

UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE LINGUÍSTICA, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: LINGUAGEM E SOCIEDADE
LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS COMPARADOS, CULTURAIS E
INTERDISCIPLINARES EM LITERATURA

ADRIANA DO SOCORRO SERRA PAIVA DE MOURA

**RESISTIR PARA EXISTIR: o tema da preservação cultural presente em
entrevistas concedidas por remanescentes dos asurinís do Tocantins**

ADRIANA DO SOCORRO SERRA PAIVA DE MOURA

RESISTIR PARA EXISTIR: o tema da preservação cultural presente em entrevistas concedidas por remanescentes dos asurinís do Tocantins

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – POSLET do Instituto de Linguística, Letras e Artes – ILLA da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Letras.

Orientador: Dr. DIRLENVALDER DO NASCIMENTO LOYOLLA.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Biblioteca Setorial II da UNIFESSPA

M929 Moura, Adriana do Socorro Serra Paiva de

Resistir para existir: o tema da preservação cultural presente em entrevistas concedidas por remanescentes dos asurinís do Tocantins/ Adriana do Socorro Serra Paiva de Moura. — 2021.
131 f. : il., algumas color.

Orientador (a): Dirlenvalder do Nascimento Loyolla

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Campus Universitário de Marabá, Instituto de Linguística, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Letras (POSLET), Marabá, 2021.

1. Patrimônio cultural – Proteção – Tocantins (PA). 2. Índios Asuriní. 3. Entrevistas. 4. Aculturação. I. Loyolla, Dirlenvalder do Nascimento, orient. II. Título.

ADRIANA DO SOCORRO SERRA PAIVA DE MOURA

RESISTIR PARA EXISTIR: o tema da preservação cultural presente em entrevistas concedidas por remanescentes dos asurinís do Tocantins

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – POSLET do Instituto de Linguística, Letras e Artes da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Letras.

Área de concentração: Linguagem e Sociedade.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Dirlenvalder do Nascimento Loyolla (Orientador)

Prof. Dr. Fernando Jorge dos Santos Farias – UFPA (Membro externo)

Prof^a. Dr^a. Simone Cristina Mendonça – UNIFESSPA (Membro interno)

Para José Meireles Paiva; saudades do meu santo homem.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa foi iniciada pelo misto de paixão e curiosidade quanto à cultura do Outro – notadamente, no meu caso, a cultura dos asurini do Tocantins. Com o advento da pandemia provocada pelo COVID-19, a mistura de paixão e curiosidade transformou-se também em grande preocupação, tendo em vista que alguns dos entrevistados e membros da comunidade vieram a falecer em decorrência do vírus. Minha preocupação também se transformou em esperança de dias melhores, de preservação cultural e de sobrevivência de povos em meio a incertezas, a políticas de caráter genocida, sobretudo a uma luta por um futuro em que caibam todos, incluindo as minorias.

Nesse processo por um ideal de esperança, dedico, inicialmente, este trabalho ao meu pai, *José Meireles Paiva (in memoriam)*, por estar em uma cama de hospital e pedir que eu me inscrevesse no processo do POSLET. “Papito”, sua esperança que, em meio à enfermidade, eu fosse aprovada, trouxe-me até aqui. Como lhe agradeço, mesmo você não estando, fisicamente, comigo, estamos ligados pelo amor.

Disciplinas remotas, pandemia, crianças em casa. Como suportar tudo? Somente com os sábios conselhos da minha “mamica”, *Jurema*, que me deu a esperança de que tudo era passageiro e que, no final, tudo iria dar certo. Além do mais, foi quem resolveu abandonar sua casa e sua vida para que eu conseguisse escrever essa dissertação, pois se tornou mãe dos meus filhos para que eu me dedicasse, integralmente, à pesquisa. Meu Papi 2, “*Careca*”, deu-me a esperança de olhar as dificuldades com os olhos da fé.

Meu marido e companheiro de vida, *Moura*, foi o guerreiro que suportou os meus desesperos insanos quando me faltou a fé. Amor, você me aturou quando nem eu me aguentava, promovendo na nossa família a esperança da conclusão desse mestrado. Aos meus queridos filhos, *Neto* e *Raphinha*, que são a maior prova de que eu iria chegar até essa fase, foi para vocês e por vocês, pelo imenso amor que tenho quando fixo nos seus olhares e vejo a esperança na humanidade, então sei que todo o pesadelo que a humanidade está passando irá passar e tudo irá melhorar.

Aos meus queridos amigos que nunca deixaram de me incentivar acreditando em mim. Minha amada amiga, *Dri*, por confiar em mim quando nem eu acredito, além

de ser minha crítica profissional. *Jordane, Marlei, LÍlian*, queridas companheiras de jornada que concretizaram a esperança que sempre tiveram em mim.

Chegando ao POSLET, aos amados *Ricardo e Josi*. No momento que eu iria desistir da disciplina pelos problemas enfrentados, vocês não deixaram. *Josi* virou a madrugada para me socorrer. Quanta amizade que vai além do encontro físico que essa pandemia nos mostrou que existe! Encontramo-nos somente uma vez, mas o amor se estende para além do corpo. Eis o fundamento da esperança.

Ao meu orientador muitíssimo querido, *Dirlenvalder do Nascimento Loyolla*, o “Habib”. Bom, fui sua aluna especial, você acreditou no meu projeto, sobretudo, acreditou nas minhas “divagações” sobre o tema. Enfim, você me permitiu ter a esperança de concluir a pesquisa. Seu apoio foi fundamental, pois me iluminou quando eu estava toda perdida. Parecia tudo tão simples com sua “maciez” que eu acabei acreditando que daria certo. Obrigada pelas conversas e orientações ao longo desses anos.

Estendo meus agradecimentos aos membros da Banca Avaliadora, Prof^a. Dr^a. Simone Cristina Mendonça e Prof. Dr. Fernando Jorge dos Santos Farias, por terem aceitado o convite e se dispuseram a avaliar essa pesquisa, cedendo parte de seu tempo e conhecimento para esse fim.

Finalmente, e não por isso menos importante, agradeço ao povo asurini do Tocantins por me fazer entender o funcionamento da dinâmica da cultura de vocês. Obrigada por dividir comigo as histórias do seu povo, por seus velhos passarem tardes e tardes de sextas-feiras conversando comigo, por me fazerem rir e, até sentir medo do Wera. Agradeço por vocês me fazerem acreditar que a cultura nunca morre, pode adormecer, metamorfosear, mas morrer... Jamais.

Por todo o exposto, esta pesquisa é determinada pela ES-PE-RAN-ÇA!

“Ela [a *cultura*] não se perdeu, está faltando só um empurrãozinho na organização para ela... e, quando ela vem, vem bem bonita mesmo a festa”.

Pirá Asurini

RESUMO

Esta dissertação de mestrado gira em torno da temática da preservação cultural entre os asurinís do Tocantins. Para tanto, o objetivo desta pesquisa é avaliar tal questionamento a partir do discurso de remanescentes indígenas expresso em entrevistas. Dentre os objetivos específicos estão identificar os problemas que levaram a uma crise na cultura dos asurinís do Tocantins e também verificar como os entrevistados percebem o sincretismo cultural. A pesquisa apresenta entrevistas com oito integrantes da comunidade indígena asurini do Tocantins que irão refletir sobre alguns aspectos da sua cultura. A metodologia utilizada foi a coleta de entrevistas, com representantes dos sexos masculino e feminino e de diferentes idades, sendo que essa seleção foi feita para que a pesquisadora pudesse estender sua percepção entre essa amostra de entrevistados. Quanto ao local de entrevista, algumas foram feitas na Reserva Trocará, e outras via telefone celular, devido à ocorrência da pandemia provocada pela COVID-19. Após a coleta do material, as entrevistas foram analisadas com base em estudos que lidam com o gênero textual entrevista, com trabalhos ligados à natureza fenomenológica, priorizando o que diz o entrevistado sobre cultura e preservação cultural. Sendo assim, a pesquisa dialoga com os seguintes autores, dentre outros: Bakhtin (2009), Merleau-Ponty (1994), Halbwachs (1990), Candau (2016), Ricoeur (2014), Haesbaert (2021), Hall (2015) e Bhabha (1998). Após o trabalho de análise, considera-se que, de acordo com os entrevistados e a literatura consultada, a comunidade indígena asurini do Tocantins passa por diversas transformações em sua cultura, mas continua exercendo a máxima *Resistir para Existir*, sendo inadmissível e impossível a existência de um extermínio cultural, pois cada sujeito contribui para o fortalecimento da comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: Asurinís do Tocantins; Entrevista; Cultura; Preservação Cultural.

ABSTRACT

This dissertation is related to the theme of cultural preservation among the Asurinis from Tocantins [*asurinis do Tocantins*]. Therefore, the objective of this research is to evaluate this question from the discourse of indigenous remnants expressed in interviews. Among the specific objectives are to identify the problems that led to a crisis in the culture of the Asurinis and also to verify how the interviewees perceive cultural syncretism. The research features interviews with eight members of the Asurini indigenous community who will reflect on some aspects of their culture. The methodology used was the collection of interviews, with male and female representatives. These representatives were also of different ages. The selection was made so that the researcher could extend her perception among this sample of respondents. As for the location of the interview, some were made at Reserva Trocará, and others via cell phone, due to the occurrence of the pandemic caused by COVID-19. After collecting the material, the interviews were analyzed based on studies that deal with the textual genre interview, with works linked to the phenomenological nature, prioritizing what the interviewee says about culture and cultural preservation. Thus, the research dialogues with the following authors, among others: Bakhtin (2009), Merleau-Ponty (1994), Halbwachs (1990), Candau (2016), Ricoeur (2014), Haesbaert (2021), Hall (2015) and Bhabha (1998). After the analysis work, it is considered that, according to the interviewees and the consulted literature, the Asurini indigenous community in Tocantins is going through several transformations in its culture, but it continues exercising the maxim to *Resist to Exist*, being inadmissible and impossible the existence of a cultural extermination, as each subject contributes to the strengthening of the community.

KEYWORDS: Asurinis do Tocantins; Interview; Culture; Cultural Preservation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização dos grupos indígenas do interflúvio Xingu-Tocantins em meados do século XX.....	16
Figura 2 – Mapa da localização atual dos asurinis do Xingu	20
Figura 3 – <i>Tavyve</i> – vista de fora	21
Figura 4 – <i>Tavyve</i> – vista de dentro	21
Figura 5 – Mapa da atual localização dos asurinis do Tocantins	27
Figura 6 – Mapa demográfico dos asurinis do Tocantins	32
Figura 7 – Criança com o corpo pintado	33
Figura 8 – Casa construída pelos asurinis do Tocantins.....	34

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 OS ASURINIS	15
2.1 OS ASURINIS DO XINGU	17
2.1.1 Contato e “pacificação”	17
2.1.2 Algumas consequências do contato	19
2.2 OS ASURINIS DO TOCANTINS	25
3 O GÊNERO ENTREVISTA	36
3.1 O GÊNERO TEXTUAL ENTREVISTA	38
3.1.1 A Entrevista e a Pesquisa Qualitativa	41
3.1.2 A Entrevista e a Memória	45
4 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS	52
4.1 CARACTERÍSTICAS PESSOAIS DOS ENTREVISTADOS	52
4.1.1 Poraqué Asurini	52
4.1.2 Sanixá Asurini	53
4.1.3 Apina Asurini	53
4.1.4 Paraívia Asurini	54
4.1.5 Waramuí Asurini	54
4.1.6 Pirá Asurini	54
4.1.7 Imuinawa Asurini	55
4.1.8 Pepe Asurini	55
4.2 A ENCHENTE PROVOCADA PELA ENTRADA EM FUNCIONAMENTO DA USINA HIDRELÉTRICA DE TUCURUÍ	55
4.3 A PERCEPÇÃO DOS ENTREVISTADOS SOBRE O SINCRETISMO CULTURAL NA COMUNIDADE	62
4.4 MECANISMOS UTILIZADOS PARA MANUTENÇÃO DA CULTURA ASURINI	72
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS	86
APÊNDICES	90
APÊNDICE A - ENTREVISTA CONCEDIDA POR PORQUÉ ASURINI	91
APÊNDICE B - ENTREVISTA CONCEDIDA POR SANIXÁ ASURINI, APINA ASURINI E PARAÍVIA ASURINI	100

APÊNDICE C - ENTREVISTA CONCEDIDA POR WARAMUÍ ASURINI	109
APÊNDICE D - ENTREVISTA CONCEDIDA POR PIRÁ ASURINI	120
APÊNDICE E - ENTREVISTA CONCEDIDA POR IMUINAWA ASURINI	122
APÊNDICE F - ENTREVISTA CONCEDIDA POR PEPE ASURINI	126

1 INTRODUÇÃO

No ano de 2017 eu fui residir na cidade de Tucuruí, localizada no sudeste paraense, em virtude de aprovação no concurso público do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), no cargo de professora do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT). Logo na chegada, fiquei encantada com a beleza do local, sobretudo com a torrencial Usina Hidrelétrica de Tucuruí, que é um belo manancial de águas.

No mesmo ano, sentindo a dificuldade de meus alunos quanto ao desenvolvimento das técnicas da dissertação argumentativa, resolvi executar um projeto de ensino para sanar o problema. Inicialmente, selecionei, como público-alvo, os estudantes do PROEJA (Profissionalizante voltado para a Educação de Jovens e Adultos); como proposta de dissertação, procurei um tema que fosse de conhecimento de todos para facilitar o debate e criação de argumentos. Assim, identifiquei que todos haviam trabalhado na última fase da construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí e, alguns, inclusive, faziam parte do Movimento dos Atingidos pela Barragem.

A partir de então, na sequência do projeto de ensino, comecei a me aprimorar acerca do assunto. Busquei mais informações através dos relatos dos alunos sobre a intervenção da hidrelétrica na vida da população de Tucuruí. Dentro dessa perspectiva, também passei a visitar algumas comunidades ribeirinhas e indígenas a fim de coletar histórias de vida das pessoas da região. Deu-se aí o contexto do meu primeiro contato com os asurinís do Tocantins. Em 2018, fui selecionada para cursar, na qualidade de aluna especial, a disciplina Literatura e Sociedade no POSLET/Unifesspa. No mesmo ano, mais uma vez pelo IFPA, visitei os asurinís do Tocantins. Naquele momento, eu estava com a incumbência de verificar os aspectos culturais da comunidade relacionados à enchente provocada pela entrada em funcionamento da Usina.

Comecei, então, a frequentar a Terra Trocará periodicamente e a conhecer, em especial, os idosos (já que seriam os atores que eu entrevistaria). Na ocasião, além da relação entrevistador/pesquisador e entrevistado/pesquisado, teci grande amizade com as pessoas com as quais convivi. No decorrer das visitas, conheci alguns jovens e crianças, além das mulheres. Então, percebi que, para a pesquisa, eu deveria envolver outros atores, não somente os idosos; portanto, fiz essa alteração nos

interlocutores. Contudo, por algumas questões pessoais, precisei suspender o projeto, que foi retomado com a minha entrada oficial no POSLET, quando voltei a frequentar a Reserva.

Para se preservar algo é necessário que se tenha algum tipo de perigo de extinção sobre alguma coisa; sendo assim, procurei identificar se, de fato, a cultura dos asurinís do Tocantins apresenta riscos de ser extinta ou se sofre transformações, tendo como meio para responder às perguntas, os próprios sujeitos. Portanto, a questão norteadora que escolhi discutir nesta pesquisa é: *de acordo com os entrevistados, como ocorre a preservação cultural entre os asurinís do Tocantins?*

Sendo assim, a pesquisa apresenta, como objetivo geral, identificar como os asurinís do Tocantins fazem a preservação da sua cultura. Em termos mais específicos, buscarei:

- ✓ Identificar, de acordo com os entrevistados, os problemas que levaram a uma crise na cultura asurini;
- ✓ Verificar como os entrevistados percebem o sincretismo na cultura asurini.

Sendo assim, foi feito um roteiro de perguntas – não rígido – que nortearam os principais pontos que seriam abordados nas entrevistas. A flexibilidade deveu-se ao dinamismo dos diálogos, pois foram necessárias adequações para cada interlocutor. Passei a ir à Trocará nas tardes de sextas-feiras no período antes da pandemia do COVID-19, após, precisei estabelecer somente contato via celular e as entrevistas foram consumadas pelo *WhatsApp*, sendo que o material gravado se encontra armazenado em um arquivo no *Google Drive*.

Portanto, para esta pesquisa, é fundamental a participação da comunidade e o envolvimento dos entrevistados, sendo que a metodologia utilizada é de abordagem qualitativa, na qual é priorizado o que o entrevistado narra sobre o fator cultural. Considero que o indivíduo asurini possui um olhar singular sobre o assunto e é esta visão que desejo analisar. Dessa forma, é de total relevância o ponto de vista do entrevistado, sem atentar para a visão do todo, apartando-me do aspecto quantitativo. Dessa feita, analisarei os fenômenos relacionados ao aspecto cultural observados na fala dos entrevistados juntamente com as observações constantes no caderno de campo.

Como suporte teórico serão utilizados os estudos sobre gêneros textuais em Bakhtin (2009), a fenomenologia em Merleau-Ponty (1994), a memória em Halbwachs (1990) e Candau (2016), a seleção do narrador em Ricoeur (2014), a influência do território na cultura por Haesbaert (2021), as pesquisas sobre cultura na perspectiva de Hall (2015) e Bhabha (1998), além de outros estudiosos que contribuíram para a formação desta pesquisa.

A organização desta dissertação parte da Introdução, na qual constam a questão norteadora, os objetivos (divididos em geral e específicos), a metodologia aplicada e o suporte teórico. No capítulo 2, serão apresentados os sujeitos da pesquisa. Nesta parte, conforme verifiquei na pesquisa de natureza bibliográfica, há dois povos que se intitulam asurinís (do Xingu e do Tocantins), portanto me ocupei, nesta parte, em fazer a diferenciação dos mesmos.

No capítulo 3, procurarei estudar, mais detalhadamente, o gênero textual entrevista. Dessa forma, em 3.1 farei uma abordagem sobre os gêneros textuais; na sequência, em 3.2, haverá um destaque ao gênero textual entrevista, posto que, metodologicamente, foi o meio utilizado para a coleta das informações analisadas nesta pesquisa. Na sequência, no item 3.2.1, elucidarei como as entrevistas serão analisadas estabelecendo uma relação da entrevista com o método qualitativo e os aspectos fenomenológicos. Em 3.2.2 farei uma relação entre a entrevista e a memória, já que, em vários momentos, os entrevistados precisaram recorrer a este expediente para verificar as transformações pelas quais a comunidade vem passando ao longo dos anos.

No capítulo 4, passarei à análise da cultura de acordo com os sujeitos asurinís entrevistados. Em 4.1 será feito um apanhado sobre as características pessoais dos entrevistados; em 4.2 discutirei se, de fato, existe crise cultural nos asurinís do Tocantins. Entendo que esse questionamento é importante porque, para se identificar a preservação cultural, é necessário admitir um fato perigoso, ou uma crise. Sendo assim, refletirei sobre esse item ao lado de outros fenômenos em comum observados durante as entrevistas: em 4.2.1 discutirei o efeito da enchente provocada pela entrada em funcionamento da Usina Hidrelétrica de Tucuruí; em 4.2.2 refletirei sobre a percepção dos entrevistados acerca do sincretismo cultural na comunidade; em 4.2.3, dentro dessa perspectiva, analisarei os mecanismos utilizados para manutenção da cultura asuriní.

Finalmente, na última seção, destinada às Considerações Finais, procurarei responder ao questionamento anterior para favorecer o debate sobre o tema da preservação cultural entre os asurinis do Tocantins.

2 OS ASURINIS¹

De acordo com o etnógrafo Nimuendajú (1981), o nome *asurini* vem da língua juruna e significa “vermelho”. Atualmente, são conhecidos dois grupos de asurinis, a saber, os asurinis do Xingu e os asurinis do Tocantins, os quais são caracterizados pela localidade de moradia. Os primeiros são assim denominados por residirem na margem direita do rio Xingu, estado do Pará, na Terra Indígena Koatinemo; os asurinis do Tocantins, por sua vez, estão localizados a dois quilômetros do rio Trocará, afluente do rio Tocantins, também estado do Pará, na Terra Indígena Trocará.

Acredita-se que os asurinis do Xingu e do Tocantins provêm de um mesmo grupo, o qual teria se dividido, segundo relato colhido por Pereira (2009, p. 44)², “durante um confronto com um grupo inimigo”. Ao citar a fala do entrevistado Apevu Asurini, o autor expõe que durante a fuga de tal grupo inimigo “o grupo teria se dispersado” (PEREIRA, 2009, p. 44). As brigas sempre foram constantes entre os indígenas da região amazônica e se davam por disputas territoriais ou por mulheres. De forma geral, os asurinis (Xingu e Tocantins) eram conhecidos pela bravura e por vários ataques aos não-índios.

Por volta de 1950, os funcionários do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) colocaram a denominação *asurini* com o propósito de estabelecerem o início do processo de pacificação, que consistia em atrair os indígenas por meio de presentes e alimentação para que houvesse a solução de conflitos pré-existentes entre os originários e os não-índios. Posteriormente, os nativos atuavam na “pacificação” de outras tribos, como intérpretes. Com a consolidação do processo, os já “pacificados” passavam a contar com a proteção do SPI, principalmente quanto aos ataques de outras tribos; contudo, para contar com o benefício, os nativos precisavam habitar junto com os funcionários do órgão (PEREIRA, 2009).

Sendo assim, eram constantes as alterações espaciais (algumas vezes pelas brigas interétnicas, outras por escassez de alimento). A figura 1 mostra a disposição

¹ Foram encontrados registros do nome ASURINI grafados como *Asurini* e *Assurini*, assim como nas formas de plural *Asurinis* e *Assurinis*, ou, somente, *Asurini* (indicando plural). Para fins desta pesquisa, optou-se pela grafia *asurini* (com inicial minúscula, por ser um mero gentílico) e sua variante no plural com o acréscimo do “s”.

² Pereira (2009) realizou entrevistas apenas com os asurinis do Xingu.

dos asurinis foi bastante alterada para além da conformação inicialmente exibida na figura 1, a qual corresponde a meados do século XX. Muito provavelmente, foram tais deslocamentos os principais fatores que contribuíram para o distanciamento cada vez maior entre os referidos grupos que carregam a mesma denominação *asurini*.

2.1 OS ASURINIS DO XINGU

2.1.1 Contato e “pacificação”

Os primeiros contatos dos asurinis do Xingu se deram com bastante hostilidade. Os ataques aos regionais eram constantes e repetidos sempre que alguém invadia suas terras. Além da animosidade com os não-índios, havia as guerras entre tribos, guerras estas nas quais seus integrantes pelejavam até à morte de todos os seus membros ou até à rendição do grupo inimigo. Ao derrotado cabia a saída de sua terra, forçando-o a integrar outro território. No fim do século XIX, o viajante Coudreau (1977) relatou suas impressões sobre a comunidade, assim como sua localização à época e o contato com os não-índios:

Quem viaja ao Xingu paraense quase só escuta falar de tribos indígenas, dos *açurinis*, dos *penas*, dos *jurunas*, dos *axipaias*, dos *araras*, dos *curinaias*, dos *araras bravos*, dos *carajás*, dos *caruriás* ou *mundurucus*.

Dizem dos *açurinis* que habitavam exclusivamente a margem direita, das proximidades do Piranhaquara à Praia Grande. Seriam os mesmos índios que se conhecem no rio Tocantins pelo nome de “Veados”. O grosso desta tribo estaria, ao que parece, no rio Bacajá Grande, a partir de um dia ou dois da “Volta” do baixo Xingu, mas sempre nas florestas centrais e nunca nas margens. Os *açurinis*, mansos e civilizados no Tocantins onde são conhecidos pelo nome de *veados*, não são ferozes senão no Xingu, onde fazem anualmente diversos ataques e, coisa curiosa, com um sucesso constante e até mesmo crescente. Este ano [1896] eles atacaram em dois pontos: em janeiro passado foi na Serra do Paçaí de Cima, onde crivaram com onze flechas um seringueiro que todavia não morreu; e em junho, foi na Praia Grande. Ali foram atacados dois seringueiros. Um escapou; o outro, ferido, morreu tentando salvar-se a nado. – E é em razão de todas essas histórias tranquilizadoras que vim para esta viagem no Xingu munido de uma formidável “artilharia”: nove rifles e dois fuzis de caça (COUDREAU, 1977 [1896], p. 37).

O relato descreve a forma como os nativos eram tratados pelos regionais, assim como a relação com os seringalistas³. Müller (1993) traça o deslocamento dos asurinís do Xingu na época, saindo da margem do rio Bacajá, indo às cabeceiras dos igarapés Ipiaçava, Piranhaquara e Ipixuna. Devido aos conflitos constantes e às saídas de terras, os asurinís do Xingu aceitaram o contato com os não-índios, de forma pacífica, em 1971.

Ao longo do século XX, o contato com os povos indígenas e a chamada “pacificação” tornaram-se procedimentos necessários devido ao intuito do estado de tornar a região amazônica palco de vários projetos governamentais. No caso dos asurinís do Xingu, eles não poderiam “atrapalhar” as frentes de trabalhadores que estavam abrindo o caminho na construção da rodovia Transamazônica. Portanto, inicialmente, o Governo e as empresas que patrocinavam as grandes construções aceitaram oferecer verbas para manter os indígenas afastados; contudo, depois de acostumados com os utensílios e facilidades dos “brancos”, não era de interesse continuar mantendo os já pacificados.

Sendo assim, os asurinís passaram a ser mais dependentes das doações do Posto⁴, transformando sua cultura gradativamente. Silva (2009), ao analisar relatório da FUNAI de 1975, constatou que os funcionários do SPI impediam que os indígenas fizessem uso de urucum, mas davam batons e esmaltes para as mulheres se enfeitarem. Além dos ornamentos, atraíam os nativos com sal, açúcar, armas e anzóis. Todavia, após a “pacificação”, a FUNAI (com poucos recursos) não tinha condições de manter as benesses, gerando reclamações dos funcionários que achavam que os asurinís estavam “mal-acostumados”. Dessa forma, os não-índios modificaram os hábitos tradicionais dos indígenas, mantendo-os sob dominação pelas trocas de produtos para, posteriormente, negar seu uso e, invertendo a posição do discurso, afirmar que o índio era quem queria tudo do modo mais fácil.

Posto que entre os indígenas os idosos sejam os portadores da sabedoria dos antepassados, sua morte representa perdas irreparáveis na cultura de tais comunidades. Dessa forma, convém notar que, infelizmente, os órgãos governamentais brasileiros (que deveriam proporcionar a proteção dos nativos)

³ O contexto histórico da viagem de Coudreau era a exploração do ciclo da borracha, por isso a presença de seringueiros na região amazônica.

⁴ Posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

sempre foram instâncias que mais contribuíam para a sua dizimação. Isso pode ser observado na própria história dos asurinís, posto que, como consequência do contato com os “brancos”, muitos deles acabaram adoecendo e morrendo de gripe, pneumonia, e outras doenças advindas da intensificação do contato. Dentro dessa perspectiva, cumpre observar que os mais velhos, por questões ligadas principalmente à resistência própria da idade, sempre foram os mais susceptíveis a letalidade das doenças em geral.

Segundo Müller (1993), como tentativa de diminuir o número crescente de mortos, os asurinís do Xingu intensificaram o xamanismo⁵; porém, na prática, houve uma necessidade de que mulheres participassem como assistentes nos rituais. Assim, para se dedicarem a tal exercício, elas não poderiam ter filhos (posto que a maternidade lhes tomaria muito tempo); surgiu daí um novo tipo de controle de natalidade na comunidade, sendo constante a prática de aborto. Dessa forma, a comunidade passou, inicialmente, por um decréscimo populacional muito grande. Esses e outros casos contribuíram para uma quase extinção dos asurinís do Xingu ao longo do século passado.

2.1.2 Algumas consequências do contato

A Terra Indígena Koatinemo (Figura 2) está localizada na margem direita do médio Rio Xingu, no município de Altamira, estado do Pará. Ela possui 388.000 hectares e foi homologada em 1996⁶. O acesso à Reserva se dá pelo rio Xingu, que é de difícil navegabilidade por conta das pedras e corredeiras, sendo necessário um piloto experiente para comandar a embarcação. No verão, devido à baixa de água no Xingu, a viagem só é possível com transporte de pequeno porte; no inverno, pode ser com os maiores. Dessa forma, a depender do volume de água do rio, a viagem de Altamira à Koatinemo pode durar de 8 a 12 horas (AMPUERO, 2007). Contudo, o Xingu não constitui um desafio intransponível ao contato com os não-índios, já que

⁵ Práticas ritualísticas para promover a cura de doenças.

⁶ Fonte: KOATINEMO. Terra indígena Koatinemo. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3733>. Acesso em: 27 de agosto de 2021.

cemitério, a *tavyve* “significa o nascimento de novos membros do grupo e tem uma conotação mágica relacionada ao seu simbolismo” (AMPUERO, 2007, p. 48). Essa união em torno do local mostra sua importância para a cultura asurini, pois, segundo Ampurero (2007, p. 49), o término da construção da *tavyve* “culmina com um grande ritual em que se busca também a cura e a saúde das crianças”.

Figura 3 – *Tavyve* – vista de fora.



Fonte: AMPUERO (2007, p. 48).

Figura 4 – *tavyve* – vista de dentro



Fonte: AMPUERO (2007, p. 49)

Ampuero (2007) pesquisou sobre a importância do grafismo corporal para a manutenção da cultura na comunidade. O grafismo asurini diz respeito a uma arte feita, exclusivamente, pelas mulheres. Para isso, lança-se mão de tinta retirada do jenipapo e do urucum e aplicam na pele por desenhos geométricos com a ajuda de um pequeno pedaço de pau ou somente com as mãos. Representam, graficamente, elementos da natureza. A etnia faz diferenciações nas aplicações, havendo as masculinas, femininas, infantis e em idades puérperas, cada uma com suas formas particulares e local de aplicação no corpo. Pela pintura também é possível identificar vários aspectos, sobretudo, quando se trata de alguém casado ou solteiro, ou, quando homem, seu significado social como guerreiro (MÜLLER, 1993):

De tudo que é repassado como conteúdo cultural de geração a geração desse povo, o grafismo é o elemento de maior importância e significação para o grupo. Deve ser priorizado como elemento fundamental para a manutenção do repertório cultural da etnia e ainda deve ser reconhecido enquanto saber cultural praticado pelos mais velhos, atores principais, quando se fala em manutenção e preservação da identidade cultural do povo Asurini (AMPUERO, 2007, p. 88).

O pesquisador relata que, dentre as mulheres, a pintura corporal já foi mais praticada e que, por algum tempo, chegou a ser esquecida. Deu-se que as mais jovens já não demonstravam interesse em tal arte, e tal fato acarretou uma preocupação quanto à manutenção da prática cultural. Contudo, em um dado momento, os asurinis do Koatinemo voltaram ao grafismo, que atualmente está muito mais forte entre eles, sendo praticado pelas mulheres de todas as idades. Dessa forma, a comunidade, embora consciente de seus desafios e dificuldades, permanece praticando o grafismo como superação e valorização dos padrões étnicos-culturais asurini do Xingu.

Mas os obstáculos enfrentados pelos asurinis são acometidos, também, por alterações no espaço da Terra Indígena Koatinemo, sendo que as influências do modo de vida “branco” se fazem presentes em diversos pontos. Dentre as alterações está a construção de um Posto de Saúde e de casas de alvenaria⁷ no local, sendo que ambas

⁷ O Posto de Saúde, com o conhecimento da medicina, altera a forma como os indígenas cuidam das doenças. As casas de alvenaria substituem as tradicionais moradias feitas pelos asurinis, a partir de elementos extraídos da própria mata.

benfeitorias foram parte do acordo com a Norte Energia⁸. No tocante ao Posto de Saúde, a comunidade se preocupava com o descarte dos resíduos sólidos e o trânsito de outras etnias no local, tendo em vista que o Posto também serviria aos Parakanã e Araweté. Além disso, há de se considerar o impacto dos produtos farmacêuticos nos saberes da tradição indígena quanto ao tratamento das doenças; as novas casas de alvenaria também proporcionam mudanças, já que a comunidade passaria a habitá-las em oposição aos abrigos construídos pelos homens asurinís. À medida em que foram erguidas novas construções, houve abandono significativo da Associação Cultural Awaeté; houve também a construção de uma nova casa da farinha, carregada de artefatos que alteram o modo de fazer tradicional do alimento (VIDAL, 2017). Além disso, houve presença massiva de não-índios na TI (Terra Indígena), o que representou 10% da população local. Isso gerou alterações no modo de vida dos asurinís. Tantas modificações, seja na estrutura física da Koatinemo, seja nos padrões culturais da comunidade, provocaram vários desentendimentos e a saída de um grupo, que foi morar em outro local, mais próximo da cidade de Altamira:

“Essa aldeia está em crise”, afirmou um jovem Asurini da aldeia Ita’aka⁹. Eu diria que a crise está bem aparente em Kuatinemo, difícil mostrar-se indiferente a esta nova realidade. Uma verdadeira aldeia fantasma, onde as construções tradicionais se encontram abandonadas e cercadas por novas casas de alvenaria (VIDAL, 2017, p. 95).

A superposição de culturas é vista com desconfiança por alguns, sendo que até mesmo os jovens mostram o desconforto frente à presença cultural “branca”. De forma simbólica, é como se os habitantes da Koatinemo estivessem aderindo ao novo e abandonando as velhas tradições. O desconforto provocado por tal situação abalou a relação de pertencimento que os asurinís possuem com o território, posto que no local transformado alguns já não conseguissem o firmamento de suas raízes culturais, o que torna expressivo o fato do deslocamento de uma parte do grupo, que preferiu abandonar a TI e fundar um outro domínio espacial.

É no cuidado com a terra, no trato com o roçado, que se manifesta a relação de parentesco e o fazer cultural, posto que é nesse espaço que são cultivadas

⁸ Empresa responsável pela construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

⁹ Nome dado à aldeia originada da desavença entre os asurinís do Xingu.

diversas plantas e raízes essenciais para a comunidade. Contudo, fatores externos também ameaçam os asurinís; Cascon (2017), por exemplo, viu como fator mais perigoso a entrada em funcionamento da Usina de Belo Monte, que, segundo ele, ameaça o ecossistema do rio Xingu, alterando também as características do solo.

Como uma ameaça interna à preservação cultural dos asurinís tem-se o *conflito de gerações*. Villela (2009) observou que, antigamente, os xamãs¹⁰ eram somente os homens mais velhos e, agora, têm surgido xamãs jovens. A pesquisadora registrou 4 xamãs, sendo 3 com idade acima de 60 anos e 1 com pouco mais de 20 anos que, segundo ela, “é um dos poucos jovens interessado nas atividades rituais” (VILLELA, 2009, p. 74). Sabendo que os mais velhos ainda se expressam somente pela língua asurini, os jovens passam a atuar como tradutores e intérpretes nas reuniões locais, sendo que são os que repassam as decisões do grupo para a FUNAI. Advindo que, mesmo dentre os asurinís do Xingu, o domínio da língua portuguesa se torna um fator de destaque e prestígio, tanto internamente, quanto externamente, perante os setores de defesa ao índio.

Na TI, há a Escola Indígena Kwatinemu¹¹ cujo ensino se deu, inicialmente, por missionárias do grupo Irmãs de Jesus (1982). Em 2001, após desavenças com a FUNAI, saíram da Reserva, ficando a escola por conta de professores contratados pela Secretaria de Educação de Altamira sendo, em sua maioria, não bilíngues (sendo o idioma ensinado apenas o português). A importância do ensino em língua portuguesa é reconhecida pelos mais velhos e mais jovens. Os velhos consideram que a escola deve ensinar o povo a lidar com o mundo dos não-índios, além de promover meios de fortalecimento da cultura asurini; os jovens consideram que a escola irá abrir meios para que se adentrem no mundo dos brancos com a finalidade econômica (VILLELA, 2009).

Como parte do conflito geracional, há a preocupação dos velhos em manter a cultura (da forma como eles a consideram “pura”) e a natural curiosidade dos jovens em experimentar o que o branco lhes oferece. “A identificação com o “mundo dos brancos” vem junto com a negação da cultura Asuriní e a vergonha de ser índio, de acordo com a desvalorização da identidade étnica pela população regional” (VILLELA,

¹⁰ Liderança religiosa da comunidade, de fundamental importância para o povo. Atualmente, é considerado, também, um líder político (VILLELA, 2009, p. 73-74).

¹¹ Grafia feita por Villela (2009).

2009, p. 80). Para Villela, as diferentes gerações conseguem coexistir nesse espaço, e que “olhar apenas para eles [os conflitos] limitava os outros muito sentidos e significados relacionados à experiência social indígena num contexto de mudanças” (VILLELA, 2009, p. 160).

Após essa breve revisão de literatura acerca dos asurinís, observou-se que, ao menos do ponto de vista cultural, a comunidade está em face de transformação e assimilação do modo de viver levado pelos não-índios. Contudo, ficará a cargo do tempo identificar a forma como irá ser feita a resistência do povo. Notadamente, em nenhuma sociedade há um modo pacificado de pensar. Portanto, é natural o conflito de reflexões, aqui manifesto pelas diferenças de gerações. Considera-se que a teia de relações entre jovens e velhos servirá para fortalecer a cultura local, descartando-se a noção de conflito como separação, mas aproveitando a situação apresentada para fortalecer os padrões culturais asurinís do Xingu.

2.2 OS ASURINIS DO TOCANTINS

O povoado de Alcobaça¹² foi, inicialmente, pensado para funcionar como um Forte para se fazer a ligação entre o norte e o sul do país. Entretanto, embora o Governo favorecesse o desenvolvimento e a exploração da região, até o início do século XX, tudo se tornou infrutífero. O fator que impulsionou o desenvolvimento local foi o comércio da castanha e o seu transporte, que proporcionou a criação da Estrada de Ferro Tocantins, para facilitar o escoamento da produção. O início da obra se deu em 1927 e completara-se somente no início da década de 1940. Foram 117 km de estrada e muitas mortes de caboclos e de outras pessoas que trabalharam na obra, provocadas pela malária e por outras doenças endêmicas comuns na região, mas fatais ao homem.

A construção da Ferrovia foi um marco importante no desenvolvimento local, que, antes, era de difícil habitação e permanência de pessoas. Em 1859, João Roberto Ayres Carneiro passou por Alcobaça e descreveu a região:

¹² Atual município de Tucuruí. Cidade de localização da Terra Indígena Trocará.

[...] à meia hora depois do meio dia passei o lugar que em outro tempo esteve colocada a povoação de Alcobaça na margem esquerda do rio [...] o Tocantins nesse lugar não é largo, e por isto parece-me próprio para um registro militar; foi esta povoação completamente destruída pelo gentio, e hoje é um deserto (ANNAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL, 1914, p. 43 *apud* LARAIA, 2015, p. 6).

As características geográficas, tais como as corredeiras do rio, e as constantes ameaças dos grupos indígenas afetavam o desenvolvimento local. A relação dos índios com a população era permeada de violência. Como exemplo, em 1928, os trabalhadores do engenheiro Amyntas Lemos (que fazia parte da equipe de construção da Estrada de Ferro) invadiram um acampamento de caça, matando oito adultos asurinins e aprisionando duas crianças. Os embates se sucederam em diversas outras ocasiões e períodos. Moradores do povoado de Alcobaça ficavam alarmados, tão receosos dos ataques que acabavam por criar algumas histórias envolvendo os indígenas.

Entretanto, em março de 1953, os asurinins procuraram o Posto de Atração Indígena Trocará porque estavam sendo perseguidos por outra tribo. “Antes do fim desse ano, 50 pessoas tinham perecido de gripe ou disenteria” (LARAIA; DA MATTA, 1967, p. 34), fazendo com que o restante, menos de 40 indivíduos, retornasse à mata. Dessa forma, o contato interétnico entre os asurinins e os brancos não foi, a princípio, satisfatório.

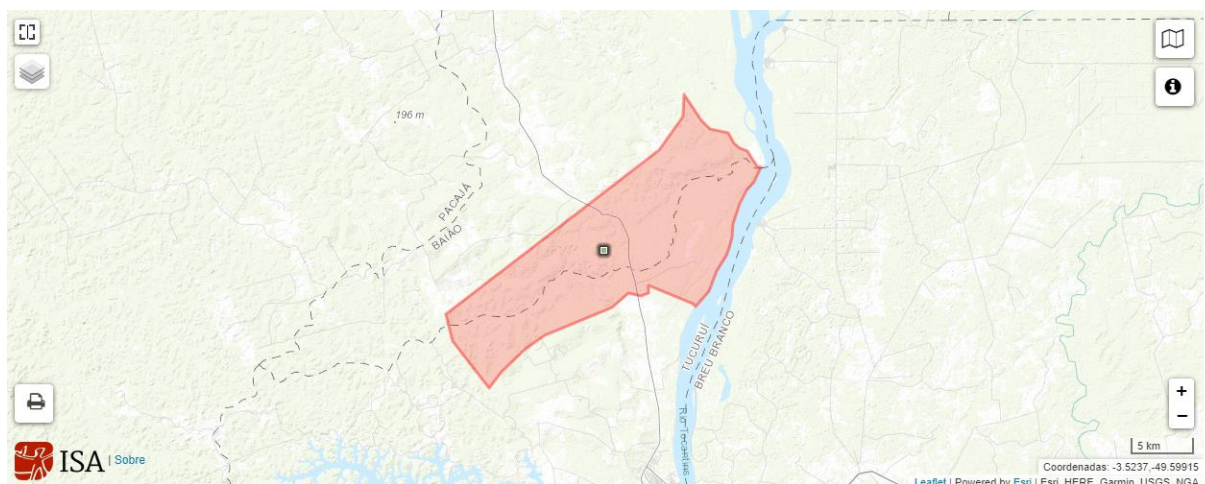
A denominação “asurini do Tocantins” foi dada pelo SPI durante o processo de “pacificação”. São também conhecidos por asurini do Trocará (nome da Terra Indígena) e Akuáwa- Assuriní. Após comparações etnográficas, Laraia (1972) concluiu que os asurinins do Tocantins e os Suruí Aikewára, no passado, pertenciam a um mesmo grupo, que se dispersou por disputas internas. Esses conflitos eram constantes e, costumeiramente, faziam com que se separassem, formando outros agrupamentos, que davam lugar a novas etnias.

Laraia (1967) observa que havia uma grande instabilidade política entre o grupo, causada por lutas e disputas entre as linhagens, que culminava com a diminuição da solidariedade na tribo. Essas rivalidades dentro do próprio meio aliada aos problemas com os indígenas de outras etnias e com os não-índios foram fatores que contribuíram para que o antropólogo previsse um triste fim dos asurinins do Tocantins. Dessa feita, muitos dos velhos e homens “maduros” da etnia morreram, por doenças ou em conflitos. Laraia (2015) afirma que, na época, era difícil coletar

relatos dos mitos, devido à dificuldade de comunicação oral e a média de idade dos asurinís ser muito baixa, sendo que os jovens se lembravam apenas de fragmentos de suas narrativas.

A Terra Indígena Trocará (figura 5) fica a uma distância de 30 Km da cidade de Tucuuruí, sendo que, até a década de 1980, a única forma de acesso era pelo rio, o que dificultava a chegada de “brancos” ao local. Contudo, os asurinís costumavam ir à cidade para comercializar frutos e farinha de mandioca com o auxílio de um barco a remo. Em 1962, Laraia e DaMatta observaram que muitos dos hábitos antigos dos asurinís foram substituídos pelos dos regionais, como a moradia com muitas famílias para a de um único núcleo familiar; utilização de armas dos brancos; os ritos de passagem passaram a não ser mais realizados, visto que, para isso, precisariam furar os lábios e esse padrão estético já era pouco aceito entre os mais jovens, até mesmo para escaparem dos muitos preconceitos já, naquela época, evidentes.

Figura 5 – Mapa da atual localização dos asurinís do Tocantins.



Fonte: TROCARÁ. Terra indígena Trocará. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3882>. Acesso em 11 de setembro de 2021.

A Reserva, localizada no município de Tucuuruí, possui 22.000 ha e foi homologada em 1982¹³. É atravessada em sua totalidade pela BR – 422 (PA 156 ou Transcametá) que divide a Terra ao meio. Em seus arredores há a predominância de fazendas de gado, tornando a TI uma das últimas florestas virgens da localidade. Sua

¹³ Fonte: TROCARÁ. Terra Indígena Trocará. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3882>. Acesso em: 07 de setembro de 2021.

localização abrange a região do Projeto Grande Carajás que consiste em um programa de exploração minero-metalúrgica, vindo acompanhado de uma série de obras de infraestrutura, como a Usina Hidrelétrica de Tucuruí¹⁴, que é responsável por mudanças radicais na estrutura socioeconômica da região habitada pelos asurinís.

Em novembro de 1984, a UHE entrou em funcionamento, sendo que, em fevereiro de 1985, as águas do rio Tocantins, aliadas à grande chuva do inverno amazônico, subiram mais que o previsto pelos engenheiros da Eletronorte, provocando grandes enchentes no entorno da região do Lago¹⁵, fazendo com que as regiões que estavam fora da previsão também fossem alagadas. Um dos locais afetados foi a TI Trocará, e os asurinís que habitavam às margens do rio Tocantins, mudaram-se para a porção mais alta da Reserva, tal deslocamento forçado é o que se chama de “efeitos indiretos” da entrada em funcionamento da Usina:

A Cachoeira de Itaboca, na verdade uma grande corredeira que matou muitos navegantes, desapareceu e foi transformada em um grande lago com a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí. Com isto, grande parte das terras Parakanã ficou submersa. O mesmo aconteceu com os trilhos e as estações da Estrada de Ferro Tucuruí. As grandes obras realizadas durante a construção da Hidrelétrica atraíram milhares de pessoas para a região. Um ramal da estrada de rodagem Transamazônica foi construído entre Tucuruí e Cametá atravessando a área indígena Trocará. Os Asurini do Pacajá e da Itahoa viram as suas terras serem invadidas por uma legião de aventureiros. Em 1974, se transferiram para o Trocará aumentando consideravelmente a população (LARAIA, 2015, p. 13).

A abertura das eclusas da UHE proporcionou o alagamento de diversos municípios próximos de Tucuruí, fazendo com que a população destes locais fosse retirada, abruptamente, para outras regiões. Normalmente, essas saídas eram feitas de forma compulsória, transformando o modo de vida dessas pessoas que habitavam margens de rios, indo para beiras de estradas. Como parte dessas transformações, no tocante aos asurinís, houve a construção, na década de 1980, da BR – 422 atravessando a TI Trocará e integrando os municípios de Tucuruí a Cametá. De certa forma, a estrada “diminuiu” o tempo de deslocamento para a Terra Indígena, contando com a velocidade dos veículos terrestres. Sendo assim, a interseção da Transcametá

¹⁴ Na sequência, chamada, somente, de UHE.

¹⁵ Nome dado à região inundada pela entrada em funcionamento da UHE.

e a enchente ocorrida em 1985 proporcionou um novo e maior contato entre os indígenas e os “brancos”. Como decorrência, grupos de ribeirinhos e de indígenas, inclusive os asurinís do Tocantins, entraram com uma ação na Justiça Federal a fim de requerer indenização pelos prejuízos provocados pela transformação espaço-social, conforme visto nos registros da Comissão Mundial de Barragens – CMB (2000, p. 23):

A construção desse projeto, no período compreendido entre 1975 e 1984, provocou grandes transformações sociais e ecológicas nas “regiões” do sudeste paraense e baixo Tocantins – áreas a montante e a jusante, respectivamente da hidrelétrica. A formação do reservatório submergiu, em 1984-1985, uma área das margens do rio Tocantins de, aproximadamente, 2.830 km², das quais cerca de 90% eram ambientes de várzea alta e terra firme, tradicionalmente explorados por diferentes grupos sociais locais. Deslocou compulsoriamente milhares de famílias. Também algumas vilas ou povoados foram atingidos parcial, ou totalmente. A sede do município de Jacundá foi totalmente inundada; dos municípios de Tucuruí, Jacundá e Itupiranga parte de seus territórios; e Rondon do Pará uma pequena área. Parte de duas reservas indígenas (Parakanã e Pucuruí), e 170 de rodovia federal. O empreendimento ocupou ainda, com suas obras 60% a 70% do território indígena dos Gaviões da Montanha, que tiveram que abandonar sua reserva e se deslocar para a reserva Mãe Maria, que também foi rasgada por uma Linha de Transmissão de 19 km de extensão e 150 m de largura.

Alguns municípios, como Jacundá e Itupiranga, tiveram sua população deslocada de forma precária. Os Gaviões da Montanha, que perderam a totalidade das terras que viviam seus ancestrais, foram movidos para a TI Mãe Maria na cidade de Marabá. Esses deslocamentos provocaram mudanças nos modos de vida dessas comunidades, sobretudo devido a alteração no espaço territorial. Posto que, estando próximas aos rios, alimentavam-se dos alimentos extraídos do mesmo, que possuía uma ampla diversidade de peixes e a irrigação conferia uma maior qualidade nas terras que eram destinadas ao cultivo de hortaliças. Com tantas comunidades afetadas, o processo indenizatório deveria ser proporcional aos prejuízos. Entretanto, a mesma Comissão analisa:

O processo indenizatório foi bastante problemático à medida que a Eletronorte se pautou em critérios de eficiência administrativa e financeira, cuja base de sustentação foram os procedimentos jurídicos e a noção de tempo condicionada ao prazo de construção da Usina. Os critérios de avaliação dos bens, para efeitos de indenização, levaram em consideração unicamente os aspectos materiais,

abstraindo a valoração do trabalho investido no trato com a terra, os valores afetivos e simbólicos, ou seja, a lógica cultural, as condições sociais e históricas das populações locais (CMB, 2000, p. 24).

Dessa forma, todos os elementos não palpáveis pelo homem, como a cultura perdida e os elementos que o ligam à terra, não estão nas amarras indenizáveis pela Eletronorte. Como já houve problemas indenizatórios para com os que sofreram diretamente os efeitos destrutivos do empreendimento, as comunidades que foram indiretamente afetadas¹⁶, como os asurinís do Tocantins, passaram por um processo indenizatório e de reparação dos danos bem mais problemático. Deve-se, ainda, levar em consideração que, assim como os diretamente afetados, os asurinís também não tiveram, nos cálculos da indenização, incluídas as transformações culturais que advieram desse deslocamento territorial.

Com o processo de abertura da barragem, houve morte de diversas espécies de peixes. Isso provocou alteração nos hábitos alimentares dado o deslocamento provocado pela enchente (já que se tornou maior a distância entre o rio e a Reserva). Isso, como se pode depreender, foi determinante para que os asurinís passassem a consumir menos o pescado. A proximidade de grandes fazendas, por seu turno, também afastou a caça. Tais fatos fizeram com que muitos dos alimentos consumidos sejam atualmente provenientes da área comercial de Tucuruí. É o que informa Procópio:

Os Asurini são um dos grupos indígenas que vêm inserindo parte desses produtos nos seus hábitos alimentares, em razão de que as suas reservas já apresentam a escassez de várias espécies de caça e peixes, que estão em processo de extinção devido aos impactos sofridos pela construção da barragem de Tucuruí, que, conforme esses indígenas, acabou provocando uma enchente que inundou sua reserva, matando várias espécies de animais que eram consumidos como alimento. A partir daí, tiveram que adotar outras alternativas alimentares para sua sobrevivência (PROCÓPIO, 2015, p. 59).

A ligação da cultura asurini com o alimento é vista no momento das festividades, demonstrando a forte ligação que possuem com o meio ambiente que vivem, do qual extraem elementos essenciais para o fazer cultural. Como exemplo, a Festa do Milho, que é realizada para celebrar uma colheita farta; e a Festa do Jacaré,

¹⁶ Ressaltando que os impactos sofridos pelos asurinís do Tocantins são em decorrência da enchente ocorrida em 1985. Daí o efeito indireto da abertura da UHE de Tucuruí.

a qual apresenta, como personagem principal, o próprio jacaré. Este último é permeado de simbolismo cultural, já que são reproduzidos a partir da memória dos anciões que ressignificam as festividades a fim de fortalecerem seu pertencimento étnico e cultural (PROCÓPIO, 2015). Além da captura do animal, os participantes acreditam que, no ritual, existe a presença do sobrenatural, que entra em contato com os indígenas e mostra segredos que antes estavam ocultos.

Ao observar as formas de nascimento das crianças asurinís, Pinto, Nunes e Ribeiro (2016) relatam que, antigamente, as mulheres eram acompanhadas desde a gestação até o pós-parto por uma parteira e por um pajé. Atualmente, os partos são raros dentro da aldeia Trocará, uma vez que assim que as mulheres asurinís entram em trabalho de parto são imediatamente encaminhadas para o hospital da cidade de Tucuruí. Esse fenômeno, que se constitui em descaracterização da cultura indígena, é comentado por Pinto, Nunes e Ribeiro (2016, p. 515):

Isso ocorre sob a alegação de que todo o acompanhamento pré-natal da parturiente é realizado pelos profissionais de saúde que atuam na aldeia Assurini do Trocará, como as consultas e exames periódicos direcionados ao acompanhamento do pré-natal. Os procedimentos da medicina formal passam a exercer domínio nas manobras do parto e do nascer em detrimento as práticas, costumes e rituais tradicionais do nascimento, do parir, o que causa desagrado a muitos Assurini, principalmente aos mais idosos, que resistem, buscando assegurar e valorizar seus traços culturais e religiosos, reivindicando melhores condições de atendimento no posto da aldeia Trocará, para que os nascimentos das crianças Assurini ocorram dentro desta aldeia.

Tendo em vista as doenças provocadas pelo contato com os “brancos”, Laraia e Da Matta (1978) chegaram a prever a extinção da etnia. A fim de que não se confirmasse o previsto, a FUNAI passou a incentivar os casamentos e relações sexuais entre os asurinís sem o uso de nenhum medicamento contraceptivo. Tal medida gerou o crescimento populacional na Reserva e, por esse motivo, no local há famílias bastante numerosas. A figura 6 mostra o aumento dos asurinís entre os anos 1990 até 2014, sendo que, no período, a população quase triplicou.

Figura 6 – Mapa demográfico dos asurinís do Tocantins

Ano	População na Terra Indígena	Fonte
2014	565	Siasi/Sesai
2013	542	Siasi/Sesai
2010	480	Funasa
2008	434	Siasi/Funasa
2006	384	Funasa
2001	303	Funai/Marabá
1996	233	Funai/Marabá
1990	191	Funai

Fonte: TROCARÁ. Terra Indígena Trocará. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3882>. Acesso em: 14 de setembro de 2021.

Os mais velhos possuíam mais filhos; contudo, entre os mais jovens essa tendência tem caído – fato este que talvez se explique pelo uso de contraceptivo distribuído pelo Posto de Saúde. A principal preocupação está quanto às formas de sustento das crianças, tendo em vista que muitos asurinins não possuem emprego formal, sobrevivendo da caça, da pesca e da coleta de frutos. Dessa forma, cabe à mulher decidir quantos filhos terá. Mas, embora esses fatores elencados, as famílias continuam sendo bem numerosas, com a presença de muitas crianças, afirmando o crescimento populacional étnico.

Ainda no período gestacional, além das consultas de pré-natal, as mulheres costumam pedir às mais velhas para “puxar” a barriga, que consiste em aplicar massagens mensais no local com o objetivo de colocar a criança em posição de nascimento, facilitando o parto natural. Após o parto, as mulheres e os bebês têm o tratamento na própria aldeia, recebendo os medicamentos necessários para a recuperação, sendo estes não-indígena. Em paralelo, também são tratados de acordo com a conveniência da cultura asurini (PINTO; NUNES; RIBEIRO, 2016), com a ingestão de plantas e ervas que auxiliam na recuperação da família, assim como a aplicação de banhos e asseios com efeito de cura física e espiritual, sendo administrados pelas mulheres mais velhas. Nota-se que, embora esse conhecimento seja aplicado, sobretudo, pelas “velhas”, estas estão passando o conhecimento às mais jovens, sendo fácil encontra-las “receitando” medicamentos caseiros aos outros.

Pinto, Nunes e Ribeiro (2016, p. 525) demonstram, em sua pesquisa, que, sendo a criança muito nova, ainda não possui proteção suficiente contra os *karoaras* (“espíritos”) ruins e, por isso, precisa de amuletos como proteção contra quebrantos e

maus olhados, sendo que a cura é feita pela evocação aos *karoaras* bons. Além das orações, a família cuida da criança fazendo uso da pintura corporal:

Ao nascer, a criança tem o corpo todo pintado com tinta de jenipapo para se proteger contra os *karoaras*, pois ainda não tem autodefesa. Segundo Cohn, o espírito das crianças não está fixo por completo ao corpo, e somente com seu amadurecimento é que ambos irão se completar. Entre os Assurini é passado no corpo das crianças recém-nascidas a goma ou resina extraída do inajazeiro. Os Assurini acreditam que a pintura corporal, somada a resina dessa palmeira ajuda a segurar a alma da criança no seu corpo (PINTO; NUNES, RIBEIRO, 2016, p. 525-526).

A pintura corporal é significativa para os asurinis, sendo que existem os desenhos específicos para os homens e para as mulheres, além da compreensão das cores. No geral, é feita a partir do jenipapo para a coloração preta e do urucum para a cor vermelha. Nas crianças (Figura 7), não há uma determinação de traços, ficando à escolha dos familiares, sendo que a distinção será feita na fase adulta de acordo com a função que irá assumir na Aldeia. As imagens representam partes de animais, como peixe, tartaruga e aves (NUNES, 2017).

Figura 7 – Criança com o corpo pintado.



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

Embora a estrada não seja de boa qualidade, não chega a ser um grande impedimento para que os indígenas transitem em Tucuruí e que os “brancos” visitem a Reserva. No local há acesso à energia elétrica, assim como é fácil encontrar artefatos tecnológicos, como telefones celulares, televisão, aparelhos de som e computadores.

O sinal de TV é de boa qualidade, assim como o de internet. Boa parte das casas é de alvenaria – fato este decorrente da indenização recebida pela construção da BR-422. Entretanto, com o crescimento populacional e, conseqüentemente, dos clãs asurinís, foram feitas novas habitações, sendo desta vez, construídas à maneira indígena com a totalidade de material retirado da natureza, composta por madeira de paxiúba e cobertura de palha de ubim (Figura 8).

Figura 8 – Casa construída pelos asurinís do Tocantins.



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora.

Na Reserva, há uma escola municipal de ensino fundamental, Warara’awa Assurini, a qual, uma vez por semana, é ensinada a língua asurini por professores da própria comunidade que cursaram universidade para exercerem a profissão. As demais disciplinas do componente curricular são ministradas por professores brancos em língua portuguesa. Nas aulas de língua asurini, os professores ensinam as

crianças por palavras isoladas associadas a desenhos, por canções e pela contação de histórias e narrativas do povo, como os mitos de criação, dentre outros. Contudo, observou-se que, nos momentos festivos da escola, há somente a presença de músicas de brancos.

Embora seja bastante evidente a dificuldade de manter a cultura asurini devido os problemas pelo contato com os não-índios, no concernente à coleta de narrativas do povo, nota-se que a comunidade conseguiu manter vivas suas tradições e a contação de histórias continuou forte no povo. Algumas, descritas por Laraia (2015), também se encontram presentes atualmente, com definições próprias que diferem de contador para contador e com as marcas do tempo, mas mantendo as mesmas características que denominam o mito, como Mahíra e o Torô. “Toroa da areia faz farinha. Sai pequeno de casa e quando chega ao rio já está grande” (LARAIA, 2015, p. 12). À semelhança da história de Toroa transcrita por Laraia, também se achou, nas coletas para esta pesquisa, o personagem fantástico, que, em um momento é uma criança e, no instante seguinte, transforma-se em um homem grande e forte para ajudar os familiares.

Sendo assim, é certo afirmar que a cultura dos asurinis do Tocantins está bastante transformada, vindo desde o contato inicial com os agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e foi intensificada pela entrada em funcionamento da imponente Usina Hidrelétrica de Tucuruí que transformou, exponencialmente, o espaço socioambiental da comunidade. Contudo, é importante ressaltar que, naturalmente, toda cultura passa por diversos processos transformacionais e se modificam ao longo do tempo, portanto é natural o que está havendo nos asurinis do Tocantins.

3 O GÊNERO ENTREVISTA

O pensador Mikhail Bakhtin analisa o fenômeno dialógico da linguagem ao tratar sobre os gêneros do discurso. Para ele, o princípio de toda a linguagem é a relação com o outro em suas várias formas interacionais, sendo que o enunciado é o resultado da interação entre sujeitos sócio-históricos (ADELINO, 2016). Dessa forma, em cada enunciado há marcas de outros enunciados anteriores intercalados. “Um locutor não é o Adão bíblico, perante objetos virgens, ainda não designados, os quais ele é o primeiro a nomear (BAKHTIN, 2011, p. 319).

Para Bakhtin (2009), a língua não é de natureza abstrata, mas provém da realidade da comunicação, sendo de natureza dialógica, e o enunciado é sempre direcionado a um outro, a um interlocutor, o qual deve estar sempre presente na enunciação. Outro elemento fundamental na análise do estudioso é a noção de gêneros discursivos, já que são conceituados como tipos relativamente estáveis de enunciados. Sendo assim, cada gênero possui uma certa definição estrutural e temática previamente convencionalizada. Denota-se que não se pode utilizar, aleatoriamente, determinado gênero discursivo sem atentar para seus princípios constitutivos. Portanto, em uma situação de discurso, o falante procede à seleção adequada de gênero discursivo, adequando-o ao seu propósito enquanto discurso.

Contudo, deve-se considerar que essa estabilidade dos gêneros discursivos possui também uma margem de relatividade, posto que no momento real de uso o falante pode conferir uma determinada maleabilidade ao gênero que vem a ser modificada perante os sujeitos e a própria intenção comunicativa. Contudo, faz-se necessário evidenciar que essa “liberdade” do sujeito é limitada, já que não cabe a ele violar, totalmente, as regras previamente estabelecidas por cada gênero discursivo (ADELINO, 2016).

Bakhtin destacou que em todo enunciado o falante deixa explícita sua intenção discursiva, sendo que nenhum dizer é desprovido de intencionalidade. Dessa forma, é possível identificar em um discurso a ideologia e a subjetividade do sujeito, sendo que a escolha do gênero está condicionada à intenção do sujeito e da intenção sociocomunicativa na qual ele está inserido. Advém dessa ideia a infinitude presente entre os gêneros textuais, tanto que o pensador russo não se limitou a tipificá-los. Para ele, acaso não existissem os gêneros de discurso e, se não os fossem dominados, seria quase impossível a comunicação verbal (BAKHTIN, 1992).

Para Bronckart (2009), o interlocutor deve fazer várias escolhas quanto aos gêneros textuais. Inicialmente, ele deverá selecionar o gênero que lhe parecer mais adequado ao contexto e à intenção comunicativa, sabendo que essa escolha já vem a partir de gêneros existentes. A seguir, deverá aplicá-lo, fazendo adequações ao seu contexto real de uso, compondo a já citada relatividade presente no discurso. A partir desse processo, gêneros já existentes podem ser alterados, ocorrendo, também, a criação de novos gêneros.

Cada gênero textual abrange dois ou mais tipos textuais em sua composição. Os tipos são basicamente: narrativos, descritivos, argumentativos, expositivos ou injuntivos. Essa característica é o que se chama *heterogeneidade tipológica* (MARCUSHI, 2002). Por exemplo, no gênero entrevista podem surgir elementos narrativos e descritivos aliados a uma proposta dissertativa. Essa *heterogeneidade* presente no discurso é conferida pela intenção que o enunciador quer conferir ao discurso.

Essa análise reforça o pensamento bakhtiniano de que todas as atividades humanas estão relacionadas ao uso da língua. Portanto, “não se pode abordar o gênero de discurso independentemente de sua realidade social e de sua relação com as atividades humanas” (SOUZA, 2015, p. 21). Dessa feita, em uma situação real de uso da língua, seleciona-se o gênero discursivo e a este se integram variadas tipologias textuais, denotando que esses tipos são integrantes do gênero em tela, formando uma associação e não uma dicotomia. Mas, ressalta-se que essa constituição integra o modo selecionado para aquele propósito argumentativo, conferido pela intencionalidade remetida ao discurso.

A presença da intenção do sujeito é o que confere a ideologia discursiva. Contrariando os estudos estruturalistas de Saussure, que concebe a língua como um sistema, Bakhtin defende a natureza social e ideológica da linguagem. Essa noção é importante para uma análise mais profunda do texto, seja ele verbal ou escrito, buscando descobrir sua intencionalidade, sempre admitindo que toda intenção é impregnada pela ideologia do sujeito, conferindo a ele ações, o que reflete a realidade material. Ao se proceder a análise por este viés, poderá haver elementos que confirmem determinado pressuposto dito pelo indivíduo e outros que o neguem, revelando assim possíveis contradições no discurso.

3.1 O GÊNERO TEXTUAL ENTREVISTA

A entrevista é gênero textual que pode ser encontrado em diversos ambientes, estando presente na área jornalística, assim como pode funcionar como meio para argumentação de pesquisas científicas. Trata-se do relato de alguém que é orientado e ordenado pelo outro, por um entrevistador (LARA, 2007). No momento de uma entrevista, já há um “pacto” previamente estabelecido entre os participantes, no qual a um caberá a disposição de investigador de determinado assunto e, ao outro, a seleção quanto ao que será narrado. Respeita-se sempre, dentro desse processo, a intencionalidade do entrevistado que, nesse gênero textual, terá meios de responder significativamente ou de esquivar-se das perguntas.

Há diversos tipos de entrevistas, que são classificadas quanto aos seus objetivos e circunstâncias, situando-as de acordo com o que o entrevistador pretende conseguir com a entrevista e o meio utilizado para a consecução. Por exemplo, se a entrevista tem o objetivo de elucidar como ocorreu determinado fato, o ideal é que seja do tipo testemunhal, tendo como condição que o entrevistado tenha participado do evento investigado; o fator circunstancial é a entrevista dialogal e programada, podendo ser aprofundada em alguns tópicos (LARA, 2007), o que confere uma certa “liberdade” ao entrevistador que pode procurar meios não programados para conseguir o objetivo previamente definido.

Dado o caráter dialógico da enunciação da base filosófica de Bakhtin, cabe que o enunciador, ao compor seu discurso, deve sempre considerar o discurso do outro. Dessa forma, em uma entrevista, embora o entrevistador tenha o controle da situação de uso do discurso, podem vir a ocorrer situações que venham a desmontar o esquema proposto, como a inserção de um outro sujeito ou um fato considerado estranho ao entrevistador. Essas inserções não programadas vêm reestruturar a estrutura da entrevista, posto que o entrevistador deve fazer uma adequação da proposta ao dialogismo do discurso. Sendo o indivíduo imerso dialogicamente em outros discursos, cabe dizer que esses discursos provenientes de outros interlocutores estão presentes, em maior ou menor grau, no seu discurso. Dessa feita, nenhum discurso é novo, mas sim constituído de outros discursos. Todavia, ressalta-se que, mesmo em face dessa construção, a forma composicional obedece, necessariamente, o propósito final da entrevista. Mesmo sendo um gênero textual de natureza, inicialmente, oral (já que pode ser passado à escrita depois), tendo como

característica uma maior maleabilidade por parte dos participantes, o gênero possui uma forma bem peculiar que é a aplicação de perguntas com a expectativa de respostas, intermediadas pelo diálogo, afastando a entrevista do gênero *questionário* (caracterizado pela aplicação direta de perguntas previamente formuladas, não havendo “liberdade” para que o aplicador reformule as perguntas).

Contudo, não se trata de uma conversa pura e simples, cujo propósito final seria somente o diálogo. A entrevista difere da conversa aleatória pela finalidade de extrair alguma informação ou fato que o interlocutor tem conhecimento e é fator investigativo do entrevistador. Portanto, trata-se de uma aproximação entre os dois sujeitos, sendo que o entrevistador utiliza como instrumento perguntas dirigidas a um ou mais indivíduos. A partir de então, figura a liberdade da comunicação, já que nesse gênero prevalece o caráter sociointeracionista, tendo no outro a parte mais relevante que reproduz sua experiência sobre o assunto. A entrevista é a arte de “ouvir o outro e extrair da conversa, mesmo que dirigida, mais que informações sistemáticas, também o pensamento e as emoções do entrevistado” (GREGÓRIO, 2018, p. 45).

Embora possua uma certa liberdade por parte do entrevistador, Caputo (2006) elenca alguns pontos comuns que devem ser observados em uma entrevista. Entende-se que não é uma lista que deva ser seguida sem margem de discricionariedade, mas de princípios norteadores a um investigador, os quais podem ser adequados de acordo com a situação de uso. Após a delimitação do assunto, o pesquisador deve proceder à seleção dos possíveis informantes e buscar informações sobre esses atores, já que, ao saber um pouco mais sobre o entrevistado, será mais fácil elaborar as perguntas da entrevista. Portanto, deve-se saber, antecipadamente, se relevante à pesquisa, o sexo, idade, escolaridade, ou seja, fatores que concorrem para que as perguntas sejam mais acessíveis ao diálogo e que fluam no momento da entrevista.

O papel investigativo do pesquisador se faz presente desde a preparação da entrevista. Em alguns casos, previamente, é necessária uma investigação documental, além da pessoal. Por exemplo, quando o objetivo de uma entrevista é investigar o comportamento de determinado povo frente a um acontecimento, o entrevistador procede à investigação de documentos sobre a comunidade antes da entrevista. Isso colabora com que o entrevistador já possua conhecimento suficiente sobre o assunto, o que contribuirá para a funcionalidade dos questionamentos.

Ainda na fase preparatória, deve ser elaborado um roteiro de pesquisa, contendo perguntas fundamentais que nortearão a entrevista. Importante destacar que não pode ser rígido, mas deve conferir a liberdade necessária para que entrevistador possa fazer adequações posteriores à investigação. Outro passo importante nessa fase é a seleção do instrumento a ser utilizado para a gravação das entrevistas, que pode ser um celular ou um gravador. Considera-se pouco eficaz somente o registro escrito, já que a conversa pode se desenrolar de uma forma mais rápida do que o acompanhamento.

Após a preparação, chega o momento da entrevista propriamente dita, sendo necessário que o entrevistador atente para os seguintes pontos (CAPUTO, 2006):

- **Permissão/ elucidação dos objetivos da entrevista:** momento em que o entrevistador solicita a permissão do entrevistado para fazer a pesquisa e informa os objetivos previstos para a entrevista;
- **Perguntas e respostas:** fase em que entrevistador e entrevistado, conscientes de seu papel no processo discursivo, desempenham-no, cabendo ao primeiro executar a investigação e, ao segundo, fornecer o maior número de elementos possíveis para a elucidação do fato em questão. Deve-se ficar atento ao que o interlocutor tem a informar, pois é neste momento que se fazem as adaptações necessárias ao roteiro preparado na fase anterior;
- **Saber ouvir:** estando o entrevistado à vontade no discurso, acaba mostrando mais do seu universo para a pesquisa, evidenciando aspectos desconhecidos, mas que possam vir a ser importantes para a investigação. Portanto, o entrevistador deve deixar o informante falar, sem se ater, rigorosamente, ao roteiro, mas atentando aos detalhes emitidos. Acaso, em um dado momento, o entrevistador considere que precisa de mais informações, pode, brevemente, fazer interrupções, contudo, sem ser invasivo;
- **Respeito aos limites:** algumas vezes, o assunto em tela pode levar o indivíduo a fazer introspecções no discurso. Então, o pesquisador deve ser sensível e evitar invasões que podem comprometer o andamento da pesquisa. Ao mesmo tempo, precisa ponderar os riscos, pois pode ser que a informação omitida seja relevante e, sem ela, o discurso corre o risco de perder o sentido. Sendo assim, a sensibilidade do entrevistador é fundamental para o sucesso da entrevista.

A observação do comportamento do entrevistado é mais um ponto fundamental para o entrevistador, já que, muitas vezes, o interlocutor deixa evidente alguns aspectos não-verbais necessários à investigação. Portanto, essa análise comportamental pode ser indicativa de um fator novo que virá a ser objeto de reflexão e mais questionamentos para elucidar o fator pesquisado.

Após a execução, procede-se à categorização das perguntas em tópicos de acordo com o objetivo de cada uma. Esse procedimento deve ser feito com muito cuidado para que, ao final, o entrevistador possa ter uma visão mais clara da entrevista. Na finalização, cabe fazer a transcrição, procurando ser o mais fiel possível à fala do entrevistado.

3.1.1 A Entrevista e a Pesquisa Qualitativa

Na pesquisa qualitativa a realidade é construída a partir do relato dos próprios sujeitos do estudo, cabendo ao pesquisador usar os dados coletados e interpretá-los, não se limitando em apenas descrever comportamentos. Neste tipo de abordagem pesquisador e pesquisado atuam juntos na construção do conhecimento, sendo que o pesquisado é o portador da sabedoria, cabendo ao pesquisador interpretar todos os aspectos, evidentes e intrínsecos, do interlocutor, tomando o cuidado para não deixar que nada venha a escapar de sua análise, já que tudo pode vir a ser objeto interpretativo para a investigação, como a constância, a ocasionalidade, a fala e o silêncio (CHIZZOTTI, 1991), que pode conter mais significados que a palavra dita e somente com a interação e o aprofundamento do pesquisador é que esses fatores podem ser interpretados.

Uma técnica que possibilita a interação entre os sujeitos é a prática metodológica da entrevista. Conforme já analisado anteriormente, o pesquisador tem o contato com o entrevistado e, por meio de perguntas, busca explorar seu universo e seus sinais. É um procedimento diferenciado e importante tendo em vista que o sujeito social pode apresentar a visão de um fato de acordo com sua experiência particular. Dessa forma, encontram-se o sujeito individual e fator social, que remontam uma experiência única, adotada sob o ponto de vista daquela pessoa.

Do ponto de vista epistemológico, considera-se importante o conhecimento de determinado fator pelo método da entrevista qualitativa por considerar que as

condutas sociais só podem ser explicadas e compreendidas a partir da perspectiva dos atores sociais. Nada pode ser feito alheio a esse fator que é condição para a prática social. Similarmente à corrente do pós-modernismo, na entrevista qualitativa o sujeito reflete sobre sua situação e o pesquisador deve interpretar todas as entrevistas coletadas e proceder a “análises em que o ponto de vista dos diferentes atores que participam da pesquisa se encontre expresso” (POUPART *et al.*, 2008, p. 220). Dessa forma, na análise feita pelo pesquisador, ao invés de ser construída uma realidade única, adotada por um único ponto de vista, há de se considerar uma soma de olhares que são o resultado de uma construção mútua, decorrente do diálogo do pesquisador com as entrevistas e os entrevistados.

Portanto, deve ser estabelecida uma cumplicidade entre os envolvidos na pesquisa. Não basta que o entrevistado somente aceite participar, ele precisa estar à vontade na situação de entrevista, já que há o fator externo, gravador, que poderá inibir a espontaneidade da conversa, o que cabe ao entrevistador envolver o participante de modo que ocorra naturalidade no diálogo, mesmo com a gravação. O informante tem que estar envolvido na pesquisa, ele precisa aceitá-la e querer dizer algo ao entrevistador, portanto, este necessita ganhar a confiança dele. Em uma entrevista podem ser abordados temas sensíveis ao entrevistado, como as memórias de fatos marcantes em uma comunidade, algumas relacionadas à tragédia, que são constituídas por fatos que o entrevistado pode ter uma certa dificuldade em revelar, seja por ter sofrido traumas ou por qualquer outro motivo. Sendo assim, mais uma vez, cabe ao entrevistador ter a sabedoria para contornar esses obstáculos e obter a informação da melhor forma possível.

Considerando todos esses vieses expostos, acredita-se que as análises de entrevista são de caráter extremamente social, já que toma forma por meio das múltiplas interações sociais nas quais são produzidas. Sendo assim, os discursos são inseparáveis de seu contexto de produção e enunciação (POUPART *et al.*, 2008). Com a aprimoração dos estudos pós-modernos, procurou-se na entrevista de natureza qualitativa ouvir e interpretar os diversos atores sociais que eram considerados excluídos do processo discursivo.

Na corrente Positivista a pesquisa é concebida como um modo de geração de conhecimento objetivo, garantindo a neutralidade do pesquisador em relação ao tema pesquisado. Diferentemente, nas pesquisas de natureza qualitativa, a preocupação

não se volta a princípios ou generalizações, sendo o olhar do pesquisador voltado à qualidade do material, extraindo o que é significativo para a investigação.

Na pesquisa qualitativa o pesquisador não tem a preocupação de comprovar fatos, mas de verificar a realidade que o cerca. Portanto, os métodos qualitativos analisam fenômenos. Considera-se que esses fenômenos não são passíveis de serem medidos (culturas, comportamentos, crenças), ou seja, são características específicas dos fatos humanos. O estudo desses fatos humanos é feito pela presença humana e a empatia da parte do pesquisador/entrevistador e da inteligência informativa do outro pesquisado/entrevistado.

A investigação que toma por base os aspectos não mensuráveis do cotidiano humano possui sua origem nos princípios da Fenomenologia, na qual o pesquisador vai além dos aspectos metodológicos e busca apreender a experiência humana a partir da sua dimensão existencial. Graças (2000) informa que o pesquisador, na abordagem fenomenológica, busca caminhos que o conduzirão para mais próximo da realidade vivenciada pelo sujeito, evidenciando, assim, “a condição ontológica do ser humano que está existindo numa experiência mundana e atribuindo-lhe significados (GRAÇAS, 2000, p. 28).

Portanto, neste tipo de pesquisa como recurso metodológico, propõe-se investigar as vivências humanas e compreendê-las, deixando de lado explicações generalizantes e antecipadas. Sendo assim, o investigador abandona teorias explicativas e conceitos pré-estabelecidos para significar somente a vivência do indivíduo, que percebe e atribui sentidos a sua realidade. Dessa forma, é um movimento “em direção à compreensão e à interpretação do fenômeno descrito e não à sua explicação” (GRAÇAS, 2000, p. 29).

Para a Fenomenologia importa saber a forma como o indivíduo percebe o mundo para, assim, atribuir significado. Sabe-se que cada pessoa possui uma interpretação diferente de cada coisa, sendo que nessa subjetividade o indivíduo constrói sua consciência das coisas; e é na intersubjetividade que os sujeitos colocam em diálogo as suas percepções de mundo (MERLEAU-PONTY, 1994).

É no narrar sua experiência com o meio, que se situa a entrevista qualitativa, cabendo ao pesquisador extrair a percepção do fenômeno investigado. É por meio do relato que se pretende descobrir as percepções do entrevistado sobre determinado fato e o significado que ele atribui às situações vividas. Sendo assim, o pesquisador deve procurar a fala espontânea do pesquisado, entrando em seu mundo para

entendê-lo. Dessa forma, a construção do sentido passa a ser uma tarefa mútua, na qual o pesquisador tentará ser o mais fiel possível no desvendar o fenômeno pesquisado, respeitando seu entrevistado para que a experiência vivida por este não se encontre ameaçada.

Portanto, é na intersubjetividade da relação entrevistador e entrevistado que se situa essa construção. Ressalta-se que na pesquisa qualitativa com abordagem fenomenológica não há intenção de se descobrir uma conclusão fechada do fenômeno, mas de se reconhecer uma interpretação das muitas possíveis. Isso significa que na pesquisa dessa natureza, o material é composto por uma entrevista “X”, realizada com o entrevistado “A” e sucessivamente; sendo que as análises se referem a essa produção. Assim, as proposições serão entrecruzadas entre os entrevistados a fim de que se vislumbre uma determinada interpretação das análises na amostra pesquisada. Outro fator importante a ser destacado é que determinada conclusão para o fenômeno estudado se refere a um determinado momento e para aqueles interlocutores, considerando que em outro instante a análise pode ser alterada (GRAÇAS, 2000). Tal afirmação é óbvia, tendo em vista que é o homem quem atribui significado à compreensão do mundo, mudando o homem muda também a compreensão.

Um dos modelos de pesquisa qualitativa é a biografia ou o estudo biográfico, que consiste no estudo do indivíduo e de suas experiências, sendo captado por meio de entrevistas e/ou análise de documentos. Creswell (1998) divide a biografia em: Estudo biográfico, autobiografia, história de vida e história oral:

- a) *Estudo Biográfico*, propriamente dito, onde a história individual é escrita por algum pesquisador, a partir de documentos e registros;
- b) *Autobiografia*, onde a história é escrita pelas próprias pessoas;
- c) *História de Vida*, que consiste no relato de vida de um indivíduo, muito usado em ciências sociais e antropológicas, correlacionando-o com temas culturais, sociais e institucionais, que se dá através de uma coleta primária de entrevistas e conversas com o sujeito; e,
- d) *História Oral*, que é a reunião de lembranças de eventos, suas causas e efeitos, a partir de um ou de mais indivíduos (HOLANDA, 2006, p. 366).

Nota-se, portanto um estreito vínculo existente entre a entrevista, a pesquisa qualitativa e a memória, já que em todos os subtipos há a rememoração de fatos

pretéritos. Mesmo quando é o pesquisador quem faz a investigação (a) ele se valerá de documentos que comporão a memória biográfica. Dessa forma, deve-se atentar para um estudo mais detalhado sobre a **memória**, que é primordial para a constituição de um fato, que será objeto de pesquisa.

3.1.2 A Entrevista e a Memória

Nos roteiros das entrevistas que serão analisadas nesta pesquisa, recorreu-se inúmeras vezes à memória dos participantes, abordou-se temas como a *construção da Hidrelétrica de Tucuruí, mudança de casa*, entre outros. Portanto, a memória do entrevistado é fundamental para o desenvolvimento de pesquisa qualitativa com abordagem na Fenomenologia.

É comum que o pesquisador/entrevistador recorra ao recurso das entrevistas com o objetivo de promover uma memória coletiva sobre o aspecto abordado. Contudo, convém esclarecer, inicialmente, que antes de obter uma memória de um coletivo, deve-se ter a memória individual. Então, antes de iniciar a reflexão sobre memória coletiva, começa-se com o questionamento se existe uma memória individual, aquela relativa a um único sujeito ou, mais especificamente, se há uma lembrança que pertença a somente um indivíduo. Para Halbwachs (1990), mesmo que a pessoa esteja só em um momento de lembrança, ela carrega consigo todas as experiências anteriormente relacionadas ao instante passado, ou seja, ao recordar, lembra-se de todas as leituras, experiências vivenciadas e contatos com pessoas que acrescentaram algo àquele instante. Mesmo estando fisicamente sozinho, portanto, a memória não consegue ser individual, mas participante de um coletivo.

Benjamin (1987), ao investigar os contadores anônimos da história oral, assinala que o narrador deve ter uma junção de duas figuras importantes, a do narrador que vem de longe e a do homem que nunca viajou, mas que conhece suas histórias e tradições. Portanto, na análise das entrevistas, é comum encontrar em um único entrevistado, esses dois tipos narrativos, obtendo, como resposta a um questionamento do entrevistador, histórias do povo. É evidente que ao narrar um acontecimento irão aparecer diferentes visões do mesmo fato, sendo que essas versões se devem à subjetividade conferida ao narrador.

Um mesmo membro de uma comunidade pode ter uma visão desigual da apreendida por outro membro, uma vez que suas impressões pessoais presentes influenciam a forma de se ver o mesmo fato, o que faz com que, aparentemente, pessoas que tenham vivenciado a mesma situação, ao contar suas narrativas, expressem-na de forma diferente, mas tais visões atuam na composição de uma mesma dada realidade (HALBWACHS, 1990, p. 29). Sendo assim, cada memória individual é constituinte da memória coletiva e a combinação de influência entre elas é de natureza social.

Halbwachs inclui, em suas reflexões, as lembranças de natureza histórica, que são exteriores e não foram vividas pelo sujeito, mas, algumas podem ganhar sentido quando postas em contato com o indivíduo por meio das conversas com alguém que tenha participado do fato histórico. Dessa forma, a memória histórica atua no fazer da memória coletiva, já que a memória individual pode se pautar na memória histórica na medida em que determinado acontecimento histórico pode ser usado como princípio para determinar a consciência pessoal, que apresenta um quadro bem mais contínuo, sendo que um determinado fato histórico só é marcante para a memória se for vivido, o que trará significados para a memória individual e, conseqüentemente, para a memória coletiva.

Se o objetivo de uma entrevista for investigar como o entrevistado ou uma dada comunidade sentiu algum fato histórico, é importante que os entrevistados possam recordar do acontecimento, sendo necessário que descrevam o que sentiram em decorrência dele, sendo essa descrição o mais importante para a entrevista qualitativa. Para que o ato de recordar seja efetivado, serão necessários um tempo e um espaço coletivo, mas estes elementos funcionariam, tão somente, como princípios motivadores, ficando a condução geral às lembranças individuais. Por fim, Halbwachs complementa que:

[...] as lembranças coletivas viriam aplicar-se sobre as lembranças individuais, e nos dariam assim sobre elas uma tomada mais cômoda e mais segura; mas será preciso então que as lembranças individuais estejam lá primeiramente, senão nossa memória funcionaria sem causa (HALBWACHS, 1990, p. 42).

Deste modo, os princípios motivadores devem gerar com efeito uma lembrança na pessoa. Todavia, se esta não guardou nenhuma recordação de um fato, mesmo estando presentes o tempo e o espaço, a lembrança é nula e o *quadro vazio*. Assim

sendo, estando ausentes as memórias individuais, não haveria base para uma memória coletiva.

Destarte, a memória histórica de uma nação difere daquela que é contada pelas pessoas que viveram um acontecimento histórico. A atitude de alguém diante de um fato constitui um conhecimento que recebe uma significação particularizada daquela pertencente à memória nacional. Assim, uma comemoração de um evento nacional e a de uma festividade local adotam conotação diversa para os participantes, já que a experiência contida no fato histórico comemorado é diferente da experimentada pela memória de uma comunidade.

Tomando como exemplo uma comemoração nacional, o dia da Independência do Brasil, ocorrido em 07 de setembro de 1822, nenhum dos participantes estão vivos para narrar o que sentiram no momento, mas o fato é histórico e, ainda hoje, comemorado; em comunidades tradicionais, como os indígenas, há festividades decorrentes de elementos da natureza, como colheita farta ou a abundância de alguma caça. Para eles cada festividade possui uma conotação única, já que celebra um fato presente. Dessa forma, as narrativas decorrentes de um evento nacional diferem das locais, já que a experiência do grupo é colocada em evidência, dando destaque à interpretação e subjetividade atribuídas ao narrador.

Ao serem analisadas as entrevistas, pode acontecer de o pesquisador encontrar alguns pontos que, aparentemente, são diferentes de um para outro indivíduo; contudo, esses devem ser entendidos pela marca do narrador presente. Cada pessoa sente um fato de forma diferente da outra, essa diferenciação pode ser desencadeada por diversos fatores, como: o sexo, idade, escolaridade, ou um outro fator externo. Esses elementos devem ser considerados pelo pesquisador em suas análises, posto ser essa a influência do narrador na narrativa, “Assim, seus vestígios estão presentes de muitas maneiras nas coisas narradas, seja na qualidade de quem as viveu, seja na qualidade de quem as relata” (BENJAMIN, 1987, p. 205).

No momento da entrevista, cada entrevistado seleciona o que irá relatar, dada, mais uma vez, a subjetividade presente no discurso. Essa seleção é normal em toda narrativa, já que nenhuma memória é capaz de suportar armazenar fidedignamente todos os acontecimentos, além de que novos dados serão inseridos e outros serão esquecidos. Dessa forma, acontece a continuidade do grupo, sendo que a memória é continuamente transformada, mas não desaparece:

Em todo caso, uma vez que a memória de uma sociedade se esgota lentamente, sobre as bordas que assinalam seus limites, à medida em que seus membros individuais, sobretudo os mais velhos, desapareçam ou se isolem, ela não cessa de se transformar, e o grupo, ele próprio, muda sem cessar. E, aliás, difícil dizer em que momento uma lembrança coletiva desapareceu, e se decididamente deixou a consciência do grupo, precisamente porque, basta que se conserve uma parte limitada do corpo social, para que possamos encontrá-la sempre ali (HALBWACHS, 1990, p. 58).

A memória coletiva existe enquanto seus membros são capazes de contá-la, reproduzi-la. Não obstante, considerando que o entrevistado faz escolhas sobre o que narrar e o que deve ser legado ao esquecimento, a própria identidade cultural da comunidade tende a se transformar, na medida em que se diversificam os narradores. Dessa feita, memória e esquecimento constroem a memória coletiva do povo, sendo que, nas comunidades tradicionais, a transmissão se dá em decorrência do saber vivido e do contato entre as pessoas.

Mesmo o entrevistado procedendo à seleção dos acontecimentos que devem ser contados, não significa que aqueles que não os são tenham sido esquecidos, pode ser que eles só não apareçam de forma explícita naquela entrevista, ou o entrevistado não o quer dizer por algum motivo. Por um outro lado, pode ter, de fato, acontecido o esquecimento, o que, obviamente, faz com que o fato não seja relatado na entrevista.

Para Candau (2016), a escolha pelo esquecimento de um fato pode se dar porque as sociedades inclinam-se a desconsiderar (e apagar) da mente tudo aquilo que separa ou divide as pessoas de sua comunidade, “separar os grupos uns dos outros, e a cada época tende a remanejar suas lembranças de maneira a dispor-lhes de acordo com as condições variáveis de seu equilíbrio” (CANDAU, 2016, p. 129). Nesses casos, o esquecimento opera como mais um mecanismo de afirmação da identidade, reafirmando, novamente, o caráter mutante da memória coletiva:

A narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva. Alcançamos, aqui, a relação estreita entre memória declarativa, narratividade, testemunho, representação figurada do passado histórico. Como notamos, a ideologização da memória é possibilitada pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece. As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente nesse trabalho de configuração: pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diretamente os protagonistas da ação assim como os contornos dela (RICOEUR, 2014, p. 455).

Decorre-se do fato o que é próprio do narrador que, ao selecionar o que narrar, perpetua o que considera importante em detrimento do que não possui muita relevância. Vale ressaltar que na análise de entrevista com abordagem na Fenomenologia, o fenômeno analisado é válido para aqueles entrevistados e naquele dado momento, o que pode ser alterado futuramente, posto que, somente o tempo presente, ao atuar sobre o narrador, poderá evidenciar o que será narrado.

Ricoeur (2014, p. 437) tece uma reflexão sobre o “aparecer”, o “desaparecer” e o “reaparecer”: dentro dessa perspectiva, se alguma imagem aparece somente na lembrança e, em algum dado momento, desaparece, significa que foi perdida, mas se ela reaparece é porque sobreviveu, escapando do esquecimento. Ou seja, se determinada lembrança não mais retornar na fala de nenhum membro da comunidade, significa que houve esquecimento, e os narradores que surgirão posteriormente e que não viram o fato, não saberão da existência dele.

Essa dinâmica própria da memória e do fluxo da sociedade é importante, uma vez que leva a memória coletiva a acompanhar os movimentos naturais da sociedade e que faz com que o firmamento identitário seja vivo, tal qual são seus narradores. No tocante aos indígenas, muitos estudiosos acreditaram em sua morte cultural quando entrassem em contato com a cultura dos brancos, entretanto, esse fato não foi verdadeiro, já que tal fenômeno de intrusão fez com que os tradicionais incluíssem parte da cultura do outro na sua, mas que reconhecessem e valorizassem a sua própria cultura:

Há, juntamente com o impacto do “global”, um novo interesse pelo “local”. A globalização (na forma da especialização flexível e da estratégia de criação de “nichos” de mercado), na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como *substituindo* o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre “o global” e “o local” (HALL, 2015, p.45).

As etnias indígenas têm procurado fortalecer seus padrões culturais, utilizando, até mesmo, artifícios próprios da cultura do branco (como a escola, ou a concessão de entrevistas). Sendo assim, não estão “fechados” à cultura do outro, mas utilizam-na em favor do desenvolvimento da sua cultura. Não se trata, pois, de um enfraquecimento identitário, mas de um fortalecimento e empoderamento da cultura local.

No passado, os guardiões da memória coletiva eram, principalmente, os anciões. Com a pós modernidade, surgiram outros, como os jovens e até as crianças, sendo que todos estão envolvidos na resistência cultural. Dessa forma, o velho passa o conhecimento e os demais têm a tarefa de perpetuar. Ricoeur (2014) trata sobre a memória transgeracional, que coloca em contato a memória de uma geração a outra:

A noção de geração, que é aqui a chave, oferece o duplo sentido da contemporaneidade de uma “mesma” geração, à qual pertencem, conjuntamente, seres de idades diferentes, e da sequência das gerações, no sentido da substituição de uma geração por outra. Quando crianças, aprendemos a nos situar nessa dupla relação, muito bem resumida pela expressão proposta por Alfred Schütz, do triplo reinado dos predecessores, dos contemporâneos e dos sucessores. Essa expressão marca a transição entre um vínculo interpessoal em “nós” e uma relação anônima (RICOEUR, 2014, p. 406).

Isto posto, tem-se uma integração geracional representada pela associação das narrativas. Neste ponto, os acontecimentos históricos contados pelos velhos se fundem na memória dos jovens não sendo mais de forma abstrata e vazia como visto anteriormente, posto que agora tomaram formas concretas pelo vivido. É neste momento que ocorre o anonimato, uma vez que não se tem mais uma geração de jovens ou de velhos, mas uma *narrativa histórica*:

Distanciado em relação a esta posição que não se incomodava em confundir História e Ficção, Paul Ricoeur empenhou-se em demonstrar que uma das singularidades da narrativa histórica era a de também se apresentar como um discurso cuja intencionalidade apontava para um referente real (ou existente) do Passado. Retomar a narrativa como uma dimensão fundamental para o discurso histórico não implicava, para Ricoeur, em um mergulho na ficção. Quando muito, a narrativa histórica poderia reivindicar para si o “duplo estatuto de realidade e ficção” (BARROS, 2012, p. 5).

Enfim, a história, mesmo com seus marcos comemorativos e com fatos a serem memorizados, ao ser narrada por quem a viveu de fato, ganha um corpo, uma imagem real, um contorno mais próximo da realidade e essa nova dimensão, que já é impregnada pela subjetividade, carregada de emoções e sensações, constitui a memória coletiva. Dessa forma, complementa Ricoeur (2014), fundem-se memória individual, memória coletiva e memória histórica delineando uma memória integral.

O recurso das entrevistas é necessário quando o objetivo de uma pesquisa é mostrar a memória de grupos minorizados, no trato dessas entrevistas, cabe ao

entrevistador/pesquisador ter a sensibilidade para que essas memórias confiadas a ele não sejam deturpadas ou que se percam indícios que se fazem necessários para se deslumbrar a magia que o entrevistado deseja mostrar. Quanto às comunidades indígenas, convém que o pesquisador esteja imerso no universo dos seus entrevistados, pois só assim será possível uma análise das entrevistas que respeite a memória dos seus pesquisados.

4 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS

Nesta seção serão mostradas as características pessoais de cada entrevistado, assim como a percepção da pesquisadora acerca deles. Tendo em vista que o objetivo das entrevistas é analisar a preservação cultural no discurso dos asurinis do Tocantins, tomando como base a abordagem fenomenológica, sentiu-se a necessidade de mudar a pessoa do discurso adotado até aqui, que consiste em uma fala impessoal, para um discurso em primeira pessoa. Dessa forma, a intenção é evidenciar, ao leitor, minha participação e envolvimento com os asurinis do Tocantins.

Pela investigação das entrevistas coletadas, separei tópicos em comum que considere relevantes para o estudo. Essa distribuição das perguntas em categorias temáticas encontra-se no Anexo G e foi usada para a subdivisão deste capítulo nos seguintes temas: a enchente provocada pela entrada em funcionamento da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, a percepção dos entrevistados sobre o sincretismo cultural¹⁷ na comunidade e os mecanismos que os Asurinis utilizam para manutenção de sua cultura.

4.1 CARACTERÍSTICAS PESSOAIS DOS ENTREVISTADOS

4.1.1 Poraqué Asurini

Indivíduo do sexo masculino, possuía 65 anos à época das entrevistas, durante os anos de 2018 e 2019. Faleceu em decorrência da infecção provocada pelo COVID-19, em 25 de março de 2020, no Hospital Regional de Tucuruí. Tive o prazer de conversar muitas vezes com seu Poraqué, algumas até sem o gravador, dado o vínculo de amizade que criamos. Era uma pessoa que gostava de falar sobre os asurinis desde quando vieram da região de Pacajá (onde se situava a primeira aldeia dos asurinis) até os anseios que ele tinha quanto ao seu povo. Gostava de destacar a importância da preservação cultural para a sobrevivência dos asurinis. Poraqué era, de fato, uma verdadeira “biblioteca viva” e sempre tinha uma história nova para contar

¹⁷ Aqui entendido como a união dos aspectos referentes à língua asurini, religiosidade e pertencimento ao local.

sobre seu povo. Suas narrativas descreviam a criação dos asurinis e as lutas travadas junto à Eletronorte em Brasília por direitos do povo.

Poraqué gostava de sentar no pátio de sua casa, sob uma árvore ou no Centro Cultural Teapikawa e ficar conversando; atendia com gentileza todos os que o procuravam. Tive o prazer de sentar-me com ele, em sua varanda, ao longo de várias sextas feiras para ouvir suas histórias. Em nossas conversas, carregadas de muito riso, servia-me café, mas sempre advertindo: “Eu não tomo café; faz mal para a saúde” (PORAQUÉ ASURINI).

4.1.2 Sanixá Asurini

Idoso do sexo masculino, 78 anos. Foi o entrevistado mais difícil de se conversar. Precisei ir à Trocará 4 vezes para que ele aceitasse colaborar com a pesquisa. Na verdade, a princípio, Sanixá aceitou, mas era bastante vago em suas respostas; quase não colaborava. É bastante desconfiado e retraído, e quase não sai de casa. Vive sempre preocupado com os cuidados do seu roçado. No começo das minhas tentativas de entrevistá-lo, ele me deixava sentada esperando na varanda de sua casa por algumas horas até que vinha tecer uma breve conversa comigo. A situação só mudou quando tive ajuda do filho de Sanixá (Apina) e de sua esposa (Paraívia), que participaram da entrevista e incentivaram Sanixá a falar. Embora as dificuldades encontradas, notei que Sanixá é um profundo sabedor da cultura asurini, só relutou em me fornecer mais detalhes que eu gostaria de conhecer.

4.1.3 Apina Asurini

Sexo masculino, 60 anos, filho de Sanixá. Conversei com ele só uma vez, mas se mostrou muito conhecedor da cultura asurini e bastante preocupado quanto à manutenção cultural da comunidade. Por saber que Sanixá é mais velho e, portanto, mais detentor da sabedoria do povo, incentivou o pai a falar e, nas lacunas deixadas pelo ancião, tentou responder. Também é um excelente contador de histórias dos asurinis.

4.1.4 Paraívia Asurini

Entrevistada do sexo feminino, 60 anos, esposa de Apina. Assim como o marido, também conversei só uma vez e me auxiliou muito na pesquisa. Mulher de sorriso farto e muita paciência em explicar o funcionamento cultural dos asurinis. Mostrou uma certa subordinação ao sogro, já que iniciava uma conversa, mas pedia a Sanixá que continuasse por ser mais velho que ela. Também relatou uma grande preocupação quanto à cultura dos asurinis.

4.1.5 Waramuí Asurini

Sexo masculino, 35 anos, o mais jovem dos entrevistados. Selecionei o Waramuí para ser entrevistado por atuar como professor de língua materna junto às crianças da comunidade. Assim como os demais, o professor se mostra preocupado com a cultura dos asurinis. Prova disso é o fato de que, na época, estava fazendo coletas de saberes junto aos idosos e escrevendo em um caderno. Fiz a entrevista por duas vezes com ele. Tem planos de cursar a universidade na área de educação para ajudar o seu povo.

4.1.6 Pirá Asurini

Sexo masculino, 43 anos. Tornou-se cacique depois da morte do pai, cacique Sakamiramé, em decorrência da infecção provocada pelo COVID-19 e pela falta de respirador, no dia 24 de maio de 2020. Pirá representa os asurinis no processo contra a Eletronorte e se preocupa com os efeitos da construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí na cultura do povo. Assim como Waramuí, Pirá já foi professor de língua materna na escola asurini, atuando por oito anos. Devido ao isolamento social pela pandemia do COVID-19, precisei fazer uma entrevista mais direcionada com Pirá, pois foi via *WhatsApp*, em março de 2021. Contudo, o entrevistado sempre foi muito participativo e mostrou interesse em colaborar com a pesquisa, sanando meus questionamentos a qualquer tempo que o procurei.

4.1.7 Imuinawa Asurini

Sexo feminino, esposa do cacique Pirá, professora recém-formada de língua materna. Uma liderança feminina nata, esperançosa quanto à manutenção da cultura asurini, muito organizada em suas tarefas, auxilia o marido na assistência aos demais “parentes”, possuindo atuação de liderança junto às outras mulheres. Mulher acessível e de excelente comunicação, não se furtou a sanar meus questionamentos. Com ela, a entrevista fluiu muito bem, mesmo tendo sido desenvolvida através de um telefone celular. Diferentemente da entrevista com Pirá, com Imuinawa a conversa saiu do programado, já que a entrevistada se mostrou muito receptiva ao diálogo.

4.1.8 Pepe Asurini

Sexo masculino, 38 anos. Professor na escola asurini. A entrevista foi realizada em período de pandemia, portanto, via *WhatsApp*. Quando entrei em contato, Pepe se mostrou muito participativo. É um grande defensor da cultura asurini e, por ser professor, atua na sua preservação, sendo consciente dos desafios que tem a enfrentar. Continua resistindo para a manutenção cultural da comunidade.

4.2 A ENCHENTE PROVOCADA PELA ENTRADA EM FUNCIONAMENTO DA USINA HIDRELÉTRICA DE TUCURUÍ

Ao iniciar a análise sobre o fenômeno cultural nos asurinis do Tocantins, optei por fazer uma subdivisão e abordar cada um dos fenômenos ligados ao fenômeno principal (cultura). Essas divisões foram necessárias para facilitar a compreensão da análise sobre as transformações culturais na comunidade, assim como o papel que os sujeitos entrevistados desempenham na manutenção da cultura asurini.

Durante meu processo de conhecimento junto aos asurinis do Tocantins, muitos entrevistados associaram o deslocamento decorrente da enchente como um fator determinante para as transformações culturais que a comunidade enfrenta atualmente. A comunidade que morava na margem do rio Tocantins mudou, repentinamente, para o local no qual estão fixados agora.

Na fala de Sanixá Asurini, por exemplo, há sempre uma referência a um “lá” e a um “aqui”, que busca caracterizar a primeira aldeia (“Aldeia velha”), localizada à beira do rio, e a atual, próxima à estrada:

Nós morava lá na beira do rio. A aldeia era primeiro lá. Lá que é a aldeia velha. Quando a água encheu isso aqui tudinho. A água veio até aqui, ó [faz sinal apontando as proximidades da sua atual casa]... nesse corgo bem aí.

Alagou tudinho aqui, Tucuruí também se alagou tudo. Aí, nós perdemos tudo o que a gente tinha lá na beira do rio do Tocantins. Aí, perdemos melancia, feijão, milho, mandioca, castanha, marca de arroz. Nós perdemos tudinho, até o rádio amador. A água levou tudo. Nós perdemos tudo e corremos para cá. Ainda tinha um barco para trazer o pessoal tudinho de lá da beira do rio até aqui e nós chegamos até aqui. Depois disso aí que fomos utilizar o coisa com a Eletronorte. Até hoje estamos aqui esperando se fazem alguma coisa pela gente.

A indenização, sim. Depois dessa aí, foi essa estrada de novo aí, da Transcametá, esse linhão também. Foi que nós tivemos de indenização isso daqui essas casas que nós estamos morando embaixo. Foi assim que começou nossa luta.

Tem uns dez cemitérios lá. Foi alagado tudinho. A divisa fica bem na beira do rio. A divisa daqui. Aí, começou assim e nós fomos trabalhar. Começamos a fazer roça de novo aqui para nosso futuro; se não fazer, o índio ia morrer tudo de fome.

De primeiro, quando a gente morava lá na beira do rio, nós enchíamos saco de farinha com esse barco que nós tínhamos que a água levou de novo. Aí, levava uns cem sacos de farinha para vender para Tucuruí por aqui de barco. Depois foi plantado melancia também e foi levado para Tucuruí para vender também. Se não fizer isso aí, o índio ia morrer tudo aqui.

Nossa cultura era primeiro quando nós morávamos lá. Lá que começamos a fazer nossa cultura, fazer dança das crianças, festa de mingau (SANIXÁ ASURINI).

Waramuí Asurini, por sua vez, lembra do episódio reforçando a noção de “perda” (tanto material quanto imaterial):

A água encheu tudo onde era a aldeia, então nós perdemos tudo; perdemos a caça, a roça, o peixe e até as casas nós perdemos que era onde a gente morava, né? E os nossos parentes que faleceram lá, ficaram tudo por lá: a água cobriu tudo, passou por cima, nós perdemos, que ficaram tudo lá. A água passou por cima e, quando secou, o pessoal não sabia direito onde ficava o cemitério dos filhos dele. Ficou tudo perdido! [...] (WARAMUÍ ASURINI)

As palavras de Pirá Asurini fazem eco a esse mesmo discurso da perda pontuando a ideia de um “*lá*” onde as coisas eram boas e um “*aqui*” onde há problemas constantes:

No caso, a energia, a estrada ficou próximo. Então, assim a gente sentiu, sim, que teve um pouco de perda da fala, da cultura, sim. Com certeza, e eu acho que todo mundo é sabedor disso. A gente perde a nossa língua materna. Então, isso deixa a gente muito preocupado que, hoje, a gente dá aula de língua, tem os professores que dá aula para a gente. Então, esse impacto causou esse problema para a gente também. Até na alimentação a gente sente isso. No caso, as crianças já gostam de comer só a comida que vem da cidade. Quer dizer, estão deixando de comer a comida nossa da nossa cultura. Então, eles preferem comer frango, essas coisas. Então, para mim, teve mudança, sim.

Com relação à roça, a gente faz roça, planta banana, abóbora, batata, mandioca, milho. Primeiro, a gente plantava o arroz. Agora, estão deixando de plantar mais arroz e plantando mais mandioca.

A qualidade da terra é quando é na mata virgem. Agora, só tem capoeira. Então, o solo está cansado, ela fica fraco. A mata virgem tem mais nutrientes para produzir mais as plantas (PIRÁ ASURINI).

Para Pepe Asurini, a construção da hidrelétrica trouxe danos irreparáveis para o seu povo:

Sim, com certeza. Segundo os mais velhos, logo que começou a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, houve a enchente devastando parte da nossa Reserva. Inclusive, afetando o primeiro aldeamento que teve na Reserva, que foi à margem do rio Tocantins. O primeiro aldeamento que teve foi próximo do rio Tocantins. Com a construção da Usina Hidrelétrica impactou, teve a enchente, perdemos plantações, perdemos várias árvores frutíferas, inclusive animais foram mortos, perdemos grande parte dos peixes que entraram em extinção. Hoje tem peixe que a gente não encontra no nosso rio, no caso o jaraqui, dentre outros, também, que existiam. Mas, com a construção e com a poluição que a Hidrelétrica causou, tivemos vários danos na nossa Reserva (PEPE ASURINI).

A fala dos entrevistados evidencia que a água do Tocantins subiu tanto que os asurinis não tiveram outra opção a não ser irem de barco para a parte mais alta da Reserva. Tudo foi tão repentino que até mesmo a comunicação com a FUNAI, que era feita através do rádio, também ficou no rio. Quando questionados acerca desse momento, os entrevistados mencionam logo a perda financeira que tiveram visto que,

como a terra era drenada pela água do rio, o solo era fértil e favorável ao cultivo de vários produtos alimentícios, os quais eram vendidos na cidade e se tornavam mais uma fonte de renda para a comunidade.

O território se faz presente em muitas reflexões dos pesquisados, pois denota a relação com a manutenção da cultura, tal qual observado na narrativa de Sanixá. Dessa forma, convém estabelecer um paralelo entre o conceito de território e a significação do mesmo para os asurinís. O território “desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’” (HAESBAERT, 2009, p. 95-96).

Haesbaert (2009) inclui, em seus estudos, o aspecto cultural que será necessário para que se entenda o funcionamento da noção de território na comunidade:

Embora seja completamente equivocado separar estas esferas, cada grupo social, classe ou instituição pode “territorializar-se” através de processos de caráter mais funcional (econômico-político) ou mais simbólico (político-cultural) na relação que desenvolvem com os “seus” espaços, dependendo da dinâmica de poder e das estratégias que estão em jogo. Não é preciso dizer que são muitos os potenciais conflitos a se desdobrar dentro desse jogo de territorialidades (HAESBAERT, 2009, p. 95-96).

Os asurinís, ao estabelecerem um elo com o território que ocupam, estabelecem vínculo com este espaço que vai desde a noção de território enquanto espaço físico, até as relações sociais em si. Sendo assim, a territorialidade alcança um nível além do espaço delimitado do território, pois envolve o pertencimento do grupo com o lugar. A relação entre o sujeito e o território pode ser dada pela forma como o homem se relaciona com a natureza, que varia do sustento até a ligação com os aspectos imateriais.

Para os indígenas, a relação com a terra se concretiza pelo aspecto simbólico, o que se transfigura no termo *tekohá*¹⁸ que significa a “junção de diversas esferas, como a social, econômica, política, geográfica, ambiental e espiritual” (LADEIRA, 2008, p. 161). Os originários estabelecem seus vínculos com a terra e nela fazem suas leis, seus usos, suas tradições e cultura, enfim, seu *ethos*. Dessa forma, além do uso, mantêm vínculos com os ancestrais e os elementos da natureza. Haesbaert (2009)

¹⁸ Também encontrado na grafia *tekoa* ou *tekoha*. Optei pela grafia *tekohá* para fins dessa pesquisa.

defende a ideia de uma profunda relação espaço-tempo, sendo que o conceito de território deve compreender o aspecto dinâmico, envolvendo o tempo que uma comunidade permanece no local, posto que, quanto maior o tempo, maiores serão os vínculos dos envolvidos com a terra.

A visão eurocêntrica apregoa que a relação com o território é, sobretudo, jurídica; para os povos originários configura um ato de pertencimento, posto que concebem o espaço como algo com vida, ultrapassando o simples “estar” estabelecendo, com a terra, um ato relacional. Para eles, o espaço não é algo puramente exterior, posto ser o que assegura a sua continuidade pela via cultural. Sendo assim, o elemento tempo também se torna interno na relação com o território, porque assegura a relação espaço-temporal que constitui a essência cultural do homem.

Na fala dos entrevistados há a referência com o cemitério que ficou destruído. No momento da entrevista, notei que até mesmo os mais jovens sentem o pesar de não saber onde estão os restos mortais de seus ancestrais. Entre os asurinís é comum a comunicação entre vivos e mortos, sobretudo, nas festividades, momento em que os ancestrais “descem” para confraternizarem com o povo, além de passarem sabedoria para os vivos. A presença do encantado se configura por elementos da natureza; a comunidade acredita que um velho pajé faz visitas constantes na Reserva na figura de uma onça que aparece no local.

Os povos indígenas desconhecem a noção de fronteira territorial, mas se apegam ao território a fim de estabelecerem elos culturais com ele. Portanto, “a cultura também se traduz em termos de uso do espaço, não se separando da ideia de território, pois na existência da cultura se criam os territórios” (BONNEMAISON, 2002, p. 102). A etnia asurini do Tocantins estabeleceu um forte elo com o rio Tocantins, que foi modificado; trata-se de uma ligação tão forte que, ao ser quebrada, através da mudança de local, gerou uma ruptura cultural.

Os elementos da natureza são importantes para as comunidades tradicionais. Com a mudança de território, a comunidade fora afastada do rio, do igarapé, das árvores frutíferas, da pesca e da caça, portanto dos elementos que constituem o elo cultural asurini. Dessa forma, embora a TI Trocará englobe, originariamente, o território hoje ocupado, para os entrevistados houve a mudança espacial pós-enchente, já que saíram da margem do rio para a porção mais alta da Reserva, a qual, posteriormente, foi atravessada pela implementação da rodovia BR 422.

Essa alteração espacial provocou a mudança na cultura. Os asurinis celebram a natureza por meio de festividades. Dentre elas, há a festa do jacaré, que consiste na celebração pela captura do animal; todavia, pela alteração espacial, presença de caçadores e de fazendas ao redor da Terra Indígena, o jacaré não é mais encontrado com facilidade. De forma semelhante, na fala de Pepe Asurini é levantada a questão da extinção de espécies de peixes depois da enchente. Esses fatores alteraram significativamente a cultura dos asurinis, tendo em vista que o desaparecimento do pescado e a proximidade com a cultura do não-indígena afetam os hábitos alimentares dos mais jovens, como observado na entrevista de Pirá.

Os asurinis tiveram que assegurar sua existência fazendo do novo território sua moradia e assegurando nele seu fazer cultural. Dessa forma, conforme fala dos entrevistados, são feitas novas roças para o consumo e venda na cidade. Entretanto, Pirá observa que o solo já está “cansado” destacando que na mata virgem o solo tem mais nutrientes.

No novo aldeamento, os asurinis perceberam que teriam que reiniciar seu processo de amadurecimento cultural. Dessa feita, a comunidade retirou do fator negativo da desterritorialização – iniciada pelo fenômeno de crescimento econômico capitalista remetido à Usina Hidrelétrica de Tucuruí e a consequente perda do seu primeiro aldeamento– para construir algo que não fosse tão devastador em nível de sua cultura. Por conseguinte, na reterritorialização, os asurinis tiveram que estabelecer laços com o novo território para substituir o que ficou no antigo:

A precarização da vida material no território, contudo, nem sempre se conjuga com a perda dos referenciais simbólico-territoriais, podendo até estimular o processo inverso, pois elementos culturais-identitários podem ser fortalecidos a partir da referência a essa condição materialmente precária (HAESBAERT, 2021, p. 275).

Tendo em vista que os asurinis do Tocantins passaram pelo processo de reterritorialização, ao transformar e ressignificar seu território, passaram também pelo fortalecimento de sua identidade cultural, exemplificado na fala dos entrevistados, pela retomada das plantações e o retorno das festividades, que, antes, eram desenvolvidas à margem do rio e, após um período de esquecimento, retornaram ao cotidiano dos asurinis. Sendo assim, apesar da desterritorialidade, a comunidade reforçou e aprimorou seus laços culturais e identitários com o novo território.

Devido aos processos de desterritorialização e reterritorialização uma cultura pode ser fortalecida, esquecida ou modificada. Portanto, não se advoga o significado romântico de uma cultura única, seja ela europeizante ou originária, uma vez que não se concebe o ideal de cultura não contaminada. À vista disso, as culturas dialogam constantemente entre si através do contato de indivíduos, mesmo dentro de uma perspectiva transterritorial:

Vale a pena destacar que essas territorialidades plurais, efetivamente construídas ou potencialmente acionáveis, de que o espaço latino-americano é pródigo, não compõem uma realidade estanque e/ou passadista, às vezes mesmo excessivamente “ruralista”. Não se trata, em hipótese alguma, de alimentar o pensamento sobre o território em uma ótica “descolonial nativista”, autocentrada, baseada apenas na experiência de alguns grupos. Os intercâmbios são frequentes e intensos entre diversos grupos e perspectivas de mundo, e não poderia ser diferente. Estimulá-los em termos de “mão dupla” (tripla...) é imprescindível. Pluralidade, mais que uma ideia, deve ser uma prática reiteradamente efetivada, *pari passu* com o engajamento sem trégua às desigualdades (HAESBAERT, 2021, p. 340).

Durante as entrevistas, os pesquisados se mostraram bastante preocupados com o aumento da influência da cultura do “branco”, reconhecendo que na Trocará há uma mistura de culturas, havendo sempre o receio quanto à preservação cultural. É legítima essa preocupação entre o povo, mas é sabido que nenhuma cultura é pura e livre de influências, sendo que essa mistura é um fenômeno normal. Portanto, é admissível compreender que uma herança cultural sem mistura é utópica e inacessível a qualquer grupo, mas todas as manifestações são “sólidas e organizadoras de um laço social em condições de repudiar toda ideia de submissão” (CANDAU, 2016, p. 195). Sendo assim, a transformação territorial passada pelos asurinís deve ser compreendida pela ligação entre a transformação espacial e a identitária:

É importante reenfatizar que, mesmo nas sociedades tradicionais, como as sociedades indígenas [...] existem várias formas de incorporar no seu mundo os referentes espaciais. O grau de centralidade do território na concepção de mundo dos grupos sociais pode ser bastante variável. A própria diferenciação de formas que adquirem as fronteiras entre essas sociedades, ora mais nítidas e fechadas, ora muito mais abertas e flexíveis, atesta bem para a diversidade de papéis dos referentes espaciais na definição do grupo. Por isso, deve-se ter sempre muito cuidado com o “transplante” e a generalização de conceitos, como o de território, moldados dentro da

nossa realidade, para contextos distintos, como o das sociedades genericamente denominadas tradicionais. Além da nossa distância em relação a elas, trata-se de sociedades muito diversificadas e também distantes entre si, onde muitas vezes o único contato entre elas é aquele que fazemos através de nossos conceitos (HAESBAERT, 2009, p. 73).

A questão da mudança para o local em que estão morando agora, na reflexão dos entrevistados, aparece por ser significativa para a comunidade, embora, em questão de demarcação, não tenha acarretado na saída da Reserva. Contudo, em termos de pertencimento identitário e cultural, afetou significativamente os asurinís do Tocantins. As alterações podem ser vistas na celebração das festas e rituais, aumento do contato com a cidade de Tucuruí, o qual tem afetado o modo de vida da comunidade, escassez ou extinção de alimentos, dentre outros, de acordo com os pesquisados. Essa mudança é tão importante que até mesmo os entrevistados mais jovens (que ainda não completaram 40 anos) conseguem relatar a enchente e a saída da margem do rio Tocantins como impacto para os asurinís, sendo que o fato aconteceu quando tinham pouca idade ou ainda não eram nascidos.

4.3 A PERCEPÇÃO DOS ENTREVISTADOS SOBRE O SINCRETISMO CULTURAL¹⁹ NA COMUNIDADE

Devido ao aumento do contato com a cultura do Outro, achei propício investigar como os entrevistados percebem essa mistura. Este foi um ponto de grande reflexão entre todos, independente de faixa etária, sexo e idade.

Poraqué Asurini faz um interessante relato que envolve a questão religiosa:

A Igreja, nós fizemos aí, por causa da minha filha Vanderléa, que se juntou e tava doente e foi no Hospital Regional; então a criança ficou grandão. O pastor Pantoja ia lá, orava nela e, um dia, cheguei lá e vi minha filha e bebê muito grandão; e minha filha é bem pequenininha: estava dessa grossura [faz menção ao dedo mínimo para indicar que a filha estava magérrima]. Fazia assim [mexe na barriga] e balançava. Parecia que tinha água de um lado e de outro.

Isso, é que nós respeitamos Mahíra. Criança mais pequenininha porque o pastor fala, e ele ficava andando, não presta atenção na

¹⁹ Aqui entendido como a união dos aspectos referentes à língua asurini, religiosidade e pertencimento ao local.

palavra de Deus e a gente sempre explica para ele que, antigamente, nós não, nós respeitava mesmo, como quando nós estava no mato... tava acontecendo e todo mundo ficava caladinho... brabo mesmo que até cachorro ficava mudo... então nós fizemos a Igreja aí, por causa da minha filha...

É, mas é porque foi gravado lá. Mas a nossa [a música asurini], nós não gravamos por causa da... mas eu vou gravar música que tem música que as pessoas gravam que tem...

Sim, muitas falam português, mas porque o pai dele não ensina.

Lá em casa, a gente só fala na língua mesmo.

Não, não faz [parto] porque é o branco que faz, nós temos uma índia aqui que é parteira.

Quando nós estávamos no mato, ele vinha e aparecia para a pessoa, o velho pajé sabia que era ele. Ele perguntava de onde veio e falava com ele.

Daí contaram para a gente, mas nunca chegamos a conhecer mesmo.

A gente se pinta quando vai dançar; pinta todo de preto. Asurini se pinta todo de preto. Por quê?... porque nosso parente parakanã usa urucum e a gente não gosta assim; nosso tudo é preto. Porque nós não temos... nenhum com pessoa, e nós não gostamos disso, por isso tudo é preto. Para não parecer parakanã.

Eu estava estudando em Tucuruí. Eu fui daqui em 57 [1957]... eu fui lá para Tucuruí... eu estudei no interior primeiro... aí fui para Tucuruí. Passei seis anos lá (PORAQUÉ ASURINI).

Ao longo das entrevistas, os entrevistados relataram vários pontos que remetem à mistura de identidades culturais entre os asurinís e os não-índios. Na fala de Poraqué, acima, ocorre a aceitação da ida dos evangélicos à Reserva e a crença no Deus cristão em detrimento da crença em Mahíra. Ao mesmo tempo, fica o questionamento se, para os asurinís, Mahíra seria somente um ente mitológico da fundação ou se tem a mesma prerrogativa do Deus cristão. A questão, dessa forma, foi tentar descobrir se Mahíra realizava milagres ou feitos sobrenaturais; todavia, a essa pergunta, pelas entrevistas, não se pôde chegar a uma resposta conclusiva.

Ademais, são claros outros elementos em Mahíra que o aproxima dos cristãos. Na fala de Apina, nota-se a associação que é feita entre os “crentes” e a cultura asurini. Por isso, todos deveriam ser “irmãos”, já que, a partir da referida divindade, tudo foi criado. Assim como no momento da criação, no *Gênesis*, Deus morava junto com o homem, Mahíra também morava com os asurinís. O ponto diferencial entre os

deuses citados consiste que Mahíra cometeu um erro e foi expulso da Terra, indo morar no céu.

Nos entrevistados mais velhos há a percepção de que ocorre essa mistura de deuses. Em um momento estão falando sobre Mahíra e, sequencialmente, falam sobre os cultos religiosos liderados pelos evangélicos. Como é possível perceber no discurso de Sanixá, a aceitação do Deus cristão é tão grande entre os idosos que eles fazem referências constantes ao Deus cristão quando se reportam a elementos da cultura asurini:

A música do porcão é para dançar a cultura nossa. Mostrar a cultura para a pessoa.

Uma história que a gente conta. Olhe, está vendo aquela mangueira que está ali, daqui para ali? Era só dez famílias, agora vai ver a porção de gente que tem aqui, espalhado para tudo quanto é lado, não dá nem para conferir. Quando viemos lá da beira do rio para cá, era só dez famílias. Agora, é todo esse pessoal aí. Aumentou nossa população.

É assim: ele [o Vera] está aqui no meio da gente. Aqui. Não tem medo. É igual Deus que sempre está no meio da gente. Assim também é ele também, o Vera.

Às vezes ele desce e volta para assistir a brincadeira das pessoas. Isso acontece na época de festa que ele desce e acompanha tudinho e sobe de novo. Aí quando começa de novo e desce de novo.

Eu acho que, muitas vezes, o jovem que não quer aprender na língua da gente mesmo. Os meninos daqui não falam, eles falam, mas quando vão para a casa deles se esquecem. Aí, fica falando português com a mãe, aí não vai para a frente.

Como Deus vivia no meio dos asurinís, aí chamava Soromaitoa, era muita gente, muito índio, era maior que essa aldeia de agora. Então, deus morava no meio dele, morava aqui nessa terra de primeiro. Como ele errou, o outro deus mandou ele para o céu. Ele errou de matar o marido da filha; aí, não gostaram. Então: “Bora matar ele para ir embora morar lá no céu”. Foi assim que começou essa história de deus também”.

Já Apina Asurini, por sua vez, revela certa angústia ao tocar no assunto da cultura. Para ele:

Nós não sabemos mais nada da cultura. Se não falar vamos perder nossa cultura. Eles já estão indo tudinho.

Se os velhos não contarem o que sabe, vai acabando a cultura do

índio com a do branco. Jovem fica tudo com celular aqui na mão. É celular, é caixinha.

É, mas a cultura nossa está firme ainda, não caiu nada. O professor também reforça falando na língua.

É bom a senhora ver porque esses veteranos já estão no ponto final, já.

Aqui, tem a história de um velho. Tem Matinta Pereira aqui também.

O Vera é Matinta Pereira.

Às vezes, ele [o Vera] fica aqui e outras ele vai para o céu.

Tem uma história aqui. Jesus ficava no meio dos asurinís. Antigamente, quando eles ficavam no chão. Por isso que eu falei que os asurinís que eram para ser crentes. Assim, tudo irmão. Deus morava com os asurinís. Todas as tribos foram criadas depois. De primeiro, era só asurini. E Deus, Jesus, que a gente chama Mahíra morava no meio de nós. Aí, como foi o resto da história eunão sei contar. Ele que sabe.

Mahíra que é nosso deus. Também tem a música que canta para ele. Quando ele subiu, foi cantando a música. Daí, ficou o índio na terra. Ele disse: “Peraí que vou buscar a peneira; foi buscar a peneira e desceu”. Daí, deixaram ele. Essa que é a música que o cacique canta quando Jesus vai para o céu.

Destacarei, abaixo, algumas falas específicas dos entrevistados Paraívia, Waramuí, Pirá, Imuinawa e Pepe Asurini acerca dessa dimensão religiosa e cultural:

Trecho da entrevista de Paraívia Asurini:

A gente se preocupa muito com a perda da nossa cultura para os brancos porque, agora, tudo é de branco, de branco. É, mas, se fizer uma festa só de índio mesmo, eles tudo vão. Criança mesmo vai. O problema é que não fazem para eles.

Matinta Pereira é alma de gente morto. É quando morre. A alma que aparece para a gente.

Assobia também [o Vera]. Fica lá no alto da árvore e assobia para a gente.

Ele [o Vera] volta, se mostra para os parentes e vai embora de novo.

Trecho da entrevista de Waramuí Asurini:

Só que a gente fala para elesque tem que vir mais professor de língua materna, mas eles colocam mais pessoas para dar aula de português. Então, fica complicada para a gente porque, como eu sou professor de língua materna, somos dois, eu e a professora Wanderlene. Eu de tarde e ela de manhã; e acaba que eles têm mais aula em português, então acaba que asurini é a língua estrangeira porque, na nossa aula, fala em asurini, mas depois só português. Às vezes, quando chega na nossa aula, as crianças só falam nossa língua, mas, com esse tanto de aula em português, tira e, quando vê, já falam só em português de novo.

Tem vários aqui que já têm nome de branco. Isso é um problema. Se for para colocar nome de branco, você coloca primeiro nome indígena, o segundo que é o branco. A gente mantém isso, só que ali o nome indígena deleestá ali, que tem significado. Eu tenho uma menina, por exemplo, Viçá Ana Sofia Asurini. Aí, vem uma pessoa e diz: qual é o significado do teu nome? Viçá. Ela diz que é um passarinho que assobia. “O que é tatia?”. É formiga. Isso tem significado; agora, Caíque, Bruno, Roberto, não tem significado de asurini.

Aqui os velhos falam que... na nossa língua, tem a Matinta Pereira de vocês que é o Wera, que é bem pequenino, assim... por isso que ela enxerga, ele falou que à noite, ela não bate no chão, ela fica no ar, assim bem na altura dele, bem na vista dele. É por isso que ele enxerga. Wera é a Matinta Pereira; ele é bem pequeno, não é grandão, não, é bem pequeno. Aí, ele assombra as pessoas, pega as pessoas e quer levar para o mato. É a história que os velhos sempre contam para a gente. Mas, assim como na história dos brancos, ela assobia, masnão pede nada, só assombra as pessoas. Mas, assim, quando a gente está no mato e ela assobia, ela quer fumo. Aí, a gente tem que deixar lá. Mas, quando assobia perto da casa, é porque quer comida, café, alguma coisa assim. Tem que ser uma garrafa logo para ele, para não abusar mais. Mas, quando acaba aquela garrafa lá, ele vinha abusar de novo, não tem jeito.

Primeiro, a gente chega nas salas e depois é só branco [língua de branco], branco, branco. Aí, depois fica complicado. E os pais deles não falam também [língua asurini], o pai dele, a mãe dele. Aí, não tem como.

Olha, quando não tinha essa estrada, acho que em 1992, aqui, as casas eram tudo de palha, aqui não tinha essas mangueiras, essas coisas; era só mato, muito bicho, pau grande mesmo, castanheira.

A minha filha está com gripe, eu uso andiroba. Pessoal fala que é bom para inalação. Bom para desentupir nariz, para botar catarro para fora. Eu sou diferente, eu tenho uma andiroba lá que eu passo na costinha dela, no peito dela, na garganta dela. E vai soltando o catarro todinho ebotando para fora. Na ferida, também, não precisa trazer para cá para a farmácia. A gente passa copaíba, a gente passa, a gente toma e é mais rápido para sarar, é mais rápido do que esses da farmácia. Para garganta inflamada é bom andiroba. É bom para inchaço também. Pode fazer massagem que dá.

Trecho da entrevista de Pirá Asurini:

Trabalhei oito anos como professor de língua. A cultura é quando a pessoa fala, ela dança, ela canta, praticando, né? Então, para mim, isso é que é a cultura asurini. E as pessoas que falam na língua, isso é a cultura.

A indenização da Eletronorte não vai trazer o que a gente perdeu; a nossa cultura. Então, essa indenização não tem nada a ver com a nossa cultura que ela não vai trazer de volta. Isso é uma cultura que ela está adormecida, ela só basta dar um empurrãozinho para ela voltar de novo. A cultura é nossa mesmo, não tem nada a ver com dinheiro. A nossa cultura, ela não desapareceu.

Trecho da entrevista de Imuinawa Asurini:

Sinto muita diferença na cultura asurini, como mulher, minha observação é que a cultura asurini é muito forte, só que a cultura, também, não-indígena está mais forte ainda em nossa cultura, mas, como mulher, a gente vai se organizar...

Então, eu vejo assim, como professora também da comunidade, que está muito forte a diferença na cultura asurini em relação do não-indígena.

Não eu não acho que prejudique os alunos ter conhecimento de não-indígena porque é muito importante eles saberem o que existe lá fora, como ele tem conhecimento na cultura e tem que ter conhecimento da cultura do não-indígena e é muito importante a língua portuguesa. Ter conhecimento, saber o que é direito do indígena, o direito que nós temos na sociedade.

Antigamente, era só os homens que falavam na reunião, que participavam da reunião. Hoje as mulheres também podem participar, dar opinião, participar de toda reunião, opinião, tem liberdade para participar e isso é muito importante, é fundamental para as mulheres asurini. Antigamente, era só os homens, hoje não, as mulheres podem participar.

Trecho da entrevista de Pepe Asurini:

Com certeza, com certeza [refere-se ao aumento do contato com os não-índios e a influência na cultura]. Inclusive, quando estávamos próximo do rio, não porque não tinha, também, a abertura do ramal, no caso, não tinha a vicinal, a estrada. Com a abertura do ramal para dentro da aldeia, facilitou muito a aproximação da cidade, dos não-indígenas, também dos produtos industrializados, tecnologia entrando na aldeia. Então, isso foi um impacto para nós porque afetou a cultura. Quando aproxima a cidade, o contato dos não-indígenas, é para fazer

com que nós, povos indígenas, sejam aculturados, ou seja, a gente procura conhecer a cultura do Outro e esquecemos da nossa.

Na verdade, ao longo do tempo, a cultura vem se transformando, principalmente, na questão da cultura indígena, na questão da língua, na questão da pintura corporal, ela vem se modificando a cada dia. E, com isso, com a aproximação da cidade, ela vem se modificando mais ainda, porque a gente vê a cultura do Outro, principalmente, a dos não-indígenas e a gente quer fazer isso também. No caso, o povo indígena nunca pintou o cabelo e hoje pinta. Também tem a questão da vestimenta, um quer se vestir mais chique do que o outro. Então, tem toda essa burocracia na questão do acultramento. Eu penso dessa forma, a gente vê na realidade o que está acontecendo.

Nas narrativas mitológicas, além de Mahíra, os entrevistados relataram o Torô e o Vera (ou Wera). Eles reconhecem que o Vera é a mesma Matinta Pereira da cultura do “branco”; entretanto, na fala de Waramuí o mito é descrito de forma singular, como algo pequeno e voador. Então, não é conclusivo se o ser é uma pessoa, uma ave ou um inseto, contudo, o Wera, nesse diálogo, assombra as pessoas para levá-las ao mato. Ela busca café e fumo e, nesse aspecto é semelhante à Matinta Pereira. Nos mais velhos, também à semelhança da Matinta, trata-se de um “velho” que se transforma no mito, este Vera é alguém que já está morto e que retorna nos momentos de festividade para visitar os “parentes” e depois volta para o céu.

Outro fator de destaque nas entrevistas é a influência da língua portuguesa na língua asurini. Para os entrevistados, é preocupante que as crianças já não consigam se expressar mais na língua do povo e atribuem o fato ao maior contato com a língua portuguesa pela escola, devido a predominância dos professores não-indígenas e à falta de costume no seio familiar. O entrevistado Poraqué afirma que teve contato com o português ainda em 1957, quando foi estudar em Tucuruí. Dessa feita, pode ser entendido que, com o passar do tempo e o aumento do contato entre culturas, é comum que o maior número de asurinis também se apropriem da língua portuguesa.

Essa apropriação também é vista no registro dos nomes das crianças, já que ocorre mistura dos costumes asurinis (que atribuem nomes ligados aos elementos da natureza) com os nomes de “branco”. Waramuí reflete que o povo asurini está assumindo a outra língua e, como decorrência, assumindo a cultura do branco em detrimento do asurini. Quanto a essa discussão, Fanon afirma que falar é “estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33). Para este teórico, por exemplo:

[...] o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa. Não ignoramos que esta é uma atitude do homem diante do ser. Um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. Já se vê aonde queremos chegar: existe na posse da linguagem uma extraordinária potência [...] (FANON, 2008, p. 34).

É normal este posicionar-se perante a linguagem. Por um lado, o homem asurini pretendeu dominar o idioma considerado de prestígio, sendo que, desde os tempos coloniais, não se procurou fazer outra coisa a não ser colocar um estigma desqualificante na língua e na cultura indígenas, e esta prática foi perpetuada por séculos e ainda se faz presente. Portanto, “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva” (FANON, 2008, p. 34).

Para Fanon, às classes oprimidas, não basta somente educá-las, mas, sobretudo, libertá-las de seus arquétipos. Essa afirmação reflete que se deve conscientizar as classes subalternas da sua importância, libertando-as das amarras da colonialidade que as colocam como inferiores, sendo que com a libertação, serão capazes de se valorizarem. Quando essa libertação não é verdadeira, o oprimido, mesmo detentor do código dominante (a linguagem), torna-se opressor dos iguais, estabelecendo, assim, uma nova teia de dominação, sendo esta ainda mais cruel do que a anterior.

Em suma, é por meio da linguagem empregada que se assume uma cultura. Entretanto, faz-se necessário identificar com que propósito foi empregada essa assimilação do outro. Se com o propósito de esquecer, matar seu passado, sua cultura; ou como uma forma de aprender o sistema valorizado para exaltar a sua própria cultura. No primeiro caso, ocorre uma alienação cultural, em que o indivíduo, por se sentir inferior, diminui-se perante a cultura dominante. De outro modo, caso a assimilação seja com o propósito de utilizar a linguagem dominante para divulgar a sua cultura, tem-se um movimento de resistência, que faz com que o falante utilize as “armas” privilegiadas do outro para fortalecer a sua cultura. Nesse caso, trata-se de uma assimilação resistente.

Em consonância com esse pensamento, a entrevistada Imuinawa reconhece a importância de os asurinis adquirirem a fluência em língua portuguesa para que possam conhecer e reclamar seus direitos, assim como trazer mais saberes para a

comunidade. No tocante aos nomes das crianças indígenas, embora ocorra a mistura de cultura, a predominância é para o nome asurini que vem na frente do nome não-indígena. Portanto, é mais um caso em que se observa o diálogo intercultural atestando como o indígena asurini do Tocantins absorve culturalmente o “branco”, mas, conscientemente, assegura sua soberania.

No tocante aos cuidados com a saúde, os entrevistados relataram a presença do Posto de Saúde na Trocará, assim como o aumento do consumo de medicamentos industrializados; contudo, em minhas visitas, alguns saberes tradicionais foram “receitados” por Poraqué, como medicação eficaz para tratar asma e diabetes. Embora haja a presença de parteira, os partos são realizados no Hospital Regional de Tucuruí. Sendo assim, na Reserva convivem as duas formas de tratamento dos doentes.

Uma modificação eficaz na estrutura cultural dos asurinis é relacionada à maior participação das mulheres na tomada de decisões e participação nas reuniões asurini. Embora de forma discreta e com separações de atribuições, a mulher já possui um papel de destaque na cultura da comunidade, assim como frequenta universidades.

Os entrevistados são unânimes em reconhecer que a cultura asurini se encontra bastante modificada pelo aumento do contato com os “brancos”. Eles atribuem isso à ocorrência da enchente/inundação em sua aldeia primitiva, bem como à Rodovia que atravessa a Reserva, o que facilitou a ida de indígenas à cidade e à presença de não-indígenas na Trocará. Essa ligação é notada pelo aumento de aparelhos tecnológicos, alimentação modificada segundo os modelos não-indígenas, entre outros aspectos evidenciados pelos pesquisados. Estão muito preocupados com a sobrevivência cultural da etnia e têm receio de que, quando os mais velhos morrerem, a cultura não sobreviva. Reconhecem que a escola é de fundamental importância para a manutenção da cultura asurini. Por fim, reconhecem que a cultura ainda continua forte e não tem como ser concebida a ideia de extinção cultural nos asurinis do Tocantins que admitem estar “adormecida”, mas que “basta um empurrãozinho para ela voltar de novo” (Pirá), o que é consonante com a ideia do hibridismo cultural na Trocará:

[...] Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares

pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular). As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico (HALL, 2015, p. 52).

Os indivíduos pertencentes a essa cultura híbrida, embora absorvam parte da outra cultura, estão também reafirmando sua própria identidade. Admitem ambas por pertencerem aos dois mundos indistintamente, sem que um silencie o outro, havendo, portanto, uma negociação entre as culturas, posto que ambas concorrem em uma mesma comunidade. Embora os asurinís estejam pleiteando uma indenização junto à Eletronorte em um processo que já dura, em média, quarenta anos, Pirá destaca que a perda da cultura é irreparável e que nenhum dinheiro poderá resgatar o que foi transformado.

Sobre essa questão do deslocamento, Hall (2015) afirma que uma estrutura deslocada é aquela cujo centro é deslocado, não sendo substituído por outro:

[...] mas “por uma pluralidade de centros de poder”. As sociedades modernas, argumenta Laclau, não têm nenhum centro, nenhum princípio articulador ou organizador único e não se desenvolvem de acordo com o desdobramento de uma única “causa” ou “lei”. [...]. Ela [a sociedade] está constantemente sendo “descentrada” ou deslocada por forças fora de si mesma (HALL, 2015, p. 13-14).

Obviamente que tal qual coletado nas entrevistas, um dos fatores externos que protagonizou a mudança cultural do povo asurini foi a mudança territorial ocorrida, que colocou a cultura asurini em contato com outra cultura mais privilegiada, abalando fortemente a estrutura da comunidade. Contudo, apenas houve um entrecruzamento de vários “eus”, um deslocamento inicial do sujeito que não é mais aceito de forma hegemônica, como de fato nunca foi, mas um sujeito multicultural, que mantém, continuamente, sua identidade cultural aberta.

Sendo assim, a cultura asurini evolui em concordância com a multiplicidade de seus componentes. Observa-se que o deslocamento²⁰ do povo, como é próprio da constituição pós-moderna da identidade cultural, em um momento caminha para uma direção e, em outro, aponta para caminho distinto, deslocando a identidade,

²⁰ Tal qual a definição de Laclau (1990).

denotando a vivacidade cultural que acompanha o sujeito multidiferenciado culturalmente, que está sempre aberto a novas articulações identitárias. Portanto, neste trabalho, predomina a concepção do “terceiro espaço”:

Ele o vê como algo que acompanha a “assimilação de contrários” que cria a instabilidade oculta que pressagia poderosas mudanças culturais. É significativo que as capacidades produtivas desse Terceiro Espaço tenham proveniência colonial ou pós-colonial. Isso porque a disposição de descer àquele território estrangeiro – para onde guiei o leitor – pode revelar que o conhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação é capaz de abrir o caminho à conceitualização de uma cultura *internacional*, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na inscrição e articulação do *hibridismo* da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o “inter” – fio cortante da tradução e da negociação, o *entre-lugar* – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do “povo”. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos (BHABHA, 1994, p. 69).

Dessa forma, não se pode estabelecer um juízo de valor entre uma cultura e outra, posto que todas as formas são híbridas, assim como não se tem como acreditar em uma sobreposição total de uma cultura por outra, já que se postula a inexistência de uma cultura “pura”. Decorrendo dessa ideia que os asurinins do Tocantins, de fato, reconhecem e assumem o hibridismo presente na sua cultura, mas continuam ressignificando sua identidade a fim de promover sua manutenção, já que “o hibridismo é o ‘terceiro espaço’ que permite que outras posições possam emergir” (BHABHA, 1990, p. 211).

4.3 MECANISMOS UTILIZADOS PARA MANUTENÇÃO DA CULTURA ASURINI

Tendo em vista que os entrevistados têm a consciência do hibridismo cultural vivenciado pela comunidade, durante as entrevistas eles apontaram os meios que utilizam para que a cultura permaneça forte entre eles. Dessa forma, estes se configuraram em mais um ponto importante para a reflexão sobre a cultura asurini do Tocantins. A seguir, apresento alguns trechos nos quais os entrevistados revelam algumas informações importantes acerca dessa questão:

Trecho da entrevista de Poraqué Asurini:

A música asurini tem que cantar, mas eu vou fazer a gravação...

[...] Está tudo quebrado aqui [referindo-se ao Centro Cultural Teapikawa – local onde foi realizada a entrevista] que a gente vem fazer cultura aqui (PORAQUÉ ASURINI).

Trecho da entrevista de Sanixá Asurini:

É, nós passamos um tempo primeiro [sem fazer festas]. Aí, chegou a hora de fazer de novo.

Uns dez anos [tempo sem fazer festas]. Quando a gente fica muito triste pensando na cultura, aí a gente fala “- Vamos fazer uma festinha, aí? Festa de mingau e a festa de taboca?”. Então, começaram a fazer o *tekatá*. Lá no Kaju também tem um *tekatá*. Assim que começou. Assim, nós mexemos com nossa cultura, dançando e bebendo mingau de inajá.

Mas, sempre o cacique fala. Poxa, rapaziada, vamos fazer a cultura e fazer a festa de vocês. Vamos fazer brincadeira. Senão, depois que a gente velho vai embora tudo, aí a gente vai ficar sem cultura. Aí, vocês vão ficar no meio de branco. Sempre a gente avisa para eles.

[...] eles gostam [os jovens], gostam de fazer [festas]. Eles sempre estão fazendo ali a dança deles, sempre na dança de taboca deles [...].

Sim, nós tínhamos mais festa lá na beira do rio. Era festa de porcão, também. Essa não tem mais, mas está tendo agora de novo. Voltou de novo (SANIXÁ ASURINI).

Trecho da entrevista de Apina Asurini:

Esses jovens que estão aí não estão entendendo nada. Não sabem o que nós tínhamos. Não estão sabendo nada, não. Esses jovens que estão aí, não estão sabendo mais nada da cultura asurini não.

Mas sempre o Capitão faz festa. Festa de mingau. Eles sempre fazem dia de sábado, domingo, sexta-feira [...] o Kaju fazia todo sábado, mas não está fazendo esses dias mais não porque acabou o inajá do mato.

Hoje, já tem novato que sabe tocar taboca. Já tem o cimento dos veteranos, que sabiam tocar taboca. Um aqui que sabia tocar taboca já morreu; outro, já morreu. Mas tem mais novatos que já sabe. Pode ver aí [aponta para uma criança de uns 12 anos]... tudo já sabe tocar taboca (APINA ASURINI).

Trecho da entrevista de Waramuí Asurini:

A gente preserva a nossa cultura como os velhos fazem: a gente tem que mostrar para o branco que nós somos índios; então, assim, a gente sempre está preservando a nossa cultura. Se tem um parente ali, nós temos que cuidar do terreno, nós temos que cuidar, limpar bem limpadinho. Então, é assim que a gente faz.

[na escola] Com as crianças pequenas eu falo na língua. Pego uma pedra e uma folha e vou falando para eles: quantos animais têm aqui? Quantos frutos têm aqui? Como é que chama “leva”, “trás”, “bate”, “pula”, “vira”? Tudo isso vou trabalhando com as crianças pequenas, falando, né? Já com os maiores, com o pessoal do oitavo e do nono ano, já vou para o quadro, eu escrevo o nome no quadro, na língua asurini e vou falando. Eu escrevo na língua no quadro e escrevo em português o que significa. Digo: olha, o que significa isso? Aí, eles ficam se batendo, batendo, batendo, até começar a responder.

Alguns deles falam asurini dentro de casa, mas eles falam mais língua de “branco”. Alguns não entendem a língua asurini. Isso acontece porque tem mais aula de português. O que tem que acontecer? Tem que contratar mais professor de língua materna, isso que tá faltando.

Nós fizemos um projeto com a professora Paturina: noite cultural. Nós começamos, porque eu vejo assim: tem pessoas que querem ajudar e tem pessoas que não quer ajudar. Então, nós começamos com a professora Paturina noite cultural dia de sábado e quarta. Aí, nós fomos, pegamos os meninos, botamos para cantar, para dançar, chamamos o cacique, que era só ele que sabia tocar o instrumento que é a taboca. Chamamos ele para ajudar os meninos. Agora, os meninos estão sabendo tocar também. Eles já foram lá para o... essa oficina que está tendo ali para um colégio lá em Tucuruí. Pessoal do acadêmico, parece que na UEPA. Então, eles já estão para lá, eles já foram lá em Cametá, foram no Umarizal e agora estão querendo ir para Belém levar o instrumento para tocar taboca. Os meninos novos, tudo de onze anos, doze anos.

Cada taboca é uma pessoa que toca. Aí, só o Capitão disse: eu vou ensinar vocês e foi ensinando, de pouquinho em pouquinho, até que conseguiram e, agora, estão saindo. Isso tudo é muito importante para a comunidade. Assim, como o cacique ensinou (é neto dele, todos são netos dele lá) ensinou os netos dele. Um dia, se ele for embora, o neto vai continuar. O quê que vai acontecer, vai ter uma história dele com os netos dele. Uma história muito bonita, né. Temos muitas festas também, que são diferentes, tem do capacete. Vai ter uma dia 15 de dezembro agora, vai ter um evento grande que vai acontecer e tu vais ver várias danças, vários cantos, vai ser muito bonito. Aí que é hora de você ver como é que o asurini faz da sua cultura, seu canto, sua dança, falando na língua ali.

É por causa disso que o índio tem que ir lá na cidade de Tucuruí fazer a universidade e voltar para ensinar aqui porque, por mais que ele vá, ele conhece e sabe da cultura dele. Coisa que não vai acontecer com a criança, que pode se perder.

Eu, primeiro, estou querendo escrever essas histórias todinhas. Conversando com os velhos. Aí, tenho que colocar para as crianças essas histórias. Tem um livro aqui que foi escrito, mas só que não bateu muito com as histórias do lugar. Quero pesquisar bem direitinho para não botar errado. Eu quero muito escrever essas histórias todas que eu tenho aqui, mas não tenho material (WARAMUÍ ASURINI).

Trecho da entrevista de Pirá Asurini:

A nossa cultura ela não desapareceu. Quando a gente faz uma festa, a gente reúne todo mundo e todo mundo canta, dança. Então, ela não se perdeu, está faltando só um empurrãozinho na organização para ela... e quando ela vem, vem bem bonita mesmo a festa. Então, é por isso que eu estou falando que ela não se perdeu, não, ela vive, ainda, com a gente. Só que ela esteve um pouco adormecida, mas a gente vai conseguir resgatar ela e volta de novo (PIRÁ ASURINI).

Trecho da entrevista de Imuinawa Asurini:

Apesar que nós estamos enfrentando essa pandemia, mas a gente vai se organizar também para ficar mais forte a nossa cultura asurini, a língua, os adereços da mulher, dos meninos, feminino e masculino.

O gênero, para nós, é muito importante na comunidade e na cultura porque a transmissão da cultura masculina é mais forte porque tem mais cargo na cultura para o masculino e para as mulheres é forte, mas não é tão quanto do homem, mas é muito importante porque as mulheres também sabem se organizar na cultura. Por exemplo, vou dar um exemplo para a senhora, que na organização das mulheres, da cultura asurini, do povo asurini que é muito importante a organização, por exemplo, as mulheres não podem cantar o “paparaua”²¹ é só os homens, mas elas podem acompanhar os homens na dança e no canto; e os adereços das meninas, das mulheres é diferente dos homens; as meninas usam a tiara e os meninos usam capacete. Os meninos usam bracelete de braço, usam maracá no tornozelo. Então, isso é mais forte que das meninas, mas a gente respeita. Os meninos respeitam as mulheres e as mulheres respeitam os meninos nessa comparação da cultura.

Com essa pandemia, que nós temos que ficar um pouco afastado um do outro, nós fizemos a festa do dia do índio, dia 19, que foi a posse do Pirá e do outro cacique geral e ele como cacique adjunto, que ficou no lugar do pai, e nós fizemos a organização do dia das mães, que foi muito bacana, eu, minha mãe e minha irmã, nós somos todas professoras. Nós somos 3 irmãs que somos professoras da comunidade, nós organizamos essa festa e agora nós estamos um pouco afastado por causa dessa pandemia. Não está havendo aula

²¹ A expressão foi transcrita da mesma forma como foi falado pela entrevistada.

aqui na comunidade, então até em maio nós fizemos essa organização.

Pretendo trabalhar de acordo com o que eu aprendi no meu curso, intercultura indígena, envolvendo o conhecimento científico e o específico. Pretendo trabalhar de acordo com a minha cultura, ensinar para eles o que eu aprendi e ensinar para eles o científico e o específico de acordo com o aprendizado dos alunos e ensinar para eles mais o que tem na minha cultura, para eles que tem conhecimento.

Aquele Centro é o ponto cultural mesmo da comunidade. Aquele nome que está escrito no Centro, Teapikawa, é a primeira professora idosa da língua materna asurini. Atualmente, ela não está aqui com nós mais. Aí, ficou como uma mulher guerreira, professora da língua materna. É por isso que fizeram esse Centro com o nome dela (IMUINAWA ASURINI).

Trecho da entrevista de Pepe Asurini:

Bom, hoje nós somos 22 acadêmicos formados e nós temos a plena convicção de que nós podemos fazer isso, de fazer com que isso não aconteça, com a perda da nossa cultura. É um desafio muito grande para nós, até enquanto professor porque a gente procura fazer adaptações na sala de aula, no conteúdo e na metodologia de ensino. A gente ensina o português, a gente ensina a nossa língua também para fazer essa manutenção da cultura nossa. Quando a gente promove eventos, a gente sempre coloca, também, a questão da festa tradicional nossa, de acordo com a nossa realidade daqui para não se perder. A gente tem essa visão de que a cultura nossa ainda existe, que permanece, nós existimos e resistimos sempre. E cabe a nós, professores, fazer essa manutenção, tanto da língua, tanto da cultura, da vestimenta, do artesanato. Tudo isso cabe a nós. É um desafio muito grande para nós e isso faz com que a gente não perca nossa cultura e isso está na nossa cabeça, na cabeça de cada um que se formou (PEPE ASURINI).

Pela fala de Poraqué, observa-se que a cultura do Outro é bem aceita, até mesmo entre as lideranças. Contudo, é sempre ressaltada a necessidade de manutenção e ampliação da cultura asurini. Sendo que essa associação intercultural é usada pela comunidade com a finalidade de se aperfeiçoar quanto ao uso das tecnologias dos não-índios a fim de assegurar sua cultura, portanto, na comunidade, é vista a ampliação do uso de computadores, internet e celulares como meios de manter sua cultura (gravação de DVD), assim como a divulgação nas redes sociais.

Como afirmado acima, os asurinis possuem uma relação íntima com a terra, sendo que o hábito de trabalhar na roça e fazer a plantação assegura a identidade

cultural do povo. Os momentos de festividades são, em sua maioria, associados a partir de elementos da natureza, ou seja, da relação com a terra para celebrar a fartura de uma caça ou de uma colheita e, com o deslocamento territorial e a aproximação das fazendas e da BR 422, esses elementos se tornaram mais escassos. Além desse fator, há a questão do pertencimento ao local, que poderia justificar o tempo sem as festas. Quanto às festividades que são realizadas em ligação com a natureza, existem a do jacaré, do inajá e da bacaba. Sanixá observou que a festividade do porcão foi prejudicada devido à escassez do animal; todavia, a mesma estava retornando.

A respeito do tempo, ao se analisar as memórias fortes, não se deve utilizar o tempo cronológico, mas um *tempo real* (CANDAU, 2011, p. 94), o qual esquece a cronologia e faz associação entre o tempo passado e o presente, apartando da contagem de *tempo* o período sem atividade. Sendo assim, quando não houve as festas não pode ser descrito sob o prisma de tempo real, posto que neste o acontecimento não se fez presente, portanto, não existiu. Halbwachs (1990, p. 129) observa que o tempo só é real “na medida em que possui um conteúdo, quer dizer, quando oferece uma matéria de acontecimentos ao pensamento”, por este motivo o período sem festividades não foi descrito pelos interlocutores por não fazer parte da descrição da identidade asurini:

Já o *tempo real* – o tempo do instante – é o tempo interrompido, no sentido preciso de uma interrupção imaginária de fluxo do tempo, e o *presente real* é tempo contínuo, feito de heranças e projetos, ganhos e perdas, combinação sutil de um passado que não é totalmente passado e de um futuro inscrito, *hic et hunc*, em um “horizonte de espera”. O *presente real* é rico de uma “memória de ação”, ao passo que o *tempo real* encerra uma ação sem memória (CANDAU, 2011, p. 94).

Dessa forma, deduz-se que à memória está destinado um papel relevante que determina a manutenção da identidade e da cultura, sendo o passado contado e manifestado por celebrações e contações de verdades do povo. Entretanto, deve-se considerar que as identidades não possuem caráter estável. Portanto, têm que ser consideradas as manifestações e transformações presentes. Sendo assim, os traços culturais possuem natureza mutável e são observáveis nas diferentes relações do indivíduo com a sociedade.

Nesse sentido, entrecruzam-se dois momentos nos asurinis: o de um passado nas proximidades do rio Tocantins, em que eram realizados festividades e rituais em

abundância; e o outro em que os festivais voltaram à execução na comunidade. Sendo que os dez anos sem realização dos eventos parecem ser ignorados ou esquecidos, já que não foram relatados por nenhum dos entrevistados, com exceção de Sanixá, que não explicou o motivo desse tempo sem execução. Candau (2011, p. 86) caracteriza como *memória longa* a percepção de um passado sem dimensão, imemorial, em que se cruzam acontecimentos pertencentes tanto aos tempos antigos quanto aos períodos mais recentes:

Verifica-se aqui que o tempo em sua duração “não é assimilado como uma quantidade mensurável, mas como uma qualidade associativa e emocional” que remete às representações que fazem os membros de um grupo sobre sua identidade e sua história. Na verdade, o mais comum é que a memória pareça incapaz de restituir fielmente a duração. De fato, a consciência do passado não é a consciência da duração; e se nos lembramos de acontecimentos passados, não temos a memória de sua dinâmica temporal, do fluxo do tempo cuja percepção, como sabemos, é extremamente variável em função da densidade dos acontecimentos (CANDAU, 2011, p. 87-88).

Dessa forma, observa-se que, na manutenção e retomada dos rituais, ocorre um processo de eternização do passado concretizado pelas ações no presente, sendo que os sujeitos perpetuam a prática, em especial quanto ao uso da taboca, ao ensinar as crianças. O lapso temporal ausente é marcado quando se verificou que os indivíduos da faixa etária entre trinta e cinquenta anos não sabem tocá-la e os que detinham o conhecimento já estavam mortos. Contudo, no retorno ao manuseio da taboca, os músicos não se limitaram a tocar somente na comunidade, levando a cultura a várias outras cidades para o conhecimento dos não-índios, o que caracteriza que a criança, ao ser detentora de um símbolo (taboca), é também a defensora da manutenção da cultura e identidade da tribo, sendo, ela própria, uma memória viva.

Notadamente, as festividades tendem a valorizar e perpetuar o tempo passado como uma idade a ser conservada, esticando-a o máximo possível. Os mais velhos inclinam-se a ser ativos nessa conservação, mas consideram o tempo imutável e pregam um retorno ao passado sem considerar o presente, como se este não estivesse atuando na memória. Essa vontade de manter a identidade pura é manifesta em Apina que apresenta, ainda, o receio que a cultura se perca após a morte dos idosos.

A preocupação do entrevistado é relevante quando se considera os muitos elementos da cultura do não-índio na Reserva, contudo é notada a resistência a um

aculturação promovida, intensamente, pela comunidade em geral. Essa resistência foi vista presente em muitos integrantes. Até mesmo, conforme observado em Waramuí, Pepe e Imuinawa, quando o asurini vai estudar fora, aprimorar-se nos saberes do Outro, ele volta para a comunidade com o objetivo de fortalecer sua cultura, sendo que a tarefa de manutenção, ultrapassa a matriz de gênero, já que, atualmente, as mulheres participam de muitas decisões que eram remetidas somente aos homens. Contudo, entre os asurinis, a separação de gênero é bem acentuada, sendo que, em momentos de festividade, conforme exemplo de Imuinawa, há a separação das tarefas e adereços entre homens e mulheres.

Outra forma de resistência presente entre os asurinis é o fortalecimento da escola, por meio da formação de vários professores asurinis na universidade. Imuinawa destaca que se precisa “alinhar” o conhecimento aprendido no meio acadêmico e a realidade da comunidade, promovendo adaptações na metodologia de ensino. Os professores entendem a necessidade do conhecimento da língua portuguesa, mas promovem uma educação que se volta para a língua asurini, assim como inserem nas comemorações escolares, saberes da prática asurini.

Visualiza-se nos asurinis uma distribuição mais igualitária das responsabilidades pela manutenção da cultura. Nesse processo, cada sujeito tem seu papel marcado, no qual diferentemente do que era tido no passado, que só os mais velhos teriam a sabedoria de repassar suas tradições, no contexto atual, essa responsabilidade é mais difusa, cabendo a cada indivíduo sua parcela de contribuição. Sendo assim, as mulheres, os jovens e as crianças assumem protagonismo nessa relação junto com os homens e idosos.

Contudo, há um certo desencanto na fala dos mais velhos quanto à manutenção da cultura pelos jovens, mas, estes, por sua vez, não deixam de manifestá-la, conforme se vê nas crianças tocadoras de taboca. Obviamente, que a iniciativa se deu pelo cacique Kajuacanga (liderança asurini), mas os pequenos continuam e seu trabalho é conhecido.

Quanto a essa problemática, Candau chama a atenção para a questão do desaparecimento da memória numa comunidade:

De fato, não é tanto do desaparecimento dos meios de memória que seria importante falar, mas de sua transformação: enquanto durante muito tempo certos membros da sociedade (o ancestral, o chefe, o antigo combatente) eram reconhecidos como os únicos portadores

legítimos da memória e identidade coletiva, hoje essa situação se modifica, e esses sujeitos perderam seu monopólio. Há cada vez mais indivíduos se autoproclamando guardiões da memória de seu grupo de pertencimento ou de filiação (CANDAU, 2016, p. 194).

É devido a essa diversidade de novos narradores, alguns mais jovens e outros mais velhos, uns mais abertos à cultura do Outro e outros mais fechados, que se dá uma memória mais dispersa e fragmentada, que, seguramente, será passada aos demais da mesma forma como os sujeitos se relacionam com o meio. Portanto, é esse grande número de mantenedores da cultura aliado às suas vivências que se constitui a diversidade cultural dos asurinís. Toda essa movimentação de novos “guardiões” assegura uma cultura que permanece viva, já que, mesmo se encontrando traços da cultura do Outro, há marcações predominantes dos asurinís.

Cada um à sua maneira trabalha em favor da cultura asuriní. Poraquê, por exemplo, nunca se recusava a receber os visitantes que o procuravam, sempre ressaltando a importância de se repassar, pela oralidade, aos mais jovens, a cultura. A liderança não excluía ninguém de ser seu interlocutor e abrange até mesmo as pessoas de fora, como foi o caso da entrevista desta pesquisa. Ele cita, também, o velho Torinho como um ancião que morreu, mas deixou para ele a tarefa de manutenção cultural. É importante que seja feita a transferência, visto que, pelas vias da oralidade, a cultura permanece forte e viva, sendo que, sempre que algo é recontado, a tradição permanece presente na memória.

Assim como nos demais entrevistados, o ancião também não via de forma negativa a ida dos asurinís à universidade; contudo, ressaltava a necessidade de retornarem para a Reserva para ajudar o povo na manutenção da cultura. De fato, ao adquirirem os hábitos do não-índio ou estudarem na universidade, o indígena tem à sua disposição dois caminhos a seguir: pode ignorar a sua cultura e seu povo ou pode ressignificar e fortalecer suas tradições, traçando, dessa forma, um caminho de resistência para sua comunidade.

Os idosos são constantemente consultados pelo professor Waramuí. Seja na tradução de palavras para lecionar na escola, seja nas músicas, ou nas narrativas. Waramuí tem a plena consciência da importância de seu trabalho junto à comunidade, por isso, mostra, orgulhosamente, alguns cadernos escritos à mão e cheios de desenhos, contendo diversas narrativas dos mais velhos. Portanto, ao informar que irá para a universidade, logo complementa, afirmando que irá voltar: “É o que eu

sempre falo, eu estou aqui para ajudar, não é só uma pessoa, nem duas pessoas, eu quero ajudar a minha comunidade”.

A preocupação do professor Waramuí é centrada na transmissão, tendo a criança como uma das grandes perpetuadoras da cultura. Porém, assim como visto em Poraqué, ele também acredita que o asurini deve fazer cursos fora, ou seja, precisa ser detentor da cultura do branco, em especial de sua língua, sendo que, quanto mais o homem adquirir conhecimento, maior será seu poder de intervenção. Entretanto, ele demonstra restrições quanto ao contato com as crianças, que precisam de um maior enraizamento na cultura asurini para que elas não adquiram, predominantemente, a cultura do não-índio e se esqueçam da sua importância.

Admite-se, portanto, dentre os asurinis, que todos os sujeitos, cada um a seu modo e dentro dos seus limites, são os responsáveis pela manutenção da cultura. A comunidade compreendeu que essa transferência dos homens e idosos para os mais jovens e mulheres é de vital importância para a cultura. Dessa forma, os indígenas expandiram seus conhecimentos e abriram espaço para que esses novos sujeitos contribuíssem para afirmar a resistência asurini.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A oportunidade de realizar esta pesquisa junto aos asurinís do Tocantins foi de grande relevância para a minha vida pessoal e profissional. Na época em que realizei as entrevistas presencialmente, tive a oportunidade de passar tardes maravilhosas com pessoas como Poraqué Asurini, cuja vida foi um testemunho de luta constante em nome da existência de seu povo. Toda essa experiência foi estimulante e me fez compreender um pouco mais sobre o processo de extermínio a que os povos originários foram submetidos desde a chegada dos portugueses ao Brasil.

Seja durante as entrevistas ou mesmo nos períodos em que as conversas eram informais, sem a gravação, percebi o quanto os asurinís gostam de falar sobre a própria cultura. No texto final das entrevistas, aliás, computei que eles usam mais de cinquenta vezes a palavra *cultura* – quase sempre chamando a atenção para práticas culturais sob vários aspectos.

Para o desenvolvimento dos trabalhos utilizei a metodologia das entrevistas com a abordagem qualitativa por ser mais fácil dedicar-me, individualmente, às análises. Por individual, a compreensão é de que cada entrevista e entrevistado mereceram atenção única, já que, no caderno de campo, anotei e analisei os desvios de olhares e alguns silêncios que, a meu ver, falaram mais do que qualquer palavra. Essa fuga a alguma pergunta específica foi observada, por exemplo, nos mais idosos, como Poraqué e Sanixá.

Para Ampuero (2007), é necessário, de fato, o exercício da entrada na aldeia para se conhecer a fundo determinadas questões culturais dos asurinís, posto que muitas informações ligadas a tal cultura não são simplesmente coletadas em livros. Para o pesquisador, além disso, são necessárias bem mais do que uma ou duas visitas a tais comunidades quando se tem em mente a pesquisa sobre práticas culturais, uma vez que, para ele, muita coisa desse universo cultural esteja nos não-ditos, isto é, nas práticas culturais em si, do dia a dia. Assim, faz-se extremamente necessário entrar e estar na aldeia, sempre com muita paciência, posto que o indígena não conta certos detalhes de sua vida se não tiver muita confiança no entrevistador.

Concordo plenamente com o que é defendido por Ampuero (2007), uma vez que fui testemunha da dificuldade de se extrair certas informações de entrevistados mais velhos, como Sanixá e Poraqué. Neste caso em particular refiro-me ao que poderia chamar de “discurso fugidio” pelo qual seguiram os entrevistados em algumas

situações nas quais sua fala pode ser interpretada tanto como “poética” quanto “limitada” em relação à língua portuguesa. Percebi que em alguns trechos das entrevistas, ambos “fugiram” de determinadas perguntas tangenciando a resposta de modo a tornar suas falas um tanto quanto fugidias.

Em especial nesse público de mais idade, requeri um “chamamento” pela memória de acontecimentos que, no ponto de vista dos mais velhos, seriam relevantes para se compreender o processo de transformação cultural pelo qual estão passando. Neste momento, surgiram o deslocamento proporcionado pela UHE de Tucuruí e a construção da BR 422 como fatores que aumentaram o contato com os não-índios, proporcionando uma maior influência de uma cultura sobre a outra.

Quando ocorreu a enchente, os asurinís foram para a parte mais alta e central da Reserva, formando ali o novo aldeamento. Posteriormente, a BR 422 atravessou a Trocará fazendo uma ligação entre os municípios de Tucuruí e Cametá. Antes da mudança territorial, só era possível a saída e a entrada de pessoas por barco, de modo que tal deslocamento durava horas; com a construção da BR e a utilização de veículos automotivos, a chegada na cidade de Tucuruí pode ser realizada em 30 minutos. Os indígenas costumam frequentar bastante a cidade, assim como ocorre a entrada de pessoas de fora na Reserva, o que aumenta o contato entre culturas.

A mudança territorial foi tão importante que, entre os entrevistados mais jovens, os quais ainda eram muito crianças nessa época, muitos fazem menção à enchente como se, de fato, recordassem do ocorrido. Isso demonstra que, dentre os asurinís, esse fato é de grande relevância e, sendo a comunidade, predominantemente, oral, entendo que esse é um assunto dito frequentemente entre as conversas com os jovens.

É ingênuo falar em influência somente da cultura “branca” na cultura asurini, já que se encontra muito das influências indígenas na do “branco”. Portanto, o que advogo nesta pesquisa é uma hibridização cultural, na qual há influências diretas de uma cultura sobre a outra. Claro que como o objeto aqui analisado é remetido à cultura asurini nas entrevistas, é óbvio registrar que o indivíduo asurini percebe alterações e influências do Outro na sua cultura, mas, é importante que seja ressaltado que essa participação não é determinante para que seja apagada a asurini, sendo que a hipótese de apagamento é considerada impossível, já que, a todo momento, os asurinís reafirmam sua identidade.

Portanto, remeto-me ao que postula Hall (2015) para tecer considerações sobre a questão da “crise cultural” que permeia o discurso dos entrevistados. O teórico afirma que as sociedades modernas são de mudanças rápidas, o que insere os asurinis neste meio, já que conseguem absorver o que lhes interessa da cultura do não-índio, mas continuam fortalecendo a sua própria. Essa resistência foi vista em muitos momentos, como na contação de histórias, no fortalecimento dos mitos, até nos jogos de futebol quando, além das camisas dos times, os jogadores usam o grafismo corporal para se diferenciarem. Dessa feita, não vislumbro a possibilidade de se haver “crise” propriamente dita na cultura dos asurinis, posto que haja nela tão somente o hibridismo comum às sociedades modernas.

Logo, a comunidade dos asurinis não é, *grosso modo*, tradicional ao pé da letra. Ela se encontra num espaço transitório que aceita a modernidade, mas perpetua e busca, a todo o momento, vincular-se a seu passado, enfatizando velhos costumes e tradições, como a permanente contação de histórias e absorvendo as práticas sociais que o Outro tem a lhes oferecer. Sendo assim, os asurinis se encontram em um estágio que vai além de ser *tradicional* e além de ser puramente uma sociedade *moderna*, visto que insere a cultura do não-índio, mas não nega sua identidade e origem.

Um fator relevante que denota o quanto os asurinis resistem é que na contação do mito de Mahíra, ao se comparar o relatado pelo ancião Sanixá e o jovem Waramuí, notei que no primeiro há muitos resquícios do Deus cristão, tal qual já analisado no capítulo 4; em Waramuí, diferentemente, não identifiquei nenhuma associação. Tal fato nos mostra que o jovem apagou esta simbologia de semelhança na sua seleção da narração de Mahíra, sendo que esta pode ser uma nova tendência a ser seguida pelos demais.

Nesta pesquisa procurei identificar como os diferentes atores sociais trabalham com a manutenção da cultura; portanto, procurei a visão de idosos com mais de 65 anos (Sanixá e Poraqué); dois abaixo de 65 anos (Apina e Paraívia); dois abaixo dos 40 anos (Waramuí e Pepe); um cacique abaixo dos 45 anos (Pirá); além do fator idade, priorizei o fator gênero sexual feminino (Paraívia e Imuinawa), totalizando 8 entrevistados. Com essa divisão percebi que todos contribuem para que a cultura asurini se mantenha forte, até mesmo as crianças, conforme as musicistas tocadoras de taboca.

Quanto ao local da entrevista, Poraqué, Sanixá, Apina, Paraívia e Waramuí foram entrevistados na Trocará, antes do período de pandemia. Os demais, Pirá, Imuinawa e Pepe aceitaram conceder entrevista via *WhatsApp* – o que alterou, de certa forma, o padrão até então seguido, que foi de relatar alguns mitos e lendas dos asurinís, para algo mais pontual. Embora tenha havido essa alteração considero que a pesquisa tenha logrado sucesso, visto que os objetivos foram alcançados de forma satisfatória, já que os fenômenos que seriam analisados foram encontrados, até mesmo, nessa nova conjuntura do *WhatsApp*.

Finalmente, concluo que, de acordo com os entrevistados e a literatura consultada, a comunidade indígena asuriní do Tocantins passa por diversas transformações em sua cultura, mas continua exercendo a máxima *Resistir para Existir*, sendo inadmissível e impossível a existência de um extermínio cultural, pois cada sujeito contribui para o fortalecimento da comunidade.

REFERÊNCIAS

ADELINO, Francisca Janete da Silva. **Na trilha dos modalizadores**: perscrutando os jogos argumentativos no gênero entrevista de seleção de emprego. João Pessoa, 2016. 190 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba.

AMPUERO, Raimundo Alberto Tavares. **O grafismo corporal dos Asurini do Koatinemo**: preservação cultural de um povo indígena. Taubaté: [s. n.], 2007. 99 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Taubaté, Gestão e Desenvolvimento Regional do Departamento de Economia, Contabilidade e Administração, Taubaté, 2007.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich (VOLOSHINOV, V. N.). **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem. 13. ed. São Paulo: Hucitec, 2009.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

BARROS, José D'Assunção. Tempo e narrativa em Paul Ricoeur: considerações sobre o círculo hermenêutico. **Revista de História e Estudos Culturais**. Vol. 9. 2012.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política Ensaio sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. *In*: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia cultural**: um século. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, p. 83-131.

BRONCKART, Jean-Paul. **Atividade de linguagem, textos e discursos**: por um interacionismo sociodiscursivo. 2. ed. São Paulo: EDUC, 2009.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CAPUTO, Stela Guedes. **Sobre entrevistas** – teoria, prática e experiências. Petrópolis: Vozes, 2006.

CASCON, Leandro Matthews. **Indo à raiz da questão**: repensando o papel de plantas cultivadas no passado Amazônico através da Etnoarqueologia entre os Assurini do Rio Xingu. São Paulo: [s. n.], 2017. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Etnologia do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 2017.

CHIZZOTTI, Antônio. **A pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 1991.

CMB (Comissão Mundial de Barragens). 2000. **Estudo de caso Brasileiro, UHE Tucuruí, relatório final** – Anexos. Disponível em: <http://www.dams.org>. Acesso em: 17 set. 2021.

COUDREAU, Henri. **Viagem ao Xingu**. Tradução: Eugênio Amado. Apresentação: Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1977.

CRESWELL, John W. **Qualitative Inquiry and Research Design**: Choosing among five traditions. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1998.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GONÇALVES, Rosiane Ferreira. **Autonomia e sustentabilidade indígena**: entraves e desafios das políticas públicas indigenistas no estado do Pará entre 1988 e 2008. Belém: [s. n.], 2010. 277 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2010.

GRAÇAS, Elizabeth Mendes das. **Pesquisa qualitativa e a perspectiva fenomenológica**: fundamentos que norteiam sua trajetória. Ver. Min. Enf. P. 28-33, jan./dez., 2000.

GREGÓRIO, Sônia Maria Fernandes. **Projeto Entrevista**: uma alternativa de letramento por meio de gêneros discursivos. Assis, 2018. 149 f. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2018.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2009.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2015.

HOLANDA, Adriano. **Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica**. Disponível em: <http://publicacoes.ispa.pt/publicacoes/index.php/ap/article/view/176/pdf>. Acesso em: 24 de setembro de 2021.

LADEIRA, Maria Inês. Yvy Rupa, onde se assenta o mundo ou território/espaco geográfico do mundo. In: **Espaco geográfico Guarani-M'bya**: significação, constituição e uso. São Paulo: Edusp, 2008.

LARA, Justina de. **Os gêneros jornalísticos com conteúdo informativo (a notícia, a reportagem e a entrevista) nas aulas de língua portuguesa:** desvelando a linguagem pretensamente neutra. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/pde/arquivos/357-4.pdf>. Acesso em: 18 de setembro de 2021.

LARAIA, Roque de Barros. Recordando Teapikawa, informante feminina Asurini. **Habitus**. Goiânia, v. 13, n. 2, p. 5-16, jul/dez, 2015.

LARAIA, Roque de Barros; DA MATTA, Roberto. **Índios e castanheiros**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

MARCUSHI, Luiz Antônio. Gêneros textuais: definição e funcionalidade. *In*: BEZERRA, Maria Auxiliadora; DIONISIO, Angela Paiva; MACHADO, Anna Rachel. **Gêneros textuais & ensino**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lucerna, 2002, p. 19-36.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MÜLLER, Regina Pollo. **Os Asuriní do Xingu**: história e arte. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 1993.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico**. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia Estatística em Colaboração com a Fundação Nacional Pró-memória. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

NUNES, Maria de Fátima Rodrigues. **Aprende brincando**: a criança atuando entre o povo Assurini do Trocará, município de Tucuruí – PA. Cametá: [s. n.], 2017. 121 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará/Campus Cametá, Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura, Cametá, 2017.

OLIVEIRA, Ana Sílvia de Souza. **Efeitos da monetarização nos hábitos de consumo da etnia Asuriní do Xingu, Altamira/PA**. Taubaté: [s. n.], 2010. 108 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Taubaté, Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais, Taubaté, 2010.

PEREIRA, Antonia Alves. **Estudo morfossintático do Asurini do Xingu**. Campinas: [s.n]. 348 f. Tese (Doutorado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2009.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes; NUNES, Maria de Fátima Rodrigues; RIBEIRO, Bárbara de Nazaré. As formas de nascer entre os Assurini do Trocará, no município de Tucuruí-Pará. **Revista de História Regional**, Belém, 2016, p. 511-529.

POUPART, Jean *et al.* **A pesquisa qualitativa**: enfoques epistemológicos e metodológicos/ tradução de Ana Cristina Nasser. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PROCÓPIO, Maria Gorete Cruz. **A festa do jacaré na aldeia indígena Assurini Trocará**. Espaço Educativo e de Manifestação de Saberes. Belém: [s. n.], 2015. 140

f. Dissertação (Mestrado), Universidade do Estado do Pará, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belém, 2015.

RIBEIRO, Fábio Augusto Nogueira. **Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia indígena**: os Asuriní do médio Xingu. São Paulo: [s. n.], 2009. 202 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, São Paulo, 2009.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Editora da Unicamp, 2014.

ROBAZZINI, Alexandre Toledo. PEQUENA CONTRIBUIÇÃO PARA A HISTÓRIA DOS ASURINÍ DO XINGU: UM ESTUDO BIBLIOGRÁFICO E DOCUMENTAL DA TRAJETÓRIA HISTÓRICA DOS ASURINI DO XINGU (SÉCULO XIX AOS DIAS ATUAIS). **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 1, n. 1, abr. 2016. ISSN 2176-0675. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/160/232>. Acesso em: 16 out. 2021.

SOUZA, Lícia de Fátima Correia da Silva. **Gêneros e tipologia textual**: discussões teóricas para o ensino da produção textual escrita. 2015. 51 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

SILVA, Ivana de Oliveira Gomes e. **De Awaete a Asurini**: histórias do contato (1971-1991). Belém: [s. n.], 2009. 127 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2009.

VIDAL, J. J. A. **Cerâmica dos suruí de Rondônia e dos asurini do Xingu**: visões diferenciadas de povos indígenas da Amazônia. São Paulo: [s. n.], 2017. 254 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Programa de Pós-Graduação em Artes, São Paulo, 2017.

VILLELA, Alice. **Das acontecências**: experiência e performance no ritual Assurini. Campinas: [s. n.], 2009. 170 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Artes, 2009.

APÊNDICES

APÊNDICE A – ENTREVISTA CONCEDIDA POR PORQUÉ ASURINI (MARÇO DE 2019)

NESSE DIA, EM ESPECIAL, ALUNOS DO INSTITUTO FEDERAL PARTICIPARAM DA VISITA À RESERVA. DEVIDO A ISSO, PORQUÉ FOI ENTREVISTADO POR ALGUNS DELES.

OS REFERIDOS ALUNOS SÃO IDENTIFICADOS, AQUI, COMO *ENTREVISTADOR 1*, *ENTREVISTADOR 3*, *ENTREVISTADOR 4*, *ENTREVISTADOR 5*, *ENTREVISTADOR 6* E *ENTREVISTADOR 7*.

A PESQUISADORA É IDENTIFICADA COMO *ENTREVISTADOR 2/PROFESSORA*.

Entrevistador 1: O senhor nasceu aqui ou... aqui não era a tribo; era uma reserva, né?

Poraqué: Não, eu nasci lá no Pacajá, no mato mesmo; não tinha cidade nenhuma lá... eu ajudo no trabalho de todo mundo, eu recebo todos. Hoje eu estou aqui no lugar do velho Torinho, que faleceu e eu recebo todos para não se perder a nossa cultura. Aqui a gente faz várias coisas: a gente canta música, faz jogos, dança quando é para dançar, como é para tocar e respeitar nossa cultura. Então, isso para mim é vergonhoso porque sou sozinho para representar aquele horror²² de pessoa para perguntar e, eu sinto muito quando chegam os jovens e perguntam para mim e eu recebo eles, e todos me respeitam mesmo porque até lá fora eu sou conhecido; todos me conhecem. A metade do Brasil já me conhecem.

Entrevistador 1: O que o senhor acha da vinda da Igreja para cá? O senhor gostou?

Poraqué: A Igreja, nós fizemos aí, por causa da minha filha Vanderléa, que se juntou e tava doente e foi no Hospital Regional; então a criança ficou grandão. O pastor Pantoja ia lá, orava nela e, um dia, cheguei lá e vi minha filha e bebê muito grandão; e minha filha é bem pequenininha: estava dessa grossura [faz menção ao dedo mínimo para indicar que a filha estava magérrima]. Fazia assim [mexe na barriga] e balançava. Parecia que tinha água de um lado e de outro.

²² Provavelmente, no sentido de “ror” (grande quantidade).

Entrevistador 2/Professora: Mas, seu Poraqué, me diga uma coisa: a presença da Igreja não causou impacto? Porque, no caso, é o deus dos brancos, Deus, Jesus... e vocês têm o deus Mahíra, né?

Poraqué: Isso, é que nós respeitamos Mahíra. Criança mais pequeninha porque o pastor fala, e ele ficava andando, não presta atenção na palavra de Deus e a gente sempre explica para ele que, antigamente, nós não, nós respeitava mesmo, como quando nós estava no mato... tava acontecendo e todo mundo ficava caladinho... brabo mesmo que até cachorro ficava mudo... então nós fizemos a Igreja aí, por causa da minha filha, aí eu fui para Brasília e, quando eu voltei, aí eu fui para Manaus. Um grupo ali amazonense e o cara falou para mim que ele queria voltar para cá com a gente; disse: bom... porque lá na aldeia que nós é respeitado. Porque lá no Amazonas trabalho é diferente: ele se forma advogado, doutor e tudo vai para o governo e o trabalho na aldeia fica abandonado. Aí tem carro, tem casa, tem tudo e os outros que ficavam lá, ficam olhando para ele. Aí, perguntei a ele: por que é que o pessoal se forma e vai lá para fora... faz como você aí? E ele me falou para falar lá com o pessoal da aldeia dele. E eu, Chico, Nelson e mais outro que nós fomos em Manaus conversar com o pessoal, é que voltaram só dois e ficaram lá... no Manaus ficam tudo abandonado. Igual aqui no Maranhão, Goiás, que o pessoal quer trabalhar e o pessoal não deixa que os madeireiros atacam.

Aí, a gente fala para o pessoal que defende os brasileiros, que defende o branco porque tem que dá... para ele porque como é que vai enfrentar madeireiro... com 38 e o madeireiro pega metralhadora, pega coisa aí e vai enfrentar o policial, a Polícia Federal... mas eu vou falar ainda, vou falar, porque não dá. A Polícia Federal vem com “revolvinho” aí... como é que vai enfrentar madeireiro? Vou continuar, se pensar no meio ambiente. Meu irmão Pascoal trabalha... vou mandar mensagem para ele, que ele trabalha no meio ambiente.

Entrevistador 2/Professora: Os madeireiros invadem muito a reserva?

Poraqué: Não, aqui não. Porque aqui é nossa reserva, nós estamos na ilha. Todo o que mora encostado em nós, ele entra em contato com nós e diz: nós vamos fazer queimada, aí, nós vamos lá e protege a reserva.

Entrevistador 2/Professora: Pois é; nós temos visto que... não sei se o senhor viu que foram assassinados dois guajajaras. Aqui nos asurinís, a gente não tá tendo perda, não?

Poraqué: Pois é... porque lá parou esse negócio aí, carne tava caro... porque brasileiro não sabe trabalhar... se tiver dinheiro no bolso... agora a japonesada... depois fica assim, vai levando, nunca paga a conta, compra muito carro para cá para trazer e aí fica devendo que brasileiro não pode ficar devendo não porque tem muito minério aí, ó. Então, porque vem comprar material aqui. Comprou aqui e depois leva para lá.

Entrevistador 2/Professora: Seu Poraqué, eu estou ouvindo música aqui, mas música de branco, né?

Poraqué: É, mas é porque foi gravado lá. Mas a nossa, nós não gravamos por causa da... mas eu vou gravar música que tem música que as pessoas gravam que tem...

Entrevistador 2/Professora: Ia ser interessante fazer um DVD, né?

Poraqué: É... um DVD! Eu mesmo vou fazer.

Entrevistador 2/Professora: [Aos outros] É isso que ele está falando, que ele não tem gravadora, porque aí tudo é gravado, né? Então, eles não têm um CD deles, um DVD de músicas deles para que, em uma ocasião dessas, toque só música deles; não é isso?

Poraqué: A música asurini tem que cantar, mas eu vou fazer a gravação. Tenho música aí e eu fui num rapaz lá perto do... na descida lá de Tucuruí e eu falei para ele, que ele é um cara que sempre me ajuda. Aí ele disse que quando eu vir, aí ele me ajuda, aí eu vou gravar um DVD lá.

Entrevistador 2/Professora: Mas como é que o senhor enxerga isso, no caso, só música de fora, música de branco. O senhor vê de uma forma positiva ou não? Ou preferia que fosse da de vocês mesmo?

Poraqué: Não, porque... é assim: a gente gosta de música também, do branco grava a música, mas, para mim que defendo a nossa cultura, a gente tem que ter um DVD de música nossa, para defender a cultura nossa.

Entrevistador 2/Professora: Eu notei que as crianças... muitas falam português aqui...

Poraqué: Sim, muitas falam português, mas porque o pai dele não ensina. Aí, eles vêm aqui em casa e perguntam: cadê... me ensina isso aqui que tá... e assim se está ensinando criança. Aprende assim, ensina assim.

Eu trabalho na cidade e a coisa que... e agora quando Pirá quiser que eu faça eu vou fazer. E é assim quando o pessoal me procura em casa eu digo como fazer.

Entrevistador 1: Se o senhor, hoje, quisesse pedir algo ao Presidente. Por exemplo, se ele viesse aqui, pessoalmente, conversar com o senhor...

Poraqué: [Interrompe] Eu sou que representa a comunidade lá.

Entrevistador 1: Ah, sim, desculpe... mas o que o senhor pediria pelo seu povo?

Poraqué: Aqui, funciona assim: eu vou lá e peço pelo povo e, aqui, todo mundo fica sabendo o que eu vou falar com Presidente. É assim que eu faço.

Entrevistador 2/Professora: O que o senhor acha que pode vir de melhora para cá? O que a comunidade está precisando?

Poraqué: Nós estamos fazendo tudo para não acontecer o que está acontecendo aí; está tudo quebrado aqui [referindo-se ao Centro Cultural Teapikawa – local onde foi realizada a entrevista]... que a gente vem fazer cultura aqui.

Entrevistador 2/Professora: Tem que fazer uma reforma.

Poraqué: Tem que colocar uma madeira que aqui está tudo quebrado. A gente não quer mais assim. Então já mandei a relação lá, para o pessoal que faz levantamento; só que o prefeito está muito ocupado também... aí e também o Governador mudou, e eu vou falar com Governador Helder Barbalho; vou conversar com ele. O Barbalho trabalha bem e vai ajudar.

Entrevistador 1: O que o nome do senhor significa?

Poraqué: É um peixe.

Entrevistador 2/Professora: É aquele peixe que dá choque.

Poraqué: É. Isso é brincadeira que o pessoal fizeram. Que é quando eu saio, aí falam: cadê o Poraqué? Ele saiu. Mas, a energia foi embora. Aí quando eu chego... aí, eu brincando, me cutuca aqui, aí eu ligo a energia. Eu que ligo aqui.

Entrevistador 2/Professora: Entendi. Então, não é seu nome de registro.

Poraqué: Não, meu nome é Koapetinga.

Entrevistador 1: E o que quer dizer esse nome?

Poraqué: É o nome de um índio. Nós somos como índio, ser índio. Eu sou, como posso ser, parente. Nós somos como parentes *akuá*²³. Então, nós somos a koapetinga.

Entrevistador 3: A maioria do pessoal que mora aqui ainda fala na língua?

Poraqué: Lá em casa, a gente só fala na língua mesmo.

Entrevistador 1: O senhor poderia ensinar para a gente um “bom dia”, um “olá”?

Poraqué: [responde na língua asurini].

Entrevistador 4: E, no dia-a-dia de vocês, vocês costumam falar a língua de vocês ou o português mesmo?

Poraqué: [sem resposta]

Entrevistador 2/Professora: Normalmente, o senhor nota, além da sua casa, que o senhor incentiva a falar o tupi, os outros índios falam em que língua?

Poraqué: No tupi. Eu falo sete línguas fora o tupi. Eu sou concursado em uma língua Tupi. Eu trabalhei na FUNAI; eu trabalhei e concluí meu trabalho; por isso eu falo sete línguas. Eu falo parakanã, tupi, todas essas daí. Porque parakanã fala assim: awapa. E nós awápa. É igual a letra, mas é a letra que “foge”. Awápa.

Entrevistador 1: Tem alguma música que o senhor poderia cantar para a gente?

Poraqué: [cantando na língua asurini].

Entrevistador 1: O que ela significa?

²³ *Akuá* ou *Áqawa* é o termo usado pelos asurini para se referirem a eles próprios.

Poraqué: É uma alegria, quando nós estamos unido e conversando. Quando nós estamos alegre, igual você e eu.

Entrevistador 1: A gente, lá do IFPA, nós mexemos com computadores. O senhor gostaria que aqui as crianças aprendessem a mexer com computadores?

Poraqué: Tem computador aí... tem *notebook*; as crianças estão aprendendo. Agora, o meu filho, Waremoa, ele está preparado; minha filha também tem praticado em três lugares. Ele ia entregar o lugar dele no trabalho e eu disse para não entregar, não. O marido da minha filha trabalha como motorista; então não tem problema; ele faz o trabalho aí e você fica na aldeia trabalhando.

Entrevistador 5: Seu Poraqué, eu percebi que tem um centro de saúde ali na frente. Como que funciona? Os médicos vêm aqui de quanto em quanto tempo?

Poraqué: Não, o médico não está vindo ainda porque tem médico lá no Regional. Tem um aqui, mas ele tá de férias; mas o doutor tá aí. Tem dentista também. Ela é índia também. Ela tá doida para vir para cá; ela é *tembé*. Ainda agora eu estava falando com ela. Quero chamar ela pra trabalhar. Todos que estão aqui, a gente vai lutar para ficar aqui.

Entrevistador 5: Como era quando não tinha o centro de saúde aqui? Era difícil para vocês irem a um hospital?

Poraqué: [sem resposta]

Entrevistador 1: Aqui eles fazem parto, curam doente?

Poraqué: Não, não faz porque é o branco que faz, nós temos uma índia aqui que é parteira.

Entrevistador 1: Mahíra é divindade, né? O senhor pode nos contar alguma história? De como surgiu? Como Mahíra ajudou a tribo? Alguma coisa assim?

Poraqué: Quando nós estávamos no mato, ele vinha e aparecia para a pessoa, o velho pajé sabia que era ele. Ele perguntava de onde veio e falava com ele. Daí contaram para a gente, mas nunca chegamos a conhecer mesmo. Essa aqui é minha mulher.

Entrevistador 1: Como é o nome dela?

Poraqué: Ponakatu.

Entrevistador 1: O que significa?

Poraqué: É uma pomada que passa no cabelo... *ponakatu*.

Entrevistador 1: O senhor pode nos contar de como Mahíra ajudou vocês? Algum milagre ou coisa que Mahíra fez?

Poraqué: Contaram para a gente porque que ele não aparece. Ele aparece para pouca gente. Aí perguntaram como é que ele era. Como uma pessoa. Quando vai para... tem que ter... Mahíra ia, falava... sempre tem aquela... de *purinã*.

Entrevistador 1: Hoje tem pajé aqui?

Poraqué: Tem.

Entrevistador 4: Vocês vivem mais da caça e da pesca ou dos produtos de Tucuruí?

Poraqué: Por enquanto ainda tem muita caça por aqui. Como eu falei, nós estamos numa ilha, como tem muito madeireiro aqui, a caça corre para cá. Aí fica porco, tatu, veado, paca. Fica tudo por aqui.

Entrevistador 1: Onça... aparece onça por aqui?

Poraqué: Sim, aparece aqui e também tem onça grande.

Entrevistador 1: O que vocês fazem para se proteger dela?

Poraqué: Quando a gente vê, a gente atira nela.

Entrevistador 6: Ela já causou alguma morte aqui?

Poraqué: Não, só de bezerro. Todo mundo tinha gado aqui; quando estava arrematando a floresta, aparecia muito por aqui. Aí parou. Só eu matei três onças porque elas estavam matando meus bezerros. Como nós estávamos trabalhando na FUNAI, eu vendi o meu gado. O meu irmão vendeu o dele, o Kaju vendeu o dele.

Entrevistador 1: Eu percebi que quando o senhor falou da sua filha, o senhor queria muito que ela voltasse a morar aqui. O senhor não quer que quem more aqui, saia. O senhor quer que permaneça aqui.

Poraqué: [Confirmando enfaticamente com a cabeça] Com certeza, eu gosto de todo mundo aqui. Porque aqui é asurini que mora. Aqui mora todo mundo. Tem anabé que mora aqui, mundurucu mora aqui. Pessoal dos tembé que mora ali na outra ponta. Todos eles são parentes, que eles vêm corrido, aí fica aqui que aqui polícia não entra. Para lá onde eles estão quase sempre é invadido, a polícia invade a área. Aqui só a Polícia Federal que entra. Esse projeto que nós estamos fazendo, dos asurinis, nós vamos dar para eles, para os tembé, mundurucus, anabé, porque nós somos tudo parente, né?

Entrevistador 7: Seu Poraqué, eu vi que as pinturas, a arte... é bem presente. Alguns dos nossos colegas fizeram pinturas; eu gostaria de saber se tem algum significado. Se tem algo a ver com Mahíra também.

Poraqué: A gente se pinta quando vai dançar; pinta todo de preto. Asurini se pinta todo de preto. Por quê?... porque nosso parente parakanã usa urucum e a gente não gosta assim; nosso tudo é preto. Porque nós não temos... nenhum com pessoa, e nós não gostamos disso, por isso tudo é preto. Para não parecer parakanã. Nós nos encontramos uma vez. Aí o pessoal andava lá para cima, lá para o 11²⁴... aí fizeram a roça para lá. Então como o pessoal andava muito para lá. Um dia a mulher estava ralando mandioca, aí ele viu um movimento [fala na língua e, logo após, traduz]: eu te vi, não adianta vir me enganar, não. E ela não presta atenção no rosto dele. Aí quando apareceu o rosto vermelho, o meu pai tava dormindo. Aí, o arco dele sempre ficava no chão, mas... que brigava com o outro, esse que estava ralando mandioca, pegou a... e pulou lá em cima; aí ele conhece a coisa vermelha e gritou chamando o outro. Ele caiu lá na frente, ele caiu e era cachorrada indo em cima e gente gritando. Aí que, com barulho, ele se acordou [o pai de Poraqué]. Aí que ele se levantou e viu que estava todo... e viu que estavam brigando com a mulher dele, era para matar, né. Então, ele correu para lá e tinha uma bacabeira e pegou ele. E... sabia oração e o pessoal passavam por cima dele e então ele voltou de novo. E a mulher dele viu quando estavam matando ele. A mulher dele está aí no Parakanã.

Entrevistador 1: O senhor está falando de conflito; teve algum conflito aqui que marcou a história que, até hoje, vocês não esquecem?

²⁴ Km 11 (referência ao entorno do Porto do Km 11).

Poraqué: Esse lugar aqui que a gente mora, mora o caiapó, waraeté, koatinemo, arara, asurini e outro asurini e dois parakanã e a gente se conhecia por causa da flecha dele que todo mundo falava, no ataque dele porque caiapó usa cada flecha grandona e as pegadas no terreiro; eles não usam sapato, não. Quando o pessoal falavam a caiapozada [fala na língua, depois traduz]... porque ele corre muito... por isso que o pessoal fala [expressão na língua] porque ele corria muito. Então, uns ficaram aqui. Esse arara, esse pegou ele criancinha... nós fomos 51 índios para ter contato com [o povo] arara e não conseguiu, todos índios, só índio. Era 51 para tentar falar com eles e não conseguiu, não. Aí, o Pernambuco que trabalhou muitos anos, ele falou que tem índio na casa de não índio lá em Belém. Aí, foram atrás e trouxeram ele e ele falou... e ele não falava nada. A gente botava o gravador para ver se conseguia, mas não conseguia, não. Aí, nós fomos levar ele, passamos três vezes ... falando com arara. Hoje, os araras falam bem com todos eles e aprendeu rápido. Se não fosse ele, não se falava com arara não.

Entrevistador 7: A partir de que idade o senhor começou a falar português?

Poraqué: Eu estava estudando em Tucuruí. Eu fui daqui em 57 [1957]... eu fui lá para Tucuruí... eu estudei no interior primeiro... aí fui para Tucuruí. Passei seis anos lá, aí... índio brabo do jeito que tá aí, aí falaram para eu voltar e me casar com essa índia aí que eu tenho. Voltei, mas não sabia falar nada, mas eu queria aprender a falar e eu aprendo rápido, aí rápido que eu aprendi a falar.

Entrevistador 1: Esse colar significa alguma coisa?

Poraqué: Moira [palavra para *colar* em asurini].

Entrevistador 2/Professora: Seu Poraqué, mais uma vez, obrigada por nos atender. Na verdade, obrigada por mais uma vez aceitar nos conceder a entrevista. Sempre solícito.

Poraqué: Eu estou aqui para atender todo mundo porque universidade tem que aprender isso aí; pessoal que trabalha na universidade. Nós temos doutor que aparece aqui e que olha por nós da universidade, esqueci o nome dele, mas é pessoal que vem pesquisar aqui e eu recebo. É um carinho para mim receber esse pessoal que está fazendo trabalho. Vai servir para ele e para nós também.

APÊNDICE B – ENTREVISTA CONCEDIDA POR SANIXÁ ASURINI, APINA ASURINI E PARAÍVIA ASURINI (FEVEREIRO DE 2020).

PESQUISADORA: O senhor pode me dizer... o senhor lembra da época da construção da usina hidrelétrica?

SANIXÁ: Me lembro. Essa barragem foi construída em 74. Aí, começaram a fazer em 74 essa barragem. Aí depois quando acabaram, em 79, acabaram de fechar.

PESQUISADORA: Vocês já moravam aqui no Trocará?

SANIXÁ: Não. Nós morava lá na beira do rio. A aldeia era primeiro lá. Lá que é a aldeia velha. Quando a água encheu isso aqui tudinho. A água veio até aqui, ó [faz sinal apontando as proximidades da sua atual casa]... nesse corgo bem aí.

PESQUISADORA: Era bem mais lá para baixo e ela veio até aqui.

SANIXÁ: Sim, veio até aqui.

PESSOA DA COMUNIDADE QUE OUVIA A CONVERSA: A maior água foi em 1976?

SANIXÁ: Foi, que alagou tudinho aqui. Tucuruí também se alagou tudo. Aí, nós perdemos tudo o que a gente tinha lá na beira do rio do Tocantins. Aí, perdemos melancia, feijão, milho, mandioca, castanha, marca de arroz. Nós perdemos tudinho, até o rádio amador. A água levou tudo. Nós perdemos tudo e corremos para cá. Ainda tinha um barco para trazer o pessoal tudinho de lá da beira do rio até aqui e nós chegamos até aqui. Depois disso aí que fomos utilizar o coisa com a Eletronorte. Até hoje estamos aqui esperando se fazem alguma coisa pela gente.

PESQUISADORA: A indenização, né?

SANIXÁ: A indenização, sim. Depois dessa aí, foi essa estrada de novo aí, da Transcametá, esse linhão também. Foi que nós tivemos de indenização isso daqui essas casas que nós estamos morando embaixo. Foi assim que começou nossa luta.

PESQUISADORA: Houve pessoas mortas nessa época da enchente?

SANIXÁ: Morreu uns 4. Adoeceu de lá para cá. Aí... morreram uns 4.

PESQUISADORA: Mas, como foi eles pegaram doença?

SANIXÁ: Não, pegaram a doença da água.

PESQUISADORA: Me diz uma coisa: lá naquela beira também tinha um cemitério, né?

SANIXÁ: Tem, sim. Tem uns dez cemitérios lá. Foi alagado tudinho. A divisa fica bem na beira do rio. A divisa daqui. Aí, começou assim e nós fomos trabalhar. Começamos a fazer roça de novo aqui para nosso futuro; se não fazer, o índio ia morrer tudo de fome.

PESQUISADORA: Na verdade, vocês faziam a plantação e vendiam na cidade. Era isso?

SANIXÁ: Não, primeiro, nós vendíamos. De primeiro, quando a gente morava lá na beira do rio, nós enchíamos saco de farinha com esse barco que nós tínhamos que a água levou de novo. Aí, levava uns cem sacos de farinha para vender para Tucuruí por aqui de barco. Depois foi plantado melancia também e foi levado para Tucuruí para vender também. Se não fizer isso aí, o índio ia morrer tudo aqui.

PESQUISADORA: Então, teve, também, questão de doenças. Me diz uma coisa, quanto à cultura de vocês. Com todo esse processo de mudança que vocês enfrentaram, o que o senhor sentiu de diferente na sua tradição cultural? No caso, agora vocês estão tendo mais contato com os brancos, como o senhor enxerga isso?

SANIXÁ: Nossa cultura era primeiro quando nós morávamos lá. Lá que começamos a fazer nossa cultura, fazer dança de... das crianças, festa de mingau.

PESQUISADORA: Como funciona a festa de mingau?

SANIXÁ: Festa de jacaré. A festa de jacaré é muito complicado para explicar. A festa de mingau é mais fácil e tinha a festa de taboca também. Quando a gente faz da taboca, vai assoprando, né. Taboca tem desenho dela lá na escola. É um bambu. Ali no Kaju sempre tem taboca; ele sempre faz a cultura lá mostrando para o pessoal aí, soprando taboca danado.

PESQUISADORA: Então, desde lá, vocês já faziam essas festas.

SANIXÁ: Sim, é de lá. Aí, agora, nós estamos fazendo aqui de novo.

PESQUISADORA: Então, vocês passaram um tempo sem fazer essas festividades.

SANIXÁ: É, nós passamos um tempo primeiro. Aí, depois. Ai, chegou a hora de fazer de novo.

PESQUISADORA: O que fez vocês fazerem de novo?

SANIXÁ: [Sem resposta]

PESQUISADORA: Quanto tempo vocês passaram sem fazer essas festas?

SANIXÁ: Uns dez anos. Começou assim. Quando a gente fica muito triste pensando da cultura, aí a gente fala: “- Vamos fazer uma festinha, aí? Festa de mingau e a festa de taboca?”. Então, começaram a fazer o *tekatá*. Lá no Kaju também tem um *tekatá*. Assim que começou. Assim, nós mexemos com nossa cultura, dançando e bebendo mingau de inajá. Conhece inajá? [mostra, com orgulho, o que ele plantou, assim como o babaçu].

PESQUISADORA: Entendi. Então vocês sentiram a necessidade.

SANIXÁ: É. Mas, sempre o cacique fala. Poxa, rapaziada, vamos fazer a cultura e fazer a festa de vocês. Vamos fazer brincadeira. Senão, depois que a gente velho vai embora tudo, aí a gente vai ficar sem cultura. Aí, vocês vão ficar no meio de branco. Sempre a gente avisa para eles.

PESQUISADORA: E como é que o senhor percebe que essas crianças gostam de fazer? Principalmente os jovens: porque jovem, às vezes, pode não querer. O que é que o senhor percebe?

SANIXÁ: Não, eles gostam, gostam de fazer. Eles sempre estão fazendo ali a dança deles, sempre na dança de taboca deles, mas sempre a gente não força eles porque a gente tem que estar aqui em casa. Tem criação de galinha aí que se a gente sair daqui, matam. O pessoal daqui são muitos. Aí, dá fome em um e “Bora matar um frango?”. Aí a gente não pode sair de casa, mas o pessoal dali vão tudo para lá, dançam, brincam. Eu já participei três vezes de lá; o cacique mandou me chamar e eu fui. O cacique é o Kajuanã. O Poraqué é liderança.

PESQUISADORA: Me diga uma coisa. O senhor tem notado mudanças culturais? No caso, os mais jovens têm “pegado” a cultura branca?

SANIXÁ: Não, eu não percebi isso, não; mas eles sempre fazem a cultura deles para manter a cultura.

PESQUISADORA: Me explique como é a festa do mingau.

SANIXÁ: Tem festa de mingau, de taboca, de jacaré. Tem a dança de cultura mesmo também. Sempre tem, você pode vir. Sempre estão fazendo.

PESQUISADORA: Quando vocês moravam lá na beira, vocês faziam mais festa?

SANIXÁ: Sim, nós tínhamos mais festa lá na beira do rio. Era festa de porcão, também. Essa não tem mais, mas está tendo agora de novo. Voltou de novo.

PESQUISADORA: Como é a festa de porcão?

SANIXÁ: É assim, quando a pessoa quer dançar a música de porcão aí dança.

PESQUISADORA: Quais são as que tinham antes e não tem mais?

SANIXÁ: De porcão. Eu posso cantar uma música para você de porcão.

PESQUISADORA: Agora, me diga o que significa.

SANIXÁ: É música de porcão mesmo que a gente canta assim.

APINA: Porcão é porque ele fica fuçando por aí. Também tem a do tucumanzeiro que canta também. Porcão é porco, mesmo... grande, do mato.

PESQUISADORA: Entendi, ainda existe porco do mato aqui?

SANIXÁ: Tem, o catitu. A música do porcão é para dançar a cultura nossa. Mostrar a cultura para a pessoa.

PESQUISADORA: O senhor me conta uma lenda, uma história dessas que a gente conta para os outros?

APINA: Nós não sabemos mais nada da cultura. Se não falar vamos perder nossa cultura. Eles já estão indo tudinho.

PESQUISADORA: [Para Apina] Então, o senhor acha que está tendo problema nessa transmissão?

APINA: Sim. Esse jovens que estão aí, não estão entendendo nada. Não sabem o que nós tínhamos. Não estão sabendo, não. Esses novos aí, não estão sabendo mais nada da cultura asurini, não.

SANIXÁ: Tem professor de língua aqui que ensina, mas quando ele vai lá para a casa dele, esquece.

APINA: Mas sempre o Capitão [referência ao cacique Kaju] faz festa. Festa de mingau. Eles sempre fazem dia de sábado, domingo, sexta-feira. Se pedir para eles, eles fazem para você ver. O Kaju fazia todo sábado, mas não está fazendo esses dias mais não porque acabou o inajá do mato.

SANIXÁ: Mas, chegou a hora de fazer mingau de novo.

APINA: Sim, de fazer de mingau e de arroz. Temos que fazer festa de novo.

SANIXÁ: De arroz e de bacaba que está chegando.

APINA: Se os velhos não contarem o que sabe, vai acabando a cultura do índio com a do branco. Jovem fica tudo com celular aqui na mão. É celular, é caixinha.

PESQUISADORA: Vocês notam que a língua está sendo perdida?

SANIXÁ: É.

APINA: Antes, era o Pirá que era professor de língua. Ele saiu e deu para outro o lugar.

PARAÍVIA: Isso! Era ele quem dava aula para os meninos todinhos; eles falavam na língua. As músicas, eles entendiam todas.

PESQUISADORA: Legal que eles aprendam as músicas, né?

APINA: Hoje, já tem novato que sabe tocar taboca. Já tem o cimento dos veteranos, que sabiam tocar taboca. Um aqui que tocava taboca já morreu; outro, já morreu. Mas tem mais novatos que já sabe. Pode ver aí [aponta para uma criança de uns 12 anos]... tudo já sabe tocar taboca. É só marcar aí para dia de sábado, falar com cacique para tocar taboca, eles tocam para você, para mostrar. Eles tocam bem mesmo.

SANIXÁ: Toca, sim.

PESQUISADORA: Me conte uma história. Como surgiu o povo asurini?

APINA: Uma história que a gente conta. Olhe, está vendo aquela mangueira que está ali, daqui para ali? Era só dez famílias, agora vai ver a porção de gente que tem aqui, espalhado para tudo quanto é lado, não dá nem para conferir. Quando viemos lá da

beira do rio para cá, era só dez famílias. Agora, é todo esse pessoal aí. Aumentou nossa população.

SANIXÁ: É, isso é bom.

APINA: Quer ver? Traz balinha que você vai ver de criança e de novo que vai aparecer. Muita gente mesmo.

PARÁVIA: A gente se preocupa muito com a perda da nossa cultura para os brancos porque, agora, tudo é de branco, de branco. É, mas, se fizer uma festa só de índio mesmo, eles tudo vão. Criança mesmo vai. O problema é que não fazem para eles.

APINA: É, mas a cultura nossa está firme ainda, não caiu nada. O professor também reforça falando na língua.

PARÁVIA: Esse aqui também fala na língua.

APINA: É, eu falo.

PESQUISADORA: Quantos anos você tem?

APINA: 60.

SANIXÁ: Eu tenho 78 anos.

PESQUISADORA: Na escola, que tipo de histórias do povo são contadas para as crianças?

PARÁVIA: Tem muitas: tem bicho do mato, porco do mato. Sanixá que fala.

SANIXÁ: Conta tu.

PESQUISADORA: [sorrindo] Mas tu que é o mais velho.

SANIXÁ: Uma história para novato que o pai tem que falar para poder trabalhar. Se não, esse, cultura não vai para a frente. Aí, quando o pai manda e ele não obedece, quer dizer que ele não tem interesse que vai para a frente a cultura. Aí, eu falo assim porque sempre o pessoal fala, vamos trabalhar, vamos fazer roça, vamos fazer plantação, e ele não quer ajudar a gente. Mas, os mais velhos trabalham. Eu trabalho, ele trabalha. É isso que a gente pode falar para os jovens, mas os jovens não querem obedecer. Aquele que quer obedecer, ele vai, mas o pai do jovem que vai trabalhar e

fica só olhando para ele, para o pai indo trabalhar. É assim aqui com os jovens. Porque o pai que sustenta ele.

PARAÍVIA: Quando vocês vêm de novo aqui?

PESQUISADORA: Sexta. Toda sexta eu venho com vocês.

PARAÍVIA: Porque tem muita coisa para a gente lhe contar. Muita coisa. Vamos fazer coisa para você.

SANIXÁ: Fazer taboca também.

PARAÍVIA: A senhora marca e a gente vem tudo arrumado, já. As crianças também.

APINA: É bom a senhora ver porque esses veteranos já estão no ponto final, já.

APINA: Conta a história do porcão para ela.

PESQUISADORA: Vocês conhecem história de pessoas que se transformavam em algum animal? Eu trabalhei em interior que contavam histórias de lobisomem, Matinta Pereira...

PARAÍVIA: [Sorri] Conheço essas. Aqui também tem.

APINA: Aqui, tem a história de um velho. Tem Matinta Pereira aqui também.

SANIXÁ: Tem, sim.

PARAÍVIA: O Vera.

APINA: É... o Vera é Matinta Pereira.

PARAÍVIA: Matinta Pereira é alma de gente morto. É quando morre. A alma que aparece para a gente.

PESQUISADORA: Mas como?

SANIXÁ: É assim: ele está aqui no meio da gente. Aqui. Não tem medo. É igual Deus que sempre está no meio da gente. Assim também é ele também, o Vera.

PESQUISADORA: Ou seja, o Vera é alma de gente morta que fica aqui no meio? Vocês já viram?

SANIXÁ: Já. De noite, quando é dia de festa, a gente vê.

PARAÍVIA: A gente vê quando é gente e quando é de morto.

PESQUISADORA: Como vocês sabem a diferença?

PARAÍVIA: Porque parece. Assobia também. Fica lá no alto da árvore e assobia para a gente.

SANIXÁ: Quando tem festa de criança que tem pajé, né? Porque tem pajé que manda na criança. Aí, faz festa dele e manda dançar, assim desse tamanhinho para crescer. Aí, tem música de criança para poder crescer mais rápido. Essa que é a festa de criança que falam. Eles dançam muito na festa de criança. Na festa do jacaré, pessoal vai lá buscar jacaré.

APINA: Pega o jacaré lá no mato e vem gritando até chegar aqui.

PESQUISADORA: O jacaré vem vivo?

APINA: É, vivo. O jacaré vem amarrado e a gente vai cantando, cantando. Daí, os outros ficam tudo esperando com a flecha até ele chegar. Acabar de dançar, mata o jacaré, cozinha em uma panelona e come tudinho.

SANIXÁ: Aí, alguém diz: eu quero o rabo. Aí, vai um pedaço. Eles cortam mesmo na festa do jacaré, tem que dá pedaço para a pessoa quando pedir.

PESQUISADORA: Por que tem que ser inteiro?

APINA: Porque corta tudo inteiro para cozinhar na panelona. Aí, quando cozinha, vai dando para quem pede a parte toda.

PESSOA DA COMUNIDADE QUE OUVIA A CONVERSA: Mas o vera fica aqui?

APINA: Às vezes, ele fica aqui e outras ele vai para o céu.

PARAÍVIA: Ele volta, se mostra para os parentes e vai embora de novo.

SANIXÁ: Às vezes ele desce e volta para assistir a brincadeira das pessoas. Isso acontece na época de festa que ele desce e acompanha tudinho e sobe de novo. Aí quando começa de novo e desce de novo. Quando você vier sexta feira, nós contamos outra história também e aí vai ser maior com mais gente aqui. Eu tenho vontade de ensinar as crianças e os jovens. Eu acho que, muitas vezes, o jovem que não quer aprender na língua da gente mesmo. Os meninos daqui não falam, eles falam [refere-

se a Apina e Paraívia], mas quando vão para a casa deles se esquecem. Aí, fica falando português com a mãe, aí não vai para a frente.

APINA: A gente conta as histórias dos asurinis, é muita história. Tem muita coisa.

SANIXÁ: Tem uma história de deus, uma história de Mahíra que era um mergulhão.

APINA: Tem uma história aqui. Jesus ficava no meio dos asurinis. Antigamente, quando eles ficavam no chão. Por isso que eu falei que os asurinis que eram para ser crentes. Assim, tudo irmão. Deus morava com os asurinis. Todas as tribos foram criadas depois. De primeiro, era só asurini. E Deus, Jesus, que a gente chama Mahíra morava no meio de nós. Aí, como foi o resto da história eu não sei contar. Ele que sabe.

PESQUISADORA: Se o senhor me contar...

SANIXÁ: Como Deus vivia no meio dos asurinis, aí chamava Soromaitoa, era muita gente, muito índio, era maior que essa aldeia de agora. Então, deus morava no meio dele, morava aqui nessa terra de primeiro. Como ele errou, o outro deus mandou ele para o céu. Ele errou de matar o marido da filha; aí, não gostaram. Então: “Bora matar ele para ir embora morar lá no céu”. Foi assim que começou essa história de deus também.

APINA: Mahíra que é nosso deus. Também tem a música que canta para ele. Quando ele subiu, foi cantando a música. Daí, ficou o índio na terra. Ele disse: “Peraí que vou buscar a peneira; foi buscar a peneira e desceu”. Daí, deixaram ele. Essa que é a música que o cacique canta quando Jesus vai para o céu.

SANIXÁ: Essa daí que é a música de Deus também. Quando o outro falou assim: Vou buscar o breu, vou buscar. Aí, não obedeceu o outro e foi. Então, nós vamos embora. Aí cantou essa música assim: [canta na língua]. Aí, ia embora para o céu. Assim que começou esse caso de deus.

APÊNDICE C – ENTREVISTA CONCEDIDA POR WARAMUÍ ASURINI (MARÇO DE 2020)

PESQUISADORA: De que forma vocês preservam a cultura de vocês?

WARAMUÍ: A gente preserva a nossa cultura como os velhos fazem: a gente tem que mostrar para o branco que nós somos índios; então, assim, a gente sempre está preservando nossa cultura. Se tem um parente ali, nós temos que cuidar do terreno, nós temos que cuidar, limpar bem limpadinho. Então, é assim que a gente faz.

PESQUISADORA: Teve uma época que teve uma enchente aqui... na década de 1980, mais ou menos...

WARAMUÍ: Eu acho que deve ser por aí assim.

PESQUISADORA: Foi na época da inauguração daqui da Usina.

WARAMUÍ: Isso, isso. A água encheu tudo onde era a aldeia, então nós perdemos tudo; perdemos a caça, a roça, o peixe e até as casas nós perdemos que era onde a gente morava, né? E os nossos parentes que faleceram lá, ficaram tudo por lá: a água cobriu tudo, passou por cima, nós perdemos, que ficaram tudo lá. A água passou por cima e quando secou o pessoal não sabia direito onde ficava o cemitério dos filhos dele. Ficou tudo perdido! Os velhos, mais eram os velhos, de primeiro, eram poucos jovens. As lideranças estão querendo ajudar a gente.

PESQUISADORA: Entendi. São eles que estão querendo preservar, né? Passando para os mais novos. Tu tens quantos anos?

WARAMUÍ: 35 anos.

PESQUISADORA: Waramuí, tu trabalhas com língua materna aqui; tu és filho asurini e trabalha com a língua materna. Tu falas alguma coisa sobre essa enchente. De que forma essa vinda para cá afetou a vida de vocês?

WARAMUÍ: Lá tinha roça, lá tinha tudo: tinha pé de castanha que os mais velhos gostavam de cortar para vender para compra açúcar, café... e então, vindo para cá, ficou mais perigoso, um perigo para a gente por causa da estrada que passa aqui dentro da reserva e as fazendas estão chegando mais para perto; os fazendeiros

estão tirando um pouquinho da nossa reserva com queima e começam a colocar uma cerca e vão entrando na reserva tanto daqui de Tucuruí quanto daqui de baixo de Cametá. Eles estão chegando, estão tirando tudo.

PESQUISADORA: Sentiste alguma coisa com esse novo governo?

WARAMUÍ: Sentimos, sim... porque, ao invés de eles cuidarem da natureza, eles querem é destruir a natureza. Com isso, não é um governo bom para a gente.

PESQUISADORA: Eu estava vendo... tem o caso de uma índia que apoia o Governo; tu já viste?

WARAMUÍ: Eu não. É estranho.

PESQUISADORA: É, mas pelo que eu vi, ela não foi criada na aldeia. Só foi mais tarde para conhecer os parentes.

WARAMUÍ: Ah, então é por isso. Índio quando procura uma benfeitoria é para todos. Mas tudo acontece, né? Às vezes, a pessoa compra fulano e assim vai.

PESQUISADORA: Como é teu trabalho dando aula para as crianças?

WARAMUÍ: Com as crianças pequenas eu falo na língua. Pego uma pedra e uma folha, e vou falando para eles quantos animais tem aqui, quantos frutos tem aqui, como é que chama “leva” “traz” “pula, bate, vira”. Tudo isso vou trabalhando com as crianças pequenas, falando, né? Já com os maiores, com o pessoal do oitavo e do nono ano já vou para o quadro, eu escrevo o nome no quadro na língua asurini e vou falando. Eu escrevo na língua no quadro e vou falando em português o que significa. Digo: olha o que significa isso. Aí, eles ficam se batendo, batendo, batendo, até começar a responder.

PESQUISADORA: Eles têm dificuldade em tirar do asurini e traduzir para o português, mas eles falam o asurini dentro de casa?

WARAMUÍ: Alguns deles falam asurini dentro de casa, mas eles falam mais língua de branco. Alguns não entendem a língua asurini. Isso acontece porque tem mais aula de português. O que que tem que acontecer? Tem que contratar mais professor de língua materna. Isso que tá faltando.

PESQUISADORA: Mas por que tem poucos professores asurinís?

WARAMUÍ: Isso é com as lideranças e o cacique. Só que a gente fala para eles que tem que vir mais professor de língua materna, mas eles colocam mais pessoas para dar aula de português. Então, fica complicado para a gente porque, como eu sou professor de língua materna, somos dois, eu e a professora Wanderlene. Eu de tarde e ela de manhã; e acaba que eles têm mais aula em português, então acaba que asurini é a língua estrangeira porque, na nossa aula, fala em asurini, mas depois só português. Às vezes, quando chega na nossa aula, as crianças só falam nossa língua, mas, com esse tanto de aula em português, tira e, quando vê, já falam só em português de novo. As lideranças, o cacique tem que olhar bem e ver o que está faltando para o governo. Colocar as crianças para cantar, para aprender nossa língua, tem que contratar mais professor de língua materna.

WARAMUÍ: Nós fizemos um projeto com a professora Paturina: noite cultural. Nós começamos, porque eu vejo assim: tem pessoas que querem ajudar e tem pessoas que não quer ajudar. Então, nós começamos com a professora Paturina noite cultural dia de sábado e quarta. Aí, nós fomos, pegamos os meninos, botamos para cantar, para dançar, chamamos o cacique, que era só ele que sabia tocar o instrumento que é a taboca. Chamamos ele para ajudar os meninos. Agora, os meninos estão sabendo tocar também. Eles já foram lá para o... essa oficina que está tendo ali para um colégio lá em Tucuruí. Pessoal do acadêmico, parece que na UEPA. Então, eles já estão para lá, eles já foram lá em Cametá, foram no Umarizal e agora estão querendo ir para Belém levar o instrumento para tocar taboca. Os meninos novos, tudo de onze anos, doze anos.

PESQUISADORA: Isso já foram os caciques que ensinaram?

WARAMUÍ: Isso. Cada taboca é uma pessoa que toca. Aí, só o Capitão disse: eu vou ensinar vocês e foi ensinando, de pouquinho em pouquinho, até que conseguiram e, agora, estão saindo. Isso tudo é muito importante para a comunidade. Assim, como o cacique ensinou (é neto dele, todos são netos dele lá), ensinou os netos dele. Um dia, se ele for embora, o neto vai continuar. O quê que vai acontecer, vai ter uma história dele com os netos dele. Uma história muito bonita, né. Temos muitas festas também, que são diferentes, tem do capacete. Vai ter uma dia 15 de dezembro agora, vai ter um evento grande que vai acontecer e tu vais ver várias danças, vários cantos, vai ser muito bonito. Aí que é hora de você ver como é que o asurini faz da sua cultura, seu canto, sua dança, falando na língua ali.

PESQUISADORA: Como é dado o nome dos filhos asurinis?

WARAMUÍ: Tem vários aqui que já têm nome de branco. Isso é um problema. Se for para colocar nome de branco, você coloca primeiro nome indígena, o segundo que é o branco. A gente mantém isso, só que ali o nome indígena dele está ali, que tem significado. Eu tenho uma menina, por exemplo, Viçá Ana Sofia asurini. Aí, vem uma pessoa e diz: qual é o significado do teu nome? Viçá. Ela diz que é um passarinho que assobia. “O que é tatia?”. É formiga. Isso tem significado; agora, Caíque, Bruno, Roberto, não tem significado de asurini.

É por causa disso que o índio tem que ir lá na cidade de Tucuruí fazer a universidade e voltar para ensinar aqui porque, por mais que ele vá, ele conhece e sabe da cultura dele. Coisa que não vai acontecer com a criança, que pode se perder.

PESQUISADORA: Vocês contam as histórias daqui dos asurinis para os mais jovens? Lendas, mitos, histórias mesmo das pessoas daqui?

WARAMUÍ: Sim, aqui tem histórias demais. Se for para contar, a gente passa de sete horas da manhã até sete da noite e ainda falta tempo. Aqui tem muita. Aqui os velhos falam que... na nossa língua, tem a Matinta Pereira de vocês que é o Wera, que é bem pequenino, assim... por isso que ela enxerga, ele falou que à noite, ela não bate no chão, ela fica no ar, assim bem na altura dele, bem na vista dele. É por isso que ele enxerga. Wera é a Matinta Pereira; ele é bem pequeno, não é grandão, não, é bem pequeno. Aí, ele assombra as pessoas, pega as pessoas e quer levar para o mato. É a história que os velhos sempre contam para a gente. Mas, assim como na história dos brancos, ela assobia, mas não pede nada, só assombra as pessoas. Mas, assim, quando a gente está no mato e ela assobia, ela quer fumo. Aí, a gente tem que deixar lá. Mas, quando assobia perto da casa, é porque quer comida, café, alguma coisa assim. Tem que ser uma garrafa logo para ele, para não abusar mais. Mas, quando acaba aquela garrafa lá, ele vinha abusar de novo, não tem jeito.

Tem uma história do menino, das histórias que os velhos, também, contaram, que o menino não gostava de caçar – esse já é um momento bonito, uma história mesmo; foi caçar e teve um vento muito forte que levou pau para cá e para lá e matou dois.

Passou um tempo e os urubus estavam lá comendo ele. Então, os irmãos dele foram lá, pegaram os ossos dele e colocaram em um jamaxi – não sei se tu conhece; acho que não porque é só a gente que sabe... é tipo um paneiro tecido de palha. Pois é, levaram lá e deixaram lá. Passou um tempo e ele fez um mingau, aí ele foi buscar o mel lá no vizinho dele, quando ele voltou, aquele mingau já tinha acabado, não tinha mais lá. Aí, ele fez mingau de novo e sumiu de novo. Aí, ele fez mingau de novo e botou na vasilha e disse: agora eu vou ver quem é que toma esse mingau e ficou olhando pela brecha.

Aí, ele viu aqueles ossos tudo descendo um atrás do outro. Um dizendo: “não! Isso aqui é meu”, e o braço reclamando: “não! Isso aqui é minha mão”. Isso tudo é para encaixar um no outro, até que tomaram o mingau de novo. Aí, ele disse: “não, esse daí é meu irmão. Sabe o que nós temos que fazer? Vamos pegar ele, vamos fazer outro mingau de novo para pegar ele. Então, bora”. Aí, fizeram aquele mingau de novo e ficaram fazendo que estavam dormindo. Deixaram o mingau lá. Não demorou e aqueles ossos começaram a barulhar lá. Um falava: “esse aqui é teu braço? Acho que é teu braço e cruzava”. Enquanto isso, um falava bem baixinho para o outro: “vamos pegar eles”.

Quando aqueles ossos estavam lá tomando aquele mingau, eles aproveitaram e agarraram mesmo naquele osso e puxava para cá, puxava para lá e aqueles ossos não saiam não de tão coladinho que estavam e segurando lá, começaram: “o que é que nós vamos fazer agora”? Passaram uma noite só agarrando lá para ele não sair. Aí, o osso falou:

- Olha, para vocês me terem de novo e eu voltar a ser gente, vocês têm que fazer um fogo.
- Mas, se nós te largar, tu vai querer ir embora.
- Não, eu não vou embora. Se vocês me largarem eu vou ficar aqui e vocês fazem um fogo grande, bem grande mesmo para me enxugar todinho.

Então, eles fizeram aquele fogo grande e aquele osso ficou lá e foi enxugando, enxugando e foi aparecendo a carne dele e se transformando em gente mesmo. Só que ele falou assim:

-Não olha para mim, não. Não olha que o meu olho é de fogo. Não olha para mim senão eu vou te cegar. Para o meu olho voltar ao normal, vocês têm que pegar jenipapo e me pintar todinho, meu rosto e tudinho.

Aí, caçaram jenipapo no mato. Nessa altura, ele já está transformado em gente. Então, pintaram ele todinho de jenipapo e ele voltou a enxergar. Então, a sobrinha dele estava chorando querendo farinha. É que ele começou a enxergar depois que saiu todo aquele fogo do olho dele, então ele viu a sobrinha dele e ele falou assim:

- Tem mandioca lá na roça. Então vai lá pegar mandioca para mim.

Foram buscar, colocaram na água e amoleceu:

- Olha, quando você for tirar a mandioca, você não quebra a casca, não, tira bem direitinho.

- Então, tá bom!

E tiraram a casca bem fininho e deixaram a mandioca direitinho.

- Aí, agora, vocês têm que botar um no outro a casca.

E foram botando um no outro, até que se transformou nesses bambus. Essas flautas grandes. Transformou naquele. Aí, ele pegou a farinha, deu para a menina. Aí, ele falou:

- Olha, esse é meu instrumento. Você não pega e nem vai quebrar. Se você quebrar, eu vou morrer e nunca mais vou voltar para perto de vocês.

- Não, não faça isso, não!

- Se vocês jogarem no chão e quebrar, eu nunca mais vou voltar, não.

Aí, pronto. Ele começou a tocar taboca e passando e onde tinha morto, ia saindo. Porque ele era morto já e virou gente. Então, onde ele ia tocando aquela taboca, ia varando gente morto; aqueles que morreram tudo voltam para a vida.

E aí, o que aconteceu, de tanto alegre, mucura alegre, todos alegres por causa do som da taboca, pulando para cá e pulando para lá, dançando com a música. Aí, essa mucura passou e tocou nessa taboca, que caiu no chão e quebrou. Aí, ele morreu. Quando morreu, os mortos tudinho iam morrendo também.

Essa que é a história. Tem mais ainda. Tem muita história. Tem a história do deus, tem a história da onça. Tem muita história aí.

PESQUISADORA: Tu contas essas histórias para as crianças?

WARAMUÍ: Não, eu, primeiro, estou querendo escrever essas histórias todinhas. Conversando com os velhos. Aí, tenho que colocar para as crianças essas histórias. Tem um livro aqui que foi escrito, mas só que não bateu muito com as histórias do lugar. Quero pesquisar bem direitinho para não botar errado. Eu quero muito escrever essas histórias todas que eu tenho aqui, mas não tenho material.

PESQUISADORA: De qual material tu precisas?

WARAMUÍ: Um caderno. Eu também tenho muita dificuldade de escrever em língua portuguesa. Eu não sou muito chegado em português. Vamos fazer isso, mas só que estão querendo mudar ano que vem de professor. Eu devo sair. É a secretaria de educação quem decide. Eu entrei e, com dois anos aqui, as crianças já sabem cantar, já sabem falar. Se me der mais uns três ou quatro anos, esses meninos vão estar tudo falando na língua, mas tem muitos deles que já sabem falar na língua. Eu já ensinei muito eles já. Muito mesmo, eu digo, qualquer dúvida, olhem no caderno de vocês que está tudo lá, a resposta na nossa língua. Olha, até os números romanos eu coloco na língua.

PESQUISADORA: Para que é música do mingau, da farinha?

WARAMUÍ: Para uma alegria porque está todo mundo feliz porque está tomando mingau. Eles estão alegres e dançando porque vão tomar mingau. É uma alegria a música do mingau.

PESQUISADORA: E a do jacaré?

WARAMUÍ: A música do jacaré é assim... bonita, mas, por um lado, não pode porque é muita coisa por trás... é nossa, não dá para falar. O jacaré ele vê por trás, mais de quilômetro que ele vê. Aí, se a pessoa faz alguma coisa errada, dá para ver, então os velhos começam a fazer música. É assim, bora fazer festa de jacaré, e todo mundo fica em casa direitinho até acabar. Quem canta são os grandes, os velhos.

PESQUISADORA: E quando as crianças chegam em casa, elas falam português ou asurini?

WARAMUÍ: Falam português. Primeiro, a gente chega nas salas e depois é só branco, branco, branco. Aí, depois fica complicado. E os pais deles não falam também, o pai dele, a mãe dele. Aí, não tem como. Olha, quando não tinha essa estrada, acho que em 1992, aqui, as casas eram tudo de palha, aqui não tinha essas mangueiras, essas coisas; era só mato, muito bicho, pau grande mesmo, castanheira. Acho que não chegava em 40 famílias, umas vinte e poucas só, talvez nem chegasse nisso, era bem pouco. Aqui tem vários, tem tembé, anabé, parakanã, tudo veio aqui e casou. Tem a branca, também, que veio e casou com índio. Eu tenho que conversar com meu tio, cacique, para ele me contar muitas histórias, bem devagarinho, para ir copiando. Por agora, ele só me contou os nomes das frutas, dos animais, a palavra do dia-a-dia. As histórias, eles têm muita, mesmo, os velhos. Esse ano que vem, eu estou indo para a universidade, mas eu volto, eu volto. É o que eu sempre falo; eu estou aqui para ajudar não é só uma pessoa, nem duas pessoas; eu quero ajudar a minha comunidade.

A história do deus é assim... na verdade, eu não sei muito contar porque um conta, outro conta, sei lá. Deus vivia aqui na aldeia com o pessoal, mas só que ele foi para subir castanha e aí tirou castanha. Foi tirando, tirando, tirando. Aí, a mulher dele falou “desce”; “tá bom! Já tem muito no chão. Eu vou descer. Vou descer com a folha”. Pegou a folha da castanheira, botou no peito dele. Aí, ele veio caindo que nem uma folha. Aí, desceu. Tinha... acho que é a mãe dele, eu acho, ficou falando: “como é que ele tirou castanha, como é que ele tirou castanha”. Até que ela parou. Então, ele subiu no cipó, apanhou castanha e botou. Aí, ele veio descendo de lá, pegou a folha, colocou no peito e desceu.

Aí, o genro dele inventou de fazer também. Apanhou a castanha, deu certo; mas, na hora de descer, deu errado para ele. Botou a folha no peito dele e veio de lá com tudo mesmo e aí se estourou tudo. Aí, se não me engano, o quê que ele virou? Se não me engano, ele virou aquele negócio que tem na flecha, aquele ímã todo grudadinho que tem na flecha. Porque é igual ele que caiu no chão e se espatifou tudinho. Ele virou quiriema.

Aí, de novo, ele ficou “tem mel?” “Eu tenho”. Aí, ele foi para o mato com a mulher dele e disse:

- Achei um.

- Achou?

- Achei.
- Onde?
- Aqui, na minha barriga.
- Eu vou te matar.
- Não, corta que vai sair mel.

Aí, cortou com o machado e ficou saindo mel da barriga dele. E saindo, saindo, saindo. E outro genro dele viu. Ele tinha muitos genros. Aí, ele insistiu, insistiu, insistiu, até que ela falou:

- Foi assim, ele cortou a barriga dele e saiu só mel.

Aí, o genro foi para o mato com a mulher dele, a filha do deus.

- Achei o mel.
- Aonde?
- Aqui.
- Aonde?
- Aqui.
- Onde é mesmo?
- Aqui na minha barriga.

Aí, ele cortou e saiu sangue, sangue que não prestava mais. Aí, ele virou um carrapato, se não me engano. Porque ele morreu e transformou. E a filha dele casou com outro de novo.

Foram pegar tapuru do inajá (sabe, aqueles tapuruzinhos?) Foi no mato, ajuntou um monte daqueles coquinhos. Aí, lá do mato ele falou assim:

- Achei uma pedra.
- Aonde?

Pegou um machado e disse:

- Tá aqui; bate bem aqui assim [apontando para a cabeça dele].

E a mulher dele batendo na cabeça dele. Até que quebrou tudinho. Chegando em casa, ele comeu tudinho o coco. E a mulher dele contou como foi que aconteceu.

Aí, o genro foi para o mato, pegou os coquinhos lá. Aí, falou para a mulher dele:

- Achei uma pedra.
- Achou?
- Achei.

E ele deitou lá no chão e:

- Tá aqui, ó, tá aqui [apontando para a cabeça dele].

Quando ela bateu assim, o tucumã entrou para a cabeça dele e morreu. Ele se transformou em sapo. Não tem um sapo que tem um negócio na cabeça dele? Pois é, é ele aquele sapo. Tem muitos, tem do peixe, que se transformou em peixe e morria afogado. Tudo dava errado para ele. Esse se transformou no mergulhão.

Aí, ela casou com outro homem de novo. Era assim, ela casava e ele ia transformando os genros em animais.

Ele disse:

- Rapaz, com isso aqui que eu vou matar fulano.

Ele olhava e ficava arrebetando o arco dele.

- Com esse daqui que eu vou matar fulano.

E arrebetava de novo. Até que ele ficou brabo.

- Ah, é tu que está arrebetando a folha do meu arco, né?
- Não, não é eu não.

E enganou ele. Até que ele fez de novo e arrebetou de novo:

- Ah, é tu!

Então, tu vai virar coroca e ele virou aquelas corocas que tem o bico torto, tipo um arco assim. Assim, ele foi fazendo com todos os homens que a filha casasse.

Tem muita história, a do toroa que vira peixe. A gente tem tanta história que, quando tinha a cataua aí, os velhos começavam a contar 7 horas da noite e varava a madrugada. Só paravam porque tinha que cantar.

Tem a história da onça. O índio foi caçar e viu um ovo. O ovo estava quentinho lá. Na volta, ele disse: “eu vou matar esse nambu” e a onça estava olhando ele de longe. Ele voltou e pegou o ovo e levou para a casa dele. Quando deu de noite, a onça foi atrás do ovo e foi comendo todos os parentes dele. Assim foi diminuindo os asurinis; a onça matou muitos. Teve muito confronto também de índio com índio. Com os caiapó, parakanãs. Um matando o outro e assim foi diminuindo asurini.

O meu pai contava a história dele que ele estava andando no mato e ele encontrou uns brancos em uma fazenda. Ele andava sempre com cada feixe de flecha que ele sempre andava quando ele era brabo. Os brancos começaram a atirar neles e começou a espalhar índio para lá e branco para cá. Mas, só que os índios estavam matando com flecha também. Aí, ele falou que cada tiro... ele era pajé também... agora, não tem mais pajé dos asurinis. Tinha dois e morreram.

PESQUISADORA: Como vocês fazem sem pajé? É da farmácia?

WARAMUÍ: Depende. Eu não. A minha filha está com gripe, eu uso andiroba. Pessoal fala que é bom para inalação. Bom para desentupir nariz, para botar catarro para fora. Eu sou diferente, eu tenho uma andiroba lá que eu passo na costinha dela, no peito dela, na garganta dela. E vai soltando o catarro todinho e botando para fora. Na ferida, também, não precisa trazer para cá para a farmácia. A gente passa copaíba, a gente passa, a gente toma e é mais rápido para sarar, é mais rápido do que esses da farmácia. Para garganta inflamada é bom andiroba. É bom para inchaço também. Pode fazer massagem que dá.

APÊNDICE D – ENTREVISTA CONCEDIDA POR PIRÁ ASURINI (MARÇO DE 2021).

PESQUISADORA: Qual a distância do rio para onde vocês moram agora?

PIRÁ: 2 quilômetros.

PESQUISADORA: Com a proximidade da BR e da cultura dos brancos, você sentiu mudança na cultura dos asurinís?

PIRÁ: Sim, a gente sentiu, sim. No caso, a energia, a estrada ficaram próximo. Então, assim a gente sentiu, sim, que teve um pouco de perda da fala, da cultura, sim. Com certeza, e eu acho que todo mundo é sabedor disso. A gente perde a nossa língua materna. Então, isso deixa a gente muito preocupado que, hoje, a gente dá aula de língua, tem os professores que dá aula para a gente. Então, esse impacto causou esse problema para a gente também. Até na alimentação a gente sente isso. No caso, as crianças já gostam de comer só a comida que vem da cidade. Quer dizer, estão deixando de comer a comida nossa da nossa cultura. Então, eles preferem comer frango, essas coisas. Então, para mim, teve mudança, sim.

PESQUISADORA: Em comparação com onde vocês moravam antes, vocês estão um pouco longe do rio, que dava uma maior fertilidade para a terra. Me diz uma coisa: qual é a relação que o povo asurini tem com a terra, com o meio ambiente?

PIRÁ: Com relação à roça, a gente faz roça, planta banana, abóbora, batata, mandioca, milho. Primeiro, a gente plantava o arroz. Agora, estão deixando de plantar mais arroz e plantando mais mandioca.

PESQUISADORA: A terra ainda tem a mesma qualidade?

PIRÁ: A qualidade da terra é quando é na mata virgem. Agora, só tem capoeira. Então, o solo está cansado, ela fica fraco. A mata virgem tem mais nutrientes para produzir mais as plantas.

PESQUISADORA: Você trabalhou como professor de língua materna na escola. Me fale como é a cultura asurini do Tocantins?

PIRÁ: Trabalhei oito anos como professor de língua. A cultura é quando a pessoa fala, ela dança, ela canta, praticando, né? Então, para mim, isso é que é a cultura asurini. E as pessoas que falam na língua, isso é a cultura.

PESQUISADORA: Pirá, você que sempre está à frente do processo contra a Eletronorte, você acha que essa transformação cultural: a língua, como você falou que sentiu a mudança, você acha que a indenização está cobrindo a perda da cultura de vocês?

PIRÁ: A indenização da Eletronorte não vai trazer o que a gente perdeu; a nossa cultura. Então, essa indenização não tem nada a ver com a nossa cultura que ela não vai trazer de volta. Isso é uma cultura que ela está adormecida, ela só basta dar um empurrãozinho para ela voltar de novo. A cultura é nossa mesmo, não tem nada a ver com dinheiro. A nossa cultura, ela não desapareceu. Quando a gente faz uma festa, a gente reúne todo mundo e todo mundo canta, dança. Então, ela não se perdeu; está faltando só um empurrãozinho na organização para ela... e quando ela vem, vem bem bonita mesmo a festa. Então, é por isso que eu estou falando que ela não se perdeu, não, ela vive, ainda, com a gente. Só que ela esteve um pouco adormecida, mas a gente vai conseguir resgatar ela e volta de novo.

APÊNDICE E – ENTREVISTA CONCEDIDA POR IMUINAWA ASURINI (AGOSTO DE 2021).

Pesquisadora – Professora, a senhora, enquanto mulher, sente transformação na cultura asurini?

Imuinawa - sim, sinto muita diferença na cultura asurini, como mulher, minha observação é que a cultura asurini é muito forte, só que a cultura, também, não-indígena está mais forte ainda em nossa cultura, mas, como mulher, a gente vai se organizar... apesar que nós estamos enfrentando essa pandemia, mas a gente vai se organizar também para ficar mais forte a nossa cultura asurini, a língua, os adereços da mulher, dos meninos, feminino e masculino. Então, eu vejo assim, como professora também da comunidade, que está muito forte a diferença na cultura asurini em relação do não-indígena.

Pesquisadora – Professora, a senhora é a primeira mulher que eu estou falando. Na verdade, eu falei com a falecida Ponakatu, esposa do seu Poraqué, mas falei bem pouco com ela. Eu notei que parece que as mulheres não falavam muito com a gente, ao menos comigo, a senhora é a primeira, então me diga: qual é o papel da mulher na transmissão da cultura? Tem diferença do homem?

Imuinawa – o gênero, para nós, é muito importante na comunidade e na cultura porque a transmissão da cultura masculina é mais forte porque tem mais cargo na cultura para o masculino e para as mulheres é forte, mas não é tão quanto do homem, mas é muito importante porque as mulheres também sabem se organizar na cultura. Por exemplo, vou dar um exemplo para a senhora, que na organização das mulheres, da cultura asurini, do povo asurini que é muito importante a organização, por exemplo, as mulheres não podem cantar o “paparaua”²⁵ é só os homens, mas elas podem acompanhar os homens na dança e no canto; e os adereços das meninas, das mulheres é diferente dos homens; as meninas usam a tiara e os meninos usam capacete. Os meninos usam bracelete de braço, usam maracá no tornozelo. Então, isso é mais forte que das meninas, mas a gente respeita. Os meninos respeitam as mulheres e as mulheres respeitam os meninos nessa comparação da cultura.

Pesquisadora – Entendi. Quer dizer que tem a separação de gênero, mas todos

²⁵ A expressão foi transcrita da mesma forma como foi falado pela entrevistada.

contribuem com a preservação da cultura. É isso?

Imuinawa – sim.

Pesquisadora – Professora, o que vocês têm feito para preservar a cultura?

Imuinawa – Com essa pandemia, que nós temos que ficar um pouco afastado um do outro, nós fizemos a festa do dia do índio, dia 19, que foi a posse do Pirá e do outro cacique geral e ele como cacique adjunto, que ficou no lugar do pai, e nós fizemos a organização do dia das mães, que foi muito bacana, eu, minha mãe e minha irmã, nós somos todas professoras. Nós somos 3 irmãs que somos professoras da comunidade, nós organizamos essa festa e agora nós estamos um pouco afastado por causa dessa pandemia. Não está havendo aula aqui na comunidade, então até em maio nós fizemos essa organização .

Pesquisadora – Antes da pandemia, enquanto professora, como a senhora atuava na preservação da cultura Asurini?

Imuinawa – antes da pandemia, eu estava cursando ainda, estava na UEPA, fazendo curso de licenciatura. Então, era o Waramuí que estava dando aula de língua, na educação geral com os alunos do pré ao 9º ano. Então, eu estava só cursando mesmo.

Pesquisadora – Como a senhora pretende trabalhar a questão da cultura com as crianças?

Imuinawa – pretendo trabalhar de acordo com o que eu aprendi no meu curso, intercultura indígena, envolvendo o conhecimento científico e o específico. Pretendo trabalhar de acordo com a minha cultura, ensinar para eles o que eu aprendi e ensinar para eles o científico e o específico de acordo com o aprendizado dos alunos e ensinar para eles mais o que tem na minha cultura, para eles que tem conhecimento.

Pesquisadora – Professora, a senhora acha prejudicial para a cultura de vocês que as crianças aprendam o português?

Imuinawa – não, eu não acho que prejudique os alunos ter conhecimento de não-indígena porque é muito importante eles saberem o que existe lá fora, como ele tem conhecimento na cultura e tem que ter conhecimento da cultura do não-indígena e é muito importante a língua portuguesa. Ter conhecimento, saber o que é direito do

indígena, o direito que nós temos na sociedade.

Pesquisadora – Professora, na cultura Asurini há alguma restrição das mulheres falarem com as pessoas de fora? No caso, as mulheres mais antigas podiam falar?

Imuinawa – Antigamente, era só os homens que falavam na reunião, que participavam da reunião. Hoje as mulheres também podem participar, dar opinião, participar de toda reunião, opinião, tem liberdade para participar e isso é muito importante, é fundamental para as mulheres asurini. Antigamente, era só os homens, hoje não, as mulheres podem participar.

Pesquisadora – Na porção central da Reserva tem o Centro Cultural Teapikawa. Quem foi Teapikawa?

Imuinawa – Aquele Centro é o ponto cultural mesmo da comunidade. Aquele nome que está escrito no Centro, Teapikawa, é a primeira professora idosa da língua materna asurini. Atualmente, ela não está aqui com nós mais. Aí, ficou como uma mulher guerreira, professora da língua materna. É por isso que fizeram esse Centro com o nome dela.

Pesquisadora – Então, professora, a senhora acha que, antes, a mulher tinha uma menor participação e agora tem mais?

Imuinawa – Sim, antigamente as mulheres não participavam de nada. Atualmente, elas estão mais envolvidas na reunião e nas opiniões também, cada um tem sua opinião. Então, elas estão mais envolvidas na participação da reunião dos homens, na comunidade.

Pesquisadora – Professora, eu lhe agradeço por me ajudar na minha pesquisa e eu lhe desejo muito sucesso no seu objetivo enquanto professora.

Imuinawa – eu que agradeço por você confiar no meu trabalho, qualquer coisa a senhora tem o contato do Pirá²⁶ e eu estou à disposição para esclarecer tudo que a senhora tiver dúvidas. Estou muito emocionada por essa entrevista porque nesse momento era para nós duas estarmos em frente uma da outra.

Pesquisadora – Você vai dar conta de cumprir sua missão. Ser professora é muito

²⁶ Em outro momento, Imuinawa esclareceu que seu celular havia quebrado, por isso o contato era através do Pirá.

bom. Você tem toda uma comunidade que depende do seu trabalho.

Imuinawa – Com certeza. Eu amo minha profissão, sou o espelho para a comunidade, principalmente para meus filhos e netos. Eu gosto de deixar tudo bem explicado para as pessoas.

APÊNDICE F – ENTREVISTA CONCEDIDA POR PEPE ASURINI (OUTUBRO DE 2021)

Pesquisadora – Qual a sua idade?

Pepe – 38 anos

Pesquisadora – Você tem conhecimento da enchente que houve na reserva depois da construção da Usina?

Pepe – sim, com certeza. Segundo os mais velhos, logo que começou a construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, houve a enchente devastando parte da nossa reserva. Inclusive, afetando o primeiro aldeamento que teve na Reserva, que foi à margem do rio Tocantins. O primeiro aldeamento que teve foi próximo do rio Tocantins. Com a construção da Usina Hidrelétrica impactou, teve a enchente, perdemos plantações, perdemos várias árvores frutíferas, inclusive animais foram mortos, perdemos grande parte dos peixes que entraram em extinção. Hoje tem peixe que a gente não encontra no nosso rio, no caso o jaraqui, dentre outros, também, que existiam. Mas, com a construção e com a poluição que a Hidrelétrica causou tivemos vários danos na nossa Reserva.

Pesquisadora – Então, desde a saída do primeiro aldeamento para onde vocês estão agora, houve aumento de contato com os não-índios?

Pepe – com certeza, com certeza. Inclusive, quando estávamos próximo do rio, não porque não tinha, também, a abertura do ramal, no caso, não tinha a vicinal, a estrada. Com a abertura do ramal para dentro da aldeia, facilitou muito a aproximação da cidade, dos não-indígenas, também dos produtos industrializados, tecnologia entrando na aldeia. Então, isso foi um impacto para nós porque afetou a cultura. Quando aproxima a cidade, o contato dos não-indígenas, é para fazer com que nós, povos indígenas, sejam aculturados, ou seja, a gente procura conhecer a cultura do Outro e esquecemos da nossa.

Pesquisadora – Você nota algum tipo de mudança na cultura Asurini em decorrência desse maior contato com os não-índios?

Pepe – na verdade, ao longo do tempo, a cultura vem se transformando, principalmente, na questão da cultura indígena, na questão da língua, na questão da pintura corporal, ela vem se modificando a cada dia. E, com isso, com a aproximação da cidade, ela vem se modificando mais ainda, porque a gente vê a cultura do Outro,

principalmente, a dos não-indígenas e a gente quer fazer isso também. No caso, o povo indígena nunca pintou o cabelo e hoje pinta. Também tem a questão da vestimenta, um quer se vestir mais chique do que o outro. Então, tem toda essa burocracia na questão do acultramento. Eu penso dessa forma, a gente vê na realidade o que está acontecendo.

Pesquisadora – Você acha que corre risco de a cultura Asurini se acabar?

Pepe - Bom, hoje nós somos 22 acadêmicos formados e nós temos a plena convicção de que nós podemos fazer isso, de fazer com que isso não aconteça, com a perda da nossa cultura. É um desafio muito grande para nós, até enquanto professor porque a gente procura fazer adaptações na sala de aula, no conteúdo e na metodologia de ensino. A gente ensina o português, a gente ensina a nossa língua também para fazer essa manutenção da cultura nossa. Quando a gente promove eventos, a gente sempre coloca, também, a questão da festa tradicional nossa, de acordo com a nossa realidade daqui para não se perder. A gente tem essa visão de que a cultura nossa ainda existe, que permanece, nós existimos e resistimos sempre. E cabe a nós, professores, fazer essa manutenção, tanto da língua, tanto da cultura, da vestimenta, do artesanato. Tudo isso cabe a nós. É um desafio muito grande para nós e isso faz com que a gente não perca nossa cultura e isso está na nossa cabeça, na cabeça de cada um que se formou.