril de 2019.

> Isso é mẽ karõ que faz, a gente não escolhe não, a gente só sabe quem é depois que é escolhido, aí a pessoa ajuda os outros a se curar.
>
> Seu Baxim, atirador de flecha, abril de 2019.

Tanto a narrativa de seu Nãkôti quanto a de se Baxim, acima, já foram analisadas no capítulo 1 e, aqui, vamos dar ênfase, especialmente à primeira, que é vista como forma de

informação ou impressão e que é repassada como uma representação do passado religioso, pelo poder da crença nas plantas bem como na habilidade de preparar os remédios para curar pessoas. De acordo com LE GOFF (1990), a idade coletiva do grupo se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem, como o prestígio das famílias dominantes, que se exprime pelas genealogias e, também, pelo saber técnico transmitido pelas fórmulas práticas que são fortemente ligadas à magia religiosa, assim como vemos no caso acima, na narrativa de seu Nãkôti. Em narrativas posteriores, o curandeiro vai externar o respeito e consideração que ele tem por Jê, considerado pelos Parkatêjê como o deus do bem, deus maior e protetor.

Os mitos de origem são criados por meio de uma linguagem simbólica e transmitidos pelos ensinamentos nos quais um povo acredita, porém não tem revelação por completo, pelo fato de que quem os direciona ter o poder de permanecer cuidando e repassando para os demais. Os mitos geralmente estão associados à natureza e ao poder espiritual, sendo entendimento do homem com o mundo e forma de inspiração para a vida.

> [...] a religiosidade dessa experiência deve-se ao fato de serem reatualizados acontecimentos fabulosos exaltantes. Significativos de se assistir de novo às obras criadoras dos seres sobrenaturais; deixa-se de existir nos mundos de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, autoral, impregnado da presença dos seres sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos acontecimentos míticos, mas da sua repetição. As personagens do mito tornam-se presentes e passa-se a ser contemporâneo. (ELIADE, 1972, p.23).

Segundo Mircea Eliade (1972), os rituais e cerimônias que representam os mitos fortalecem a fé e revigoram o espírito, além de explicar e fortalecer os vínculos com a formação da origem de um povo; isso acontece muito nas comunidades de povos tradicionais. Além do objetivo de diversão, muitos indígenas celebram festas de tempos primordiais para manterem suas tradições e presença com seus antepassados, dessa forma, os mitos estão na voz do seu povo através das narrativas de repetição, se manifestando em comportamentos de forma individual e coletiva.

No caso do povo Parkatêjê, seu Nãkôti é o pajé/curandeiro e ele nos fala dos mitos de diversas formas, assim como o do Pyt (deus sol) e Kaxerê (deus lua), estes acompanhados por Jê, apresentados nas narrativas anteriores. Para os Gavião-Parkatêjê, Jê é o deus maior e responsável pela criação do mundo e de todas as coisas que nele há. Os mitos tratam de fenômenos da natureza e, na narração são explicações de fatos da realidade, de um local ou de uma tradição; estão relacionados às crenças e fazem parte da vida de todos os povos, independentemente de suas religiões.

Seu Nãkôti sempre soube diferenciar os mitos das histórias comuns e de convivência entre eles; as histórias que envolvem o sobrenatural é "mẽ karõ" o responsável. Mẽ karõ escolhe quem pode saber de certas coisas, segundo seu Nakôti e seu Baxim. Portanto e diante de diversos conceitos sobre o mito, destacamos aqui como uma definição ampla de acontecimentos, especialmente, ligados ao espiritual e que ajudam os indígenas a viverem mais e melhor, na visão dos anciãos acima. Esses mitos de origem são repassados de geração em geração, explicando o início da criação do mundo e as escolhas dos líderes religiosos como representantes espirituais de um povo, alimentando e dando sentido à sua cultura.

Para Hall (1977), a identidade cultural é constituída por aspectos de nossas identidades, aqueles que surgem de nossa pertença, de nosso meio, como as "culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosa, e acima de tudo, nacional" (HALL, 1977, p.8). Assim, o mito se define como a manifestação desse sentimento que o indivíduo tem de pertencer ao seu espaço, a um grupo, a um povo, como expõe seu Nãkôti, em sua narrativa acima. As narrativas de mito constroem nossa identidade; é através da oralidade que temos acesso às gerações passadas, na tradução das experiências através da palavra, esta como elemento vivo.

Na região amazônica existem diversas histórias. Entre elas, estão o Boto, a origem da Cobra Grande, a origem do rio Amazonas, que podem ser vistos em apresentações de festas culturais nas escolas e em outros espaços, onde se misturam fantasias com elementos da vida real; esses aparatos nos fornecem a compreensão e significados de como esses mundos se constroem a cada dia como representação de sua riqueza cultural.

A sociedade pós-moderna se coloca de encontro aos mitos de origem, por acreditar que a verdade única e absoluta é o que foi determinado e deixado pelo colonizador. Porém temos que desconstruir esse pensamento e considerar que existem outras formas de ver nosso processo de construção cultural. Assim, não podemos considerar os mitos como profanos, falsidade ou ficção, se o fizer estamos negando as tradições e as civilizações primitivas, pois desde o início dos tempos o homem sente necessidade de se encontrar e ter explicação de sua existência, pela espiritualidade através da crença em algo.

4.3 O nascimento e a nominalização

De acordo com os participantes da pesquisa, para todos os Parkatêjê são dados dois nomes, e na "lei de antigamente[15]" um é segredo e nunca deve ser divulgado, pois segundo eles, sua revelação significa transferir o poder sobre a pessoa, mas que hoje sofre modificação por conta das mudanças e que devem se adequar ao processo de transformação. O outro nome é de um antepassado que traz a responsabilidade de manter as caraterísticas do morto e quem dá o nome assume a responsabilidade de ensinar a cultura.

> A escolha dos nomes é feita pela família. Assim: se o filho for homem, quem escolhe o nome é o tio, irmão da mãe; se for mulher, quem escolhe é a tia, irmã do pai. A irmã da mãe – a tia – também pode botar o nome da filha. A mãe da mãe, (no caso, a avó materna) também pode escolher o nome, se a criança for mulher. Todos nós temos dois (02) nomes. Eu estava falando nisso (nascimento) hoje de manhã: "Nós estamos esperando um neto, daqui uns dias ele nasce e os netos são sempre dos avós, sempre a criança é nossa; os avós também cuidam dos netos; meus netos tem dois nomes, um deles tem o nome do avô, meu nome".
> Quando a criança nasce já batiza ela; é assim: "nós pega, nós sai pro o campo e grita qualquer coisa, arara ou a lontra, gavião, imitando o grito desses animais para os outros escutarem" (seu Pedro faz o som, imitando esses animais); "isso é feito na hora que nasce, e não enrola a criança com nada de pano, de roupa, é do jeito que nasce; se o padrinho da criança não está em casa, no outro dia batiza ela".
> Se o padrinho da criança é lontra, a criança deve ser lontra e a imitação do batizado deve ser de lontra; quando o padrinho da criança é arara, sai todos imitando a arara e a criança deve ser arara também e, quando o padrinho da criança é gavião, todos imitam o gavião, na hora que sai correndo para batizar e a criança fica sendo gavião. Essas são as divisões de nosso povo, as famílias se dividem em arara, lontra e gavião e assim segue.
>
> Seu Pedro, professor bilíngue da escola Parkatêjê, abril de 2019.

Os Parkatêjê seguem a tradição da escolha do nome e respeitam os mais velhos nessa questão, não existe documentos que regularizem essa prática e, por isso, seguem de geração em geração e isso tem fundamental importância para a preservação das formas de vida desse povo.

> Quem escolhe o nome da gente é a família do pai e da mãe. Se o filho é homem quem escolhe o nome e o tio, irmão da mãe, mas se for mulher, quem escolhe é a tia, irmã do pai. Mas os avós também podem botar nome, aí eles conversam para ver qual o nome que vai botar na criança, mas não tem briga não, a gente conversa e vê qual o nome mais bonito e se os pais gostam.
>
> Dona Tutakinha, esposa de seu Pedro, abril de 2019.

A escolha do nome é algo essencial para os Parkatêjê, por isso dona Tutakinha reforça que, mesmo que os parentes indiquem os nomes, o mesmo só é colocado se os pais

[15] Os narradores da pesquisa sempre fazem referência da lei que existia no tempo passado com as mudanças que existem na aldeia atualmente.

concordarem, pois o nome está associado a questões sociais e de respeito ao que a família mantém aos elementos relacionados à natureza e de fortalecimento espiritual.

> Nasce sabe por quê? Porque é Jê que dá a pessoa. Por exemplo, se tua prima está esperando um menino, você bota nome do sobrinho. A tia que coloca o nome do menino e o tio que coloca nome da menina, ou o tio ou a mãe ou o pai.
>
> Seu Nãkôti (Domingos), pajé/curador da Parkatêjê, abril de 2019.

> A família se junta e escolhe o nome da criança; tem que ter a presença da família que é quem sabe qual o nome certo; a pessoa cresce e gosta do nome.
>
> Seu Baxim, atirador de flecha da aldeia Parkatêjê, abril de 2019.

A partir da análise das narrativas acima, percebemos como essas relações sociais, que começam na família e no cotidiano, dão sustentação e pertencimento a um determinado grupo. Suas diferenças são percebidas nas complexidades das relações sociais que elas exercem, pois a memória não pertence apenas a um indivíduo, mas, sim, ao coletivo, e suas relações com a história resultam na construção cultural.

É assim que as narrativas orais se configuram como elemento chave desta pesquisa. Segundo Delgado (2006), a história oral é um procedimento pelo qual buscamos a memória dos sujeitos e trazemo-la como versões e interpretações nas múltiplas dimensões, registrando impressões, lembranças e vivências de indivíduos que, no caso dos Parkatêjê, se prontificaram em compartilhar sua memória com a coletividade de forma que pudéssemos conhecer e registrar neste trabalho.

4.4 A religião

Entre 1960 e 1983, depois do contato com os não indígenas, o povo deixou de praticar os ritos, mas começaram a refazer "as brincadeiras", como eles chamaram suas cerimônias (FERRAZ, 1998). Para incentivar os estudos e vivência da cultura e língua, duas Gincanas Culturais foram realizadas em 2009 e 2010 pela Escola Indígena Estadual *Pẽptykre Parkatêjê*, e hoje em dia são realizadas mais atividades com o objetivo de revitalizar a cultura deste povo. Em seguida apresentamos as falas dos narradores sobre a religião e o efeito que ela traz para eles e suas famílias.

> "Olha, do tempo de nós, agora que estamos conhecendo as coisas do *kupẽ, por isso que estou falando,* nós não temos negócio de ir pra igreja; nós temos só pajé mesmo".

> O pajé é quem explica como são as crenças e as coisas de Jê; aqui na aldeia, o pastor vem de fora, de todo lugar e vai nas casas dos índios chamar eles, os *kupẽ* frequentam e levam os índios jovens e adultos para a igreja Assembleia de Deus, na Parkatêjê. Já me convidaram e nós fomos umas vezes, mas nós de minha família não fomos mais, só minha filha e meu genro que vão; a pessoa vai se quiser, não é obrigada, mas muitos de nós não acreditam em certas coisas de lá, porque tem que levar um pouco de dinheiro para a igreja e às vezes não temos; meu filho me pedia muito dinheiro para levar para a igreja e quando eu não dei mais ele mesmo desistiu de ir. Minha esposa trabalhava lá ajudando, mas não quis ficar na igreja o tempo todo e ela perdeu o emprego. O cacique e a família dele toda é evangélica. Vem gente de fora para a igreja também. O pastor de antes falava muito de Jê, esse outro que está aqui não fala de Jê.
>
> Seu Pedro, professor bilíngue da escola Parkatêjê, abril de 2019.

Há uma igreja evangélica – Assembleia de Deus – na aldeia Parkatêjê, à esquerda, logo que se passa da guarita, porém os anciãos da pesquisa não a frequentam, pois preferem seguir o que lhes foi repassado e ensinado há muitos anos pelos seus ancestrais e, assim, o trazem até hoje. Seu Pedro confirma que recebeu vários convites e que sua família começou a frequentar porque o pastor falava do deus deles, Jê, mas com a mudança de pastor e por diversas razões, eles deixaram de frequentar, uma delas era que tinham que levar uma quantidade de dinheiro para a igreja e muitas vezes eles não tinham. A condição inicial da evangelização, segundo seu Pedro, era de religiosos juntarem mais seu povo para falar sobre Jê, porém, com o passar do tempo muitos indígenas não se sentiam bem com os discursos do pastor e que foram deixando de frequentar aos poucos, como fizeram ele e sua família.

Essas ações nos trazem a reflexão sobre hábitos dos indígenas de mudarem suas práticas religiosas da "lei de antigamente" (expressão usada pelos colaboradores da pesquisa) por práticas trazidas pelo *kupẽ*, indicadas pelos evangélicos.

> A gente não gosta muito do pastor, porque ele fala muito de pessoa morta dentro do caixão, gente morta de acidente e a gente não gosta de coisa triste". Todos de nossa aldeia participam dos eventos religiosos e das festas da cultura do índio, até *kupẽ* e o pastor se pintam, cantam e dançam com a gente; o Deus do *kupẽ* é Jesus, o nosso é Jê.
>
> Dona Tutakinha, esposa de seu Pedro, abril de 2019.

Na exposição de dona Tutakinha, ela deixa claro que não frequenta a igreja porque não se sente bem com os pronunciamentos do pastor sobre fatos que os entristecem, porém, o pastor sempre participa das festividades promovidas pelos indígenas. Tutakinha faz uma observação, reforçando sobre sua crença no deus Jê e as do *kupẽ* do deus Jesus, ou seja, para ela existe uma diferenciação do credo do indígena e não indígena que frequenta a Assembleia de Deus, mas

deixa claro que ela e sua família seguem o deus Jê, porque não querem mudar sua crença religiosa por ser algo muito forte na vida deles

Sobre o assunto, Nãkôti diz o seguinte:

> Não, para mim é proibido entrar na igreja deles, porque se misturar... eu quero é seguir nossa lei, eu quero é seguir ser curador e seguir meu pai no rumo que ele me ensinou. Na operação que fiz do meu olho, quando eu cheguei lá em Belo Horizonte, aí disseram: "ah, vai pro culto!", aí eu disse eu não posso, não posso misturar. A gente tem que respeitar a lei de Jê[16], ele me ajudou muito. Ninguém da minha casa frequenta a igreja evangélica[17].
>
> Seu Nãkôti (Domingos), pajé/curador da Parkatêjê, abril de 2019.

Seu Nãkôti é tenaz em sua fala quando esclarece sobre seguir sua religião e sua crença e gratidão pelo deus Jê e, que todos de sua casa foram resistentes em não frequentarem a igreja evangélica porque seguem as *"leis de antigamente"*, que são os ensinamentos que são passados de geração e geração.

> Eu sigo a lei dos antigos, porque eu nasci no mato e aprendi tudo com eles, aprendi a pescar, a caçar e a cuidar dos mais novos e ainda gosto de fazer isso.
>
> Seu Baxim, atirador de flecha, abril de 2019.

Seu Baxim é o mais velho dos narradores desta pesquisa e, assim como o pajé, segue a "*lei dos antigos"* e não frequenta a igreja Assembleia de Deus, e ainda reforça sobre a importância de preservar as práticas que realiza desde sua juventude.

Não esqueçamos que as primeiras articulações sobre a prática religiosa indígena vieram com as ações da Igreja Católica com intuito de catequisar e civilizá-los e, ao longo da história, as igrejas evangélicas também investiram nas normas para mudanças, mantendo relações de poder do sistema colonial, no comportamento e nos rituais religiosos dos índios, o que tira deles suas práticas, que são tão importantes para sua cultura em troca de outras, postas pelo colonizador.

As narrativas acima podem ser pensadas como constructos da vida social, onde os anciãos deixam expresso seu posicionamento sobre sua religiosidade de maneira forte,

[16] Seu Nãkôti ressalta que tenta falar com todos os jovens da aldeia para irem ao acampamento ver e escutar o que ele fala sobre a Lei de Antigamente, que regia a vida religiosa de todos da tribo, mas os mais jovens não querem ir e não têm o apoio dos pais, assim, os pastores de outras religiões terminaram entrando na aldeia para fazer cultos.

exaltando o nome de seu deus Jê, bem como no aspecto de resistência, deixando transparecer suas práticas coletivas. Lima (2003) reforça que elas "extraem para si não só sentidos para a história que vivem, mas também formam ali constelações de valores e moralidades que fazem mover suas atividades práticas" (LIMA, 2003, p.46). Os narradores expressam diversas situações de suas vidas em comunidade e compartilhamento de ações, que juntas se formulam como referências que nos ajudam a compreender suas práticas, seu cotidiano e formação de seu processo cultural.

4.5 O casamento

O casamento acontece na aldeia, com escolhas feitas pelas famílias, ou seja, os jovens se casam com aqueles que os padrinhos escolhem/botaram os nomes; depois do casamento, permanecem morando juntos da linha materna, no círculo da aldeia. Com o passar do tempo, houve algumas mudanças, entre elas o contato e a convivência dos indígenas com os não-indígenas, quer seja nas escolas, quer seja em algum evento fora ou dentro da aldeia; assim, os indígenas se casaram com *kupẽ* e passaram a morar na aldeia. Abaixo as narrativas que tratam de situações sobre o casamento.

> Assim, as crianças, quando nascem, já tem o pretendente para se casarem e não podem dizer nada, porque é da cultura, nunca acaba. Mas acontece de, alguma vez, um indígena se misturar com *kupẽ,* já está acontecendo aqui em *krĩ* (nossa aldeia), mas antigamente, lá dos bravos nunca deixava, quando a moça errava, a madrinha batia nela, porque ela não queria o marido dela. Hoje as coisas estão muito mudadas, se a moça cresce e não quer o marido escolhido, ela pode dizer que não quer e pode se casar com outro. Os afilhados é quem vai atrás dos padrinhos para saber quem é marido, esposa, para saber de tudo, como fazer as coisas. Hoje está tudo mudado e eu sinto muito.
>
> Seu Pedro, professor bilíngue da escola Parkatêjê, abril de 2019.

Não resta dúvidas que as mudanças de que fala seu Pedro vêm de influências com os não indígenas; isso desde os primeiros contatos na época do SPI, antes da vinda do seu povo da aldeia de Praialto, Itupiranga para TI Mãe Maria no início doa anos 1960. Segundo RIBEIRO JÚNIOR (2014), os Gavião ocupavam toda a margem direita do rio Tocantins, das proximidades de Imperatriz-MA até Tucuruí-PA, e mantinham muito contato com o não índio através da comercialização de couro e carne de caças, pelo líder, capitão Krôhôkrenhũm; a partir destes contatos ocorreram várias mortes em decorrência de doenças como gripe, sarampo e malária.

> Não casa com qualquer um não, por exemplo: "como ele tem afilhada, né? e eu tenho, só vai casar com minha afilhada que ele botou nome. Não é porque gosta daquele que vai casar com aquele, tem que se casar com aquele que a madrinha botou nome. Os padrinhos escolhem os nomes e, já nesta escolha, desde pequeno, o casamento já está traçado.
>
> Dona Tutakinha, esposa de seu Pedro, abril de 2019.

As falas de dona Tutakinha são firmes quando se trata de casamento; ela e seu Pedro são casados há mais de trinta (30) anos, têm quatro (4) filhos e vários netos e são companheiros inseparáveis; estiveram juntos em todos os momentos de nossas conversas; nas festividades da aldeia Parkatêjê e nas demais; fazem todas as atividades de pesca e caça juntos, desde que se casaram. Ela reforça que os indígenas têm que levar a sério as escolhas dos mais velhos e respeitar o parceiro no casamento.

> Casamento? Eu me casei e minha esposa tinha quatorze (14) anos, hoje já estamos com trinta (30) anos de casado. Na época, meu pai era capitão. Casamento é mesmo que juízo, se casa na mão do capitão e depois se separa, o capitão manda você buscar ela. Ele manda buscar os dois para saber o que aconteceu para separar e, conversa com os dois para se juntar de novo. Se o marido morrer primeiro, ele deixa o nome do homem que vai casar com a esposa e do mesmo jeito é com a esposa. Eu acompanho os casamentos aqui para deixar na cultura de nosso povo.
>
> Seu Nãkôti, pajé/curandeiro da Parkatêjê, abril de 2019.

Assim como os dois narradores acima, seu Nãkôti defende a ideia de casamento como algo essencial para a formação da família e reforça que se casar mediante o capitão, tem que cumprir com as obrigações de moral e respeito mediante os demais membros de seu povo. O tom de pacificação, de que ele fala, está relacionado aos desentendimentos entre o casal e que podem ser resolvidos mediante uma conversa entre o capitão e o casal a fim de permanecerem juntos. No caso de morte, o parceiro(a) já tem dito para seu companheiro(a) com quem ele(a) deve se casar e continuar vivendo e se respeitando.

4.6 A escola e os ensinamentos culturais

Os participantes da pesquisa dizem que todos são responsáveis por ensinar os mais novos, mas existem muitos pais que não ensinam a parte da cultura e espera pela escola; eles reforçam que todos devem mandar as crianças para a escola, mas também fazer com que elas

participem das festividades na aldeia e também escutar os mais velhos contando suas histórias, porque é parte da cultura deles e, assim, não perderem o ensino da língua.

> Com a lei do *kupẽ* eles (os mais novos) precisam, porque como nós falamos, está tudo mudado e tem que ter um trabalho, mas se fosse mesmo pela cultura do bravo, tudo seria na nossa língua.
>
> Dona Tutakinha, esposa de seu Pedro, abril de 2019.

Nas poucas palavras de dona Tutakinha, notamos que ela se sente incomodada com certas mudanças que, segundo ela "vêm de fora", pois na visão dela é repassado que os indígenas mais novos devem estudar, para que no futuro se formem e comecem a trabalhar exercendo suas profissões, mas ressalta que na escola os ensinamentos deveriam ser mais direcionados à cultura de seu povo, porém compreendemos que o contato e as relações com os demais, especialmente fora da aldeia mudaram suas ações e rotina e sugiram outras funções, bem como outras que caíram em desuso, por conta dessa dinâmica da relação com o outro.

> A escola veio para ajudar a aprender e se preparar para trabalhar fora e nos ajuda no português e na língua. Os estudantes estudam na escola e aprendem a ler e a escrever, mas também tem atividade cultural toda sexta-feira, no acampamento; a nossa língua *Jê*, os mais novos entendem, mas não conseguem falar porque tem vergonha, mas eu forço eles a falarem, para ver se consegue alguma coisa. Quando eu vou dar aula para a mulher de Amdjerê[18] eu pergunto as coisas e ela tem vergonha de falar. Eles têm que falar para a gente não morrer nem ficar esquecido.
>
> Seu Pedro, professor bilíngue e de atividades culturais da escola Parkatêjê, abril de 2019.

> Eu ajudo meu povo a realizar os eventos da aldeia, porque sou professor e ensino o que os outros professores falam na sala de aula, só que eu ensino na língua que nós fala; ensino também outras coisas no acampamento, junto com os outros como treinar arco e flecha para as apresentações nas festas.
>
> Seu Pekrôkti, professor bilíngue da aldeia, dezembro de 2018.

Seu Pedro e seu Pekrôkti são professores bilíngues da escola estadual *Pẽptykre Parkatêjê*. Eles ensinam português e a língua Jê para as crianças, além da prática de atividades culturais, juntamente com seu Nãkôti e outros. No acampamento da aldeia, todas as sextas-

[18]Nome de um indígena da aldeia Parkatêjê.

feiras, pela manhã; ele faz um apelo para que os pais possam acompanhar essas crianças reforçando o que os professores repassam na escola e os ensinamentos culturais, para que isso permaneça entre eles, embora saibamos que a própria cultura é modificada pela dinâmica de convivência com os outro.

Ecléa Bosi (1994) argumenta que é na lembrança dos velhos que ressurgem as brincadeiras, os jogos, os cantos, as danças, pois é da boca dos narradores que se confirmam os testemunhos orais e escritos, e por isso, os velhos são chamados de guardiães da memória. Assim, segundo a autora, os narradores (re)organizam as lembranças que compõem a memória e que estão relacionadas às suas experiências relatadas no momento da narrativa, por isso que memória está relacionada ao trabalho, à reconstrução de fatos do passado para o presente.

Analisemos, a seguir, a narrativa de seu Nãkôti, que traz traços ricos em sua formação:

> Conforme são as pessoas, eu ajudo. Eles cantam, mas cantava errado. Eles vão inventar três histórias: xêxêtêre (**arraia),** tepe **(peixe)** e **lontra**; esse agora que estão esperando o milho se formar[19] eu quero mostrar a lei certa, eu quero mostrar o certo, não quero mostrar inventando não. É assim: a **lontra** é porque a tora dele é lontra; a **arraia**, quem quer vai ter a cultura de arraia e ser **peixe** é ser enfeite de peixe e pintura. Aqui (na Parkatêjê) só tem **arraia** e **peixe**. A arraia vai mesmo com a palha, mas a cabeça é diferente porque ela tem espora, isso é o enfeite da cabeça. Se você estiver por aqui, vem vir aqui conhecer. A festa vai ser na chegada do milho que está quase se formando. É assim: por exemplo, seis horas (6h:00) toca a hõhi[20] para pegar *mẽkrare*[21], para banhar e pintar (a mãe paga com paca, cupu, castanha) e depois começa a festa[22].
>
> Seu Nãkôti (Domingos), pajé/curandeiro da Parkatêjê, abril de 2019.

Seu Nãkôti faz parte dos ensinamentos das atividades culturais no acampamento e é responsável pela organização de diversas brincadeiras[23] na aldeia, inclusive a Festa do Milho deste ano. Em sua fala ele não enfatiza os ensinamentos dentro de sala de aula, ele vai direto às questões culturais relacionadas às cantigas e apresentações nas festividades. Nos fala também sobre as subdivisões culturais dentro da aldeia, que são aquelas relacionadas às famílias *arraia, peixe e lontra*; é uma espécie de auto identificação através de animais com os quais eles têm conhecimento e familiaridade, ou seja, quando o chefe da família é de ***peixe***, toda sua família se enfeita e se pinta como peixe e assim acontece com as famílias de arraia e lontra (de acordo

[19]Acreditamos que ele esteja falando da festa da colheita do milho.
[20]Buzina
[21]Criança, crianças
[22]Nessa narrativa vemos que seu Nâkôti não fala da escola (sala de aula), pois ele colabora nos ensinamentos culturais, como as cantigas, ensinadas no acampamento e os remédios das plantas medicinais.

[23] Palavra usada para definir qualquer tipo de festividade cultural relacionada ao lazer.

com as falas dos narradores da pesquisa). Assim, podemos identificar os participantes e vencedores das provas através da família a que pertencem. Ressaltamos que essa classificação e identificação através da pintura corporal e uso de enfeites (acessórios) vale para todas as festividades do Povo Gavião, dentro e fora da aldeia.

> Todos nós tem que se juntar para mostrar para nosso povo o que eles têm que saber; eles têm que saber das leis de nosso tempo, porque elas que nos ajudam. Os mais novos não querem ter interesse, preferem brincar de outra coisa, mas nós – os velhos – ainda estamos aqui perto[24]. Os mais novos têm que correr com tora, atirar de flecha e fazer as coisas que fazemos. Eu lamento a perda do capitão, ele faz muita falta no nosso povo, ele era bom e conversava muito com a gente. Quem participa mais dos eventos e das atividades antigas são os mais velhos, os novos gostam de outras coisas, gostam da bola.
>
> Seu Baxim, atirador de flecha da aldeia Parkatêjê, abril de 2019.

Em todas as suas falas, seu Baxim mostra sua preocupação com a manutenção da cultura e reforça que os mais jovens devem seguir com as atividades que são feitas pelos mais velhos. Notamos a participação de crianças e adolescentes nas festas grandes, como as Meias Maratonas e outras, mas em atividades usuais de caça e pesca, eles não participam nem praticam, segundo os narradores. Seu Baxim dá uma pausa em sua fala quando lembra do capitão Krôhôkrenhũm, reforça que o relacionamento e diálogo dele com os demais membros da aldeia era constante e eficiente.

> Importante passar os ensinamentos para todos. Eu passo na escola e digo como ler e pronunciar as palavras e outras coisas; eles só querem repetir e não querem falar depois que sai da escola. Eu fico aqui no acampamento esperando os mais novos e poucos aparecem para jogar flecha, falar e fazer as coisas que nós mais velhos fazemos.
>
> Seu Pekrôkti, professor bilíngue e de atividades culturais da escola Parkatêjê, abril de 2019.

As metodologias que seu Pekrôkti aplica em sala de aula estão relacionadas ao ensino de leitura e pronuncia de palavras e textos na língua Jê. De acordo com suas falas, no espaço escolar os estudantes pronunciam e leem bem, mas fora da escola eles não praticam. Inclusive faltam às atividades culturais, que são feitas junto com os idosos, no acampamento.

[24]A palavra "perto" dá ideia de eles ainda estarem vivos e poderem colaborar com a cultura. Seu Baxim fala poucas palavras na Língua Portuguesa. Suas narrativas foram compreendidas pela tradução do seu Marcelo (*kupẽ*), casado com uma indígena da aldeia Parkatêjê.

As tentativas, pelos mais velhos, de fortalecer o uso e prática da língua Jê para se comunicarem é uma tarefa difícil, uma vez que há décadas vem mantendo contato com o não indígena falando o português e com isso sua língua vem perdendo seu domínio social. Questões como esta nos ajudam a refletir sobre os processos de construção e reconstrução de estratégias de vida mediante as dificuldades enfrentadas para que permanecessem vivos.

Assim, sentiram-se na obrigação de irem ao encontro dos não indígenas, mantendo os primeiros contatos, no final dos anos de 1950, em especial com os missionários dominicanos Frei Gil Gomes e Frei Ancelmo Vilar, que fizeram intervenção com o povo Gavião numa época em que o comércio da castanha estava em seu melhor período, no estado do Pará e, assim, despertando interesses dos grandes fazendeiros e proprietários de terra. Segundo Carvalho (1959), os missionários acima entraram na defesa dos Gavião ao saber que havia uma expedição planejada por castanheiros do município de Itupiranga para invadir, exterminar e tomar a terra onde os Gavião habitavam, por ser algo de grandes castanhais.

4.7 Como os indígenas envolvidos na pesquisa veem a morte/fim da vida dos familiares/entes

Os anciãos dizem que a morte sempre é vista como momento de tristeza, mas que o melhor é se conformar porque isso acontece com todo mundo, sendo assim, o mais correto é se aproximar da família e dos amigos para ajudar a aliviar o sofrimento. Os narradores desta pesquisa relatam situações do "tempo antigo[25]" e das modificações que este tem sofrido ao longo dos anos com o contato com os *kupẽ.*

> Quando morre, isso no início, muito tempo na cultura antiga, cava-se um buraco, forra com esteira, senta o morto assim encolhido (faz o gesto); enterra e põe junto alguns objetos como facão, cera de abelha, cabaça, buzina, muitas coisas dele; eu estou falando que isso era feito lá atrás, antigamente. Hoje, aqui na aldeia, se usa uma caixa para botar dentro, mas lá na nossa cultura era assim como falei, do jeito do *kupẽ* é muito fundo o buraco. Meu tio – o capitão – queria ser enterrado sentado, mas a família dele comprou caixa e botou ele. Eu quero ser enterrado como antigamente, sentado e vou pedir para minha mulher. Quero levar as leis de antigamente até o fim. [...]. Os mais novos não entendem isso direito; na nossa lei antiga, a família toda ficava de luto e durante o luto não participava de festa, não se pintava e nem comia certas comidas que hoje se comem. A gente tinha respeito às famílias do morto, mas hoje, os mais novos não se preocupam com isso, por isso que eu estou aqui em casa sem sair para diversão.
>
> Seu Pedro, professor bilíngue da escola Parkatêjê, abril de 2019.

[25]Está relacionado ao tempo em que sua cultura ainda não tinha sofrido mudanças através do contato com o *kupẽ.*

Na época que seu Pedro narrou esse fato, ele tinha perdido um irmão e estava cumprindo o luto, período em que os familiares guardam/reservam em memória dos parentes que morrem, como forma de mostrar respeito e consideração. Notamos que seu Pedro descreve toda a situação dos cuidados de um funeral na cultura deles, considerada *antiga*, e faz um paralelo com a atualidade, pois muito se perdeu da cultura antiga e lamenta que as coisas tenham mudado tanto e que os indígenas mais velhos sofrem com essas mudanças. Ele reforça que, quando morrer, quer ser enterrado como era no passado, ou seja, quer que sua família faça por ele os rituais fúnebres que eram feitos no passado sem interferência da cultura do *kupẽ.*

A narrativa de seu Pedro tem grande importância para compor o arranjo desta pesquisa, uma vez que trata sobre identidade e memória de povos tradicionais, pois registra momentos que nos mostram a reconstrução de uma visão do passado. Segundo Bosi (1994), "lembrar é refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado". No caso, de seu Pedro, um passado que ele vivenciou e que colabora nessa construção social.

> A gente tem respeito pelo morto. Fica triste porque é ruim ficar sem a pessoa que é da família e faz companhia todo dia, mas tem que entender e ajudar aos outros numa hora dessa.
>
> Dona Tutakinha, esposa de seu Pedro, abril de 2019.

Dona Tutakinha tem acompanhado seu Pedro ao longo de décadas, pois são casados e geralmente compartilham todas as situações de alegrias e tristeza juntos. Durante a pesquisa, observamos que eles são ponto de apoio um para o outro e que estão sempre conversando para ajustar os problemas familiares da melhor forma. Juntos têm filhos e netos que sempre frequentam sua casa, mas reforçam que estes estão muito envolvidos com a cultura do *kupẽ*, como os jogos de futebol e outros esportes, e isso os distancia da cultura deles. O casal reforça que, se dependesse deles, todos de sua família só agiriam baseados nos costumes dos *antigos*, principalmente quando se trata de cumprir o luto pela perda de parentes e amigos.

> Nossos parentes quando eles morrem...vamos parar isso aqui! Paramos por cinco (05) dias de luto. Aí o capitão (cacique) que resolve se tem brincadeira, se não tem brincadeira, o capitão vai resolver se vamos fazer tora, se vamos correr em cima do cemitério, se vamos acabar com o choro, vamos brincar e acabar com o choro, a tristeza, não tem reza no cemitério. O capitão que conversa com a família para evitar tristeza. O capitão (cacique) resolve isso tudo.
>
> Seu Nãkôti (Domingos), pajé/curador da Parkatêjê, abril de 2019.

Aqui, seu Nãkõti ressalta sobre as ações que devem ser tomadas diante da morte de um parente ou amigo da aldeia e que mesmo diante da tristeza, o cacique deve tomar a iniciativa de resolver a situação que possa aliviar e confortar a família da pessoa que morreu. Está claro a importância da presença hierárquica para tomar decisões que possam ser benéficas à família para que ela possa se levantar diante desse fato. Na visão de LE GOFF (1990), nas sociedades sem escrita, o uso da oralidade e da memória tem fundamental importância ao colaborar com a perpetuação destes modos de vida e, em especial, os interesses de vida do grupo, embora estas sociedades mantenham contato com povos que estão ligados a produção escrita. Esse fato revela-se nas falas de seu Nãkôti e dos demais.

Neste capítulo não tivemos a intenção somente de mostrar um conjunto de recorrências entre as narrativas, mas mostrar que elas têm papel fundamental e histórico na memória social ou coletiva. As narrativas e as outras representações indígenas são entendidas, aqui, como forma que os próprios indígenas encontraram de relatar suas experiências através de acontecimentos históricos vividos por eles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que o que identifica um povo é, de fato, sua cultura. E falar de cultura é, sem dúvidas, mergulhar em um universo que tem que ser visto e sentido de forma presencial, não basta ser explicado, mas em suma, é toda forma de manifestação de um povo. Isso consolida o fato de acreditarmos e nos esforçarmos para compreender os processos culturais e a importância de manter as tradições como ato político de autopreservação e identificação da memória para a sua manutenção, pois a identidade se faz todos os dias no meio em que vivemos. Sendo assim, o processo linguístico é um fator primordial para a identificação de um povo, por isso a escolha do tema narrativas orais, como representação da cultura do povo Gavião-Parkatêjê, pois é isso que segura uma cultura e a enriquece.

Fazendo um apanhado que do apresentamos neste trabalho, no processo oral – de contar histórias – o narrador se remete a situações e se encontra com inúmeras informações e delas faz um trabalho de escolha, ou seja, filtra o que mais lhe marca, para no tempo como se estivesse, de fato, revivendo a situação; é um processo minucioso, é um exercício da memória que lhe traz lembranças do pessoal e do coletivo, por isso que defendemos que a comunicação humana é suprema em qualquer forma de comunicação.

Trabalhar narrativas orais na aldeia Parkatêjê foi um desafio que nos fez pensar em algo que pode ir além de um projeto acadêmico, nos sustentando na ideia de conviver com pessoas detentoras de um conhecimento que não se pode comparar com qualquer aparato tecnológico; além de gratificante, existe a parte da parceria com os próprios indígenas para entender o tema e colaborar em nos receber, nos presentear com o melhor, que é o sorriso e o senso de humor que nos ajudou a imergir no espaço cultural e social deles, registrando informações para assegurar o resultado da pesquisa.

A reflexão sobre um relato oral, além do conhecimento de pessoas ou grupo de pessoas, nos leva a construir uma fonte para uma compreensão histórica diante das experiências vividas por estas pessoas – narradores – que trazem fatos, se relacionando com seu passado e os reproduzem no momento de suas falas; é um vai e vem da memória, é uma realização de esforços para pensar maneiras e caminhos na construção de situações que possam ser entendidas por nós que estamos escutando; é a busca das lembranças guardadas que, uma vez relatadas, sustentam o que tem de mais importante – se reconhecem como elementos da própria história – e que querem deixar essa história registrada para os mais novos.

Como seres humanos e sociáveis, os Gavião-Parkatêjê se apresentam com força ao estabelecerem estratégias relacionadas à afirmação de sua identidade de grupo, partindo do pressuposto teórico de que a identidade é sempre relacional e, construída na interação entre si e com outros grupos, uma vez que este processo de afirmação de identidade é visto por dentro das relações de poder, o que resulta na confrontação entre os grupos e que pode ser constatado em toda a pesquisa, especialmente através das narrativas orais.

A oralidade é preponderante na vida cotidiana. Por isso optamos por trabalhar o tema narrativas orais por ser algo que se forma da experiência dos envolvidos e que, de alguma forma, essas experiências podem ser repassadas e podem ganhar mais espaço na vida de outras pessoas que, direta ou indiretamente, fazem parte da história.

E como aqui falamos de cultura e identidade, reforçamos a linguagem como parte integrante no processo de construção social, assim as narrativas orais vêm, neste viés, como norteadoras e nos dar compreensão de como viveu e vive o povo Parkatêjê, em alguns casos expressam saudosismo, desejo de se viver como era antes e tristeza por não se estar mais vivendo e como esses ensinamentos podem ser repassados de geração para geração.

Esse trabalho apresentou ferramentas que podem ser usadas no dia a dia e na vida de novos pesquisadores, uma vez que colabora para entender a vida humana em sociedade e sua importância para repassar informações para as novas gerações, tanto dentro como fora da aldeia, especialmente a Parkatêjê, pois entender o social também é entender que nossa formação, que se arrasta a mais de 500 anos, ainda tem luta e resistência para continuar sendo vista e valorizada através de políticas sociais que visem formação, informações e respeito pelos povos originários.

Assim, a tradição oral pode ser entendida como uma forma de cultura, um sistema de comunicação complexo que compreende elementos diversos de toda uma cultura e, como tal, envolve mecanismos de memória, acionando dispositivos que dizem respeito à duração temporal desta cultura, como apresentada em diversas narrativas do povo Gavião-Parkatêjê.

Dessa maneira buscamos refletir sobre o objeto de pesquisa a partir das leituras como aparato teórico, bem como observação em campo, através do processo narrativo, fotos, filmagens, análises das gravações com narrativas e conversas com os anciãos, que se mostraram interessados e disponíveis em participar da pesquisa e, nós, como pesquisadores, nos esforçamos para compreender as formas de viver e de fazer do universo indígena com toda sua complexidade. Reconhecemos, entretanto, que se faz necessária a continuidade de estudos sobre narrativas orais e outros temas com o povo Gavião-Parkatêjê e também sobre outras

populações na região sul e sudeste do Pará como forma de fortalecer a importância destes como povos tradicionais e sujeitos importantes da cultura do povo brasileiro.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. R. C. **Os índios na história do Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

AMADO, Rosane de Sá; SOUZA, Lílian de Carvalho de. **Notas sobre a fonologia da língua timbira**. Revista Virtual de Estudos da Linguagem – ReVEL. V. 4, n. 7, agosto de 2006. ISSN 1678-8931 [www.revel.inf.br].

ANDERSON, Benedict. R. **Imagined communities:** reflections on the origin and spread of nationalism. Londres/Nova York, Verso,1983. Tradução: **Comunidades imaginadas:** reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras. 2008.

ARNAUD, E. **Os índios gaviões de Oeste: Pacificação e integração.** Publicações Avulsas nº 28. Belém, Museu Emilio Goeldi, 1975.

BARTHES, Roland. [et. al.] **Introdução à análise estrutural da narrativa**. Tradução Maria Zélia Barbosa Pinto. 5. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Trad. Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BIGIO, Elias dos Santos. **Linhas telegráficas e integração de povos indígenas:** as estratégias políticas de Rondon (1889-1930). Brasília: CGDOC/FUNAI, 2003.

BOSI, Ecléa. **Memória & sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: Companhias das Letras, 1994.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**. Ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê editorial, 2003.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. BRASÍLIA, 1988.

BRASIL. **Decreto N. 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 7 de fevereiro de 2007.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Políticas culturales y crisis de desarrollo:** un balance latinoamericano. In: CANCLINI, Néstor Garcia (org). Políticas culturales en América Latina. México: Editorial Grijalbo, 1987, p. 13-59.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**. S. Paulo: EDUSP, 2006.

CARVALHO, Frei Ancelmo Vilar**. Uma visita aos índios "Gaviões"** (Mensageiro março 1959). In: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Revista Dominica Caiapós e Carajás v.8., 1985.

CEVASCO, Maria Eliza. **Estudos Culturais:** fim de linha ou aposta na relevância? Revista Outubro, n. 23, 1º semestre de 2015

CEVASCO, Maria Eliza. **As Dez Lições Sobre os Estudos Culturais**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura política e política cultural**. São Paulo: **Estudos Avançados 9** (23), 1995, p.71-84.

CULLER, Jonathan. **On Deconstruction:** *Theory and Criticism afterStructuralism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982).

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral** – memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie**. Paris: Minuit, 1967.

DICIO – **Dicionário Online de Português**. Pesquisa em 03 de junho de 2020. *www.dicionarioonlinedeporutgues*

DIEGUES AC. 2000. Etnoconservação da natureza**:** enfoques alternativos. In: Diegues, AC (Org.), **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 2 ed., São Paulo: NUPAUB-USP: Hucitec: Annablume, p. 1-46.

DISTANTE, Carmelo. **Memória e Identidade**. *Tempo Brasileiro* (95). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. (1998).

DUSSEL, Enrique. **1492 El Encubrimiento del Outro:** hacia el origen del "mito de la Modernidad". La Paz: Plural Editores, 1994.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. A essência das religiões. São Paulo Martins Fontes. 1992.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo. Perspectiva. 1972.

FERRAZ, Iara. **De "Gaviões" à "Comunidade Parkatejê** ": uma reflexão sobre processos de reorganização social. Rio de Janeiro : Museu Nacional, 1998. 222 p. (Tese de Doutorado).

FERRAZ, Iara. **Os Parkatêjês das matas do Tocantins:** a epopeia de um líder Timbira. 1984. 151 f. Dissertação de (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

FERRAZ, Iara. **Gavião Parkateje:** Povos Indígenas do Brasil, Instituto Socioambiental, São Paulo, pib.socioambiental.org/pt/povo/gaviao-parkateje. 2000.

FERRAZ, Iara. **Resposta a Tucurui:** o caso dos Parkatêjê. In: Magalhães, Sonia; Britto, Rosyan; Castro, Edna. (Org.). Energia na Amazônia. Belém/PA: MPEG/UFPA/UNAMAZ, 1996, v. II, p. 537-544.

FERREIRA, Jerusa Pires. **Armadilhas da Memória**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Tradução de Laurent León Schaffter. 2ª ed. São Paulo: Vértice, 1990.

HALBWACHS, Maurice. **Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais.** Org. Liv Sovik. Tradução: Adelaide La Guardiã Resende et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília-Unesco, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **Representation:** Cultural Representations and Signifying Practices. London: SAGE Publications Ltd, 1997.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro. DP&A 1997; 9ª edição 2004.

IBGE – Coordenação de População e Indicadores Sociais. **Tendências demográficas:** uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2005.

KRÔHÔKRENHUM. Toprãmre Jõpaipaire. **Mẽ Ikwỳ Tekjê Ri:** Isto Pertence ao meu Povo. 1ª edição. Marabá-PA: GKNORONHA, 2011.

LE GOFF, Jacques (Trad. Bernardo Leitão). **História e memória**. Campinas: UNICAMP.1990.

LE GOFF, Jacques. Memória. In **História e memória**; trad. Bernardo Leitão [et al] 5 ed. Campinas, São Paulo: INICAMP, 2003.

LIMA, Nei Clara de. **Narrativas orais:** uma poética da vida social. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

MALUF, Marina. **Ruídos da Memória**. São Paulo: Siciliano, 1995.

MARCUSCHI, Luis Antônio. **A oralidade e o ensino de língua**: uma questão pouco falada. In: DIONÍSIO, Ângela Paiva e BEZERRA, Maria Auxiliadora. O livro didático de português: múltiplos olhares. Rio de Janeiro: Lucerna, 2001.

MERCER, K. **"Welcome the jungle".** ln Rutherford, J. (org.). *Identity.* Londres: Lawrence and Wishart, 1990.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica:** retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

NIMUENDAJU, Curt. **The Eastern Timbira**. Berkeley e Los Angeles : University of California Press, 1946.

OLIVEIRA, Humberto de. **Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

ONG, Walter J. **Oralidade e cultura escrita:** A tecnologização da palavra *I* Walter Ong; tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A Presença Indígena na Formação do Brasil** – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PENALVA, Gilson. **Literatura oral do sudeste paraense:** memórias de velhos camponeses. Graphos-Revista da Pós-Graduação em Letras – UFPB, João Pessoa, Vol 7., N. 2/1, 2005 – p. 147-154.

PLATÃO. Fedro. In: ___. **Diálogos.** Tradução de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro:Tecnoprint, 1966. v. 1.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Eduardo (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSCO: Buenos Aires, 2005, p. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

RIBEIRO, D. **Utopia Brasil.** São Paulo. HEDRA Ltda, 2008.

RIBEIRO JUNIOR, Ribamar. **Akrâtikatêjê:** dominação e resistência na luta por seu território. /Ribamar Ribeiro Junior. Dissertação de mestrado. 104 f. ; 23 cm – 2014.

SANTIAGO. Silviano. **O entre-lugar do discurso latino americano.** In: ___. *Uma literatura nos trópicos.* 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTOS**,** *Carolina do Socorro Antunes***. O espaço da literatura oral na historiografia literária brasileira.** *Boletim do CESP – Centro de Estudos Portugueses*. Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG, *v. 18, n. 22 – jan./jun. 1998.*

SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias**. São Paulo: EDUSP, 1997. p. 60.

SARLO, Beatriz. **Tempo Passado:** cultura da memória e guinada subjetiva. Companhia das Letras. São Paulo, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. *Mana*, 2(2):115-144. 1996.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz.** A "literatura" medieval. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

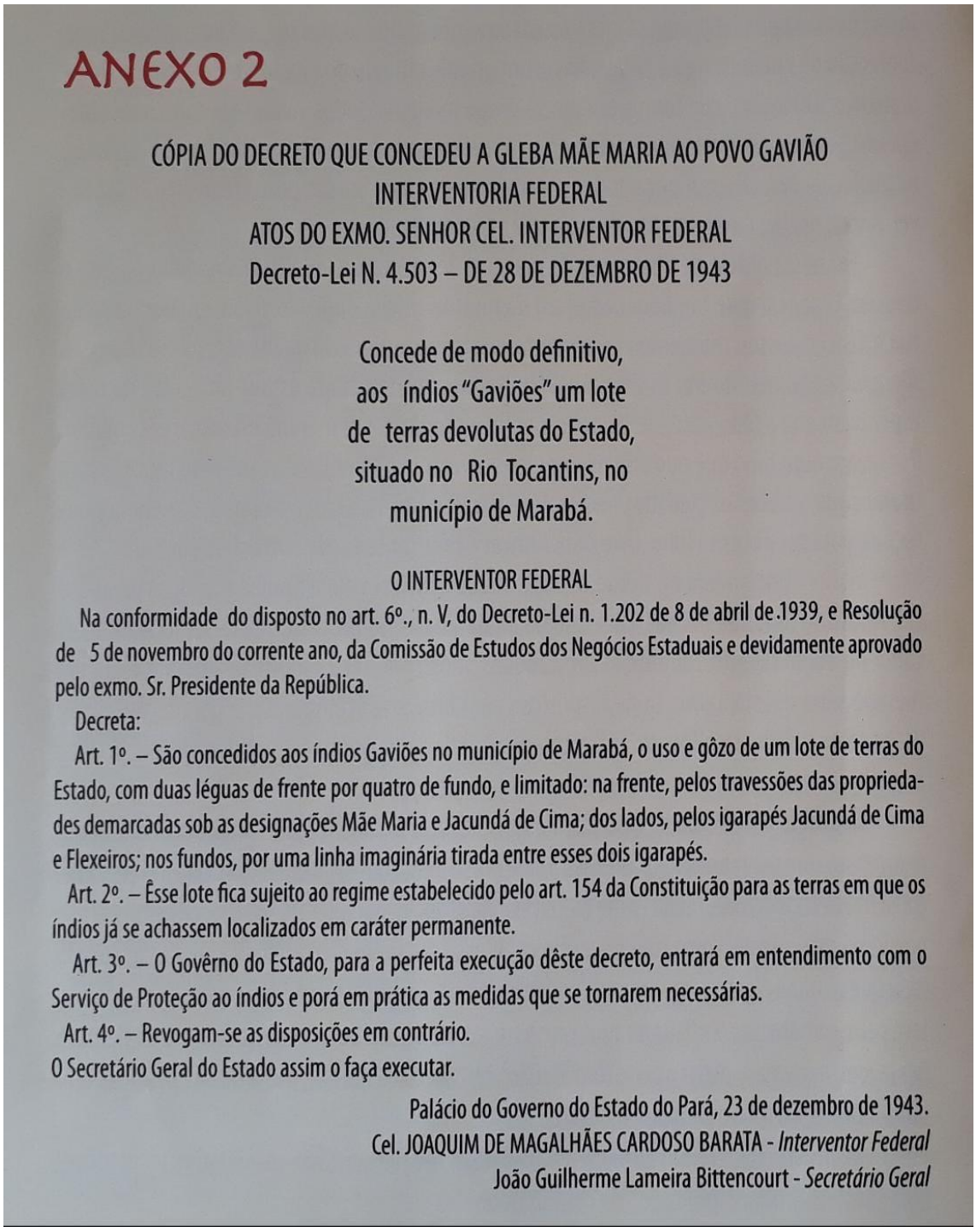
ZUMTHOR, Paul. **La letra y la voz**, Madrid: Cátedra, 1989.

ZUMTHOR, Paul. **Performance Recepção Leitura**, São Paulo: Educ, 2000.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ZUMTHOR, Paul. **Tradição e esquecimento**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Hucitec, 1997.

ANEXO 1 – DECRETO QUE AUTORIZA CONCEÇÃO DA TI MÃE MARIA AOS GAVIÃO



ANEXO 2

CÓPIA DO DECRETO QUE CONCEDEU A GLEBA MÃE MARIA AO POVO GAVIÃO
INTERVENTORIA FEDERAL
ATOS DO EXMO. SENHOR CEL. INTERVENTOR FEDERAL
Decreto-Lei N. 4.503 – DE 28 DE DEZEMBRO DE 1943

Concede de modo definitivo, aos índios "Gaviões" um lote de terras devolutas do Estado, situado no Rio Tocantins, no município de Marabá.

O INTERVENTOR FEDERAL

Na conformidade do disposto no art. 6º., n. V, do Decreto-Lei n. 1.202 de 8 de abril de.1939, e Resolução de 5 de novembro do corrente ano, da Comissão de Estudos dos Negócios Estaduais e devidamente aprovado pelo exmo. Sr. Presidente da República.

Decreta:

Art. 1º. – São concedidos aos índios Gaviões no município de Marabá, o uso e gôzo de um lote de terras do Estado, com duas léguas de frente por quatro de fundo, e limitado: na frente, pelos travessões das propriedades demarcadas sob as designações Mãe Maria e Jacundá de Cima; dos lados, pelos igarapés Jacundá de Cima e Flexeiros; nos fundos, por uma linha imaginária tirada entre esses dois igarapés.

Art. 2º. – Êsse lote fica sujeito ao regime estabelecido pelo art. 154 da Constituição para as terras em que os índios já se achassem localizados em caráter permanente.

Art. 3º. – O Govêrno do Estado, para a perfeita execução dêste decreto, entrará em entendimento com o Serviço de Proteção ao índios e porá em prática as medidas que se tornarem necessárias.

Art. 4º. – Revogam-se as disposições em contrário.

O Secretário Geral do Estado assim o faça executar.

Palácio do Governo do Estado do Pará, 23 de dezembro de 1943.
Cel. JOAQUIM DE MAGALHÃES CARDOSO BARATA - *Interventor Federal*
João Guilherme Lameira Bittencourt - *Secretário Geral*

Fonte: Livro "Isto Pertence ao meu Povo – *Mẽ Ikwỳ Tekjê Ri*", 2011, p.194.

ANEXO 2 – DOCUMENTO PARA DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS – 1988

Constituição da República Federativa do Brasil – 1988

Título VIII – Da Ordem Social

Capítulo VIII – Dos Índios

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada a participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescindíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, *ad referendum* do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

.....

Ato das disposições constitucionais transitórias

.....

Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

.....

Brasília, 05 de outubro de 1988.

Ulysses Guimarães

APÊNDICE 1 – NARRADORES DA PESQUISA

Seu Nãkôti, seu Pedro, dona Tutakinha, seu Baxim e seu Pekrôkti – encontros, ano 2019
Fonte: pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

APÊNDICE 2 – CACIQUE E LÍDER DA ALDEIA PARKATÊJÊ

Akroiarere Pojareteti Tomprãmre – Kuia
Fonte: pesquisadora Marlene Borges de Carvalho, janeiro de 2020.

Breno Ketêiokuare Kruati – Katê – Líder indígena da Parkatêjê
Fonte: pesquisadora Marlene Borges de Carvalho, dezembro de 2018.

APÊNDICE 3 – ALGUMAS FOTOS NA ALDEIA

De pé, líder Katê - Associação Parkatêjê - 20 de outubro de 2018
Flavia Taveira (estudante da UEPA), Marcos Paes Landim (pesquisador e estudante da UNIFESSPA) e eu.
Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA.

Treino de arco e flecha – Acampamento Parkatêjê, 20 de setembro de 2018
Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA.

Anjêrê K. Parkatêjê – apresentador oficial dos eventos – Povo Parkatêjê, dezembro de 2018
Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Aritã Parkatêjê, 7ª Meia Maratona, dezembro de 2018
Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Instituto Indígena Krohokrenhum –aldeia Parkatêjê, 2019
Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA

Escola Indígena –aldeia Parkatêjê, 2019
Fonte: arquivos da pesquisadora Marlene Borges de Carvalho – IFPA