

**FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA**  
**NÚCLEO DE CIÊNCIAS EXATAS E DA TERRA – NCET**  
**DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM GEOGRAFIA**

**COSMOGRAFIA KARITIANA: TERRITÓRIO, EDUCAÇÃO E IDENTIDADE**  
**ÉTNICA EM RONDÔNIA**



**EMÍLIO SARDE NETO**

**PORTO VELHO - RO**  
**2013**

**EMÍLIO SARDE NETO**

**COSMOGRAFIA KARITIANA: TERRITÓRIO, EDUCAÇÃO E IDENTIDADE  
ÉTNICA EM RONDÔNIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia da Fundação Universidade Federal de Rondônia como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

Orientador Prof. Dr. Adnilson de Almeida e Silva

**PORTO VELHO - RO**

**2013**

**FICHA CATALOGRÁFICA  
BIBLIOTECA PROF. ROBERTO DUARTE PIRES**

S244c

Sarde Neto, Emílio

Cosmografia Karitiana: território, educação e identidade étnica em Rondônia/  
Emílio Sarde Neto. Porto Velho, Rondônia, 2013.  
133f.: il.

Dissertação (Mestrado em Geografia) Fundação Universidade Federal de  
Rondônia / UNIR.

Orientador: Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva

1. Karitiana 2. Território 3. Cultura 4. Educação 5. Rondônia I. Silva, Adnilson  
de Almeida da II. Título.

CDU: 910.2(811.1)

Bibliotecária Responsável: Ozelina Saldanha CRB11/947

**PPGG**


**ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**EMÍLIO SARDE NETO**

A Banca de defesa de Mestrado presidida pela Vice-Coordenadora Maria Madalena de Aguiar Cavalcante em nome do Orientador Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva (que não pode estar presente por ter sido liberado para o pós-doutorado) e constituída pelos examinadores Prof. Dr. Josué da Costa Silva e Prof. Dr. Ricardo Gilson da Costa Silva, reuniu-se no dia 19 de dezembro de 2013, às 14h30 na sala de aula Rosa Ester Rossini, Prédio do Mestrado em Geografia, sito no Campus Universitário José Ribeiro Filho, para avaliar a Dissertação de Mestrado intitulada "COSMOGRAFIA KARITIANA: TERRITÓRIO, EDUCAÇÃO E IDENTIDADE ÉTNICA EM RONDÔNIA", do mestrando Emílio Sarde Neto, matrícula 201210520. Após a explanação do mestrando e sua arguição pela Banca Examinadora, a referida dissertação foi avaliada e de acordo com as normas estabelecidas pelo Regimento do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia, foi considerada APROVADO. Conforme determinação do Colegiado do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia, o candidato tem o prazo de até 90 (noventa) dias, a contar desta data, para realizar as correções sugeridas pela banca e entregar as cópias definitivas de sua dissertação.

Porto Velho, 19 de dezembro de 2013.

  
Prof. Dra. Maria Madalena de Aguiar Cavalcante  
Presidente

  
Prof. Dr. Josué da Costa Silva  
Examinador

  
Prof. Dr. Ricardo Gilson da Costa Silva  
Examinador

*Ao povo indígena Karitiana que me permitiu conviver entre eles, aos professores indígenas pela sua atenção e inestimável amizade, e aos familiares e amigos pela força e incentivo.*

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho nasceu em meio à militância nos movimentos populares, em especial a causa indígena e sua conturbada Educação Escolar.

Agradeço a minha família que sempre me deu forças para acreditar e motivos para buscar meus objetivos.

Aos indígenas Renato Karitiana, Orlando Karitiana, Xavier Nonato Karitiana, Daniel Nonato Karitiana, Inácio Karitiana, Arnaldo Karitiana, João Karitiana, Adriano Karipuna e Batiti Karipuna que sempre me confiaram suas atenções e preocupações.

Ao professor Ednaldo Bezerra de Freitas que me apresentou os povos indígenas. À professora Lilian Moser sempre disposta a ajudar. Às companheiras Patrícia Restier, Paula Stolerman, Cristiane Anastassiou, Sheila Castro, Kelli Carvalho que contribuíram na construção do conhecimento.

Aos técnicos da Coordenadoria de Educação de Porto Velho em especial a Mary Gonçalves Fonseca, Márcia Nunes Maciel e Osmair Oliveira dos Santos que me auxiliaram com seus exemplos e experiências. A professora Edvane Casara dos Reis que confiou na minha competência.

Ao meu orientador Adnilson de Almeida Silva que sempre se preocupou com meu desenvolvimento acadêmico. Ao professor Josué da Costa Silva por suas observações. Aos amigos Vagner da Silva, Gustavo Gurgel do Amaral, Assis Medeiros e André Luiz Santos de Souza que sempre que necessário me emprestaram livros e deram sugestões para pesquisa.

Às irmãs Cleide Bezerra e Ligia Braz Bezerra da FUNAI. Ao Michel Watanabe por auxiliar na organização do mapa do Território Karitiana. Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Geografia - PPGG. Aos membros do colegiado do PPGG que se mostraram dispostos a ajudar quando necessário.

“Hoje em dia as crianças já não sabem de nada e temos que rapidamente ensinar as crianças para não perder o conhecimento dos antigos.”

Raimundo Nonato Karitiana

## RESUMO

O povo *Karitiana* é uma das etnias mais marcantes da história de Rondônia. Tem em seu processo histórico a luta pela sobrevivência e pelo reconhecimento do seu território tradicional. A cultura e a territorialidade do grupo permanecem refletidas no uso da língua materna e na vivência de costumes fortalecidos e assegurados pela Educação Escolar Indígena Específica e Diferenciada, que apesar das dificuldades de sua aplicação nas escolas indígenas, tornou-se um dos maiores instrumentos de luta. Objetivamos analisar as estratégias de reocupação de espaços e territorialidades culturais. O método Fenomenológico aliado ao Caderno de Campo e a Pesquisa Participante nos possibilitou adentrar no mundo *Karitiana* para descrever e tentar compreender a importância dos lugares na ocupação do espaço. A presença do Poder Público ajuda a coibir o avanço dos não-indígenas (grileiros, madeireiros, fazendeiros entre outros) sobre o território tradicional *Karitiana*. Ao analisar esses processos entendemos que a cosmografia se tornou uma estratégia de luta para assegurar a integridade física e cultural da etnia e das terras tradicionalmente ocupadas pelo grupo. A Geografia Cultural e os Mapas Mentais nos ajudaram a entender a importância do território para a prática *Karitiana* de ocupação da paisagem e continuidade ancestral sócio-identitária. Concluímos que a integridade do grupo, suas relações com a terra, cosmogonias, anseios e perspectivas se refletem na busca da materialidade da execução das Políticas Públicas para os Povos Indígenas.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Karitiana*. Território. Cultura. Educação. Rondônia.



## ABSTRACT

The people *Karitiana* one of the most memorable ethnic groups in the history of Rondônia. Has in its historical struggle for survival and recognition of their traditional territory. The culture and territoriality of the group remain reflected in the use of the mother language and living habits of strengthened and secured by older Indigenous Education and the different circumstances and that despite the difficulties of its application in Indian schools, became one of the largest instruments of struggle. We aimed to analyze the strategies of re-occupation of space and cultural territoriality. The Phenomenological method allied to the field notebook and participant research allowed us to enter the world *Karitiana* to describe and try to understand the importance of the places in space occupation. The presence of the Government helps curb the advance of non-indigenous (land grabbers, loggers, ranchers and others) on the traditional territory *Karitiana*. When analyzing these processes we understand that the cosmography of ethnicity has become a strategy to fight to ensure the physical and cultural integrity of ethnic and lands traditionally occupied by the group. The Cultural Geography and Mental Maps helped us to understand the importance of territory for *Karitiana* practice of landscape occupation and socio-identity ancestral continuity. We conclude that the integrity of the group, their relationship with the land, cosmogonies, aspirations and perspectives are reflected in the pursuit of the materiality of the implementation of Public Politic for Indigenous People.

**KEYWORDS:** *Karitiana*. Territory. Culture. Education. Rondônia.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### FOTOS

Foto 1 Reunião sobre Educação na aldeia <i>Kyowã</i> .....	17
Foto 2 <i>Karitianas</i> paramentados para Ato Público .....	20
Foto 3 <i>Maracás Karitiana</i> .....	40
Foto 4 <i>Abjatyna</i> (casa redonda) na Aldeia <i>Byyjtty 'Osop Aky</i> .....	56
Foto 5 <i>Abjatyna</i> e complexo sanitário na Aldeia <i>Byyjtty 'Osop Aky</i> .....	56
Foto 6 Entardecer na Aldeia <i>Juarí</i> .....	57
Foto 7 Interior da Escola Indígena na Aldeia <i>Juarí</i> .....	58
Foto 8 <i>Abjatyna</i> da Aldeia <i>Kyowã</i> .....	60
Foto 9 Parte das construções da margem esquerda do Rio <i>Sapotí</i> .....	60
Foto 10 Jovens <i>Karitianas</i> tomando banho no Rio <i>Sapotí</i> em 2012. ....	61
Foto 11 Margem direita do Rio <i>Sapotí</i> .....	61
Foto 12 EIEEFM <i>Kyowã</i> .....	62
Foto 13 Aldeia <i>Nyj Nyj'i</i> (Bom Samaritano) .....	63
Foto 14 Cestos e esteira de palha <i>Karitiana</i> .....	66
Foto 15 Reunião para diagnóstico do Território Etnoeducacional <i>YJHUCATU</i> .....	71
Foto 16: Pactuação do Território Etnoeducacioanal <i>YJHUCATU</i> .....	75
Foto: 17 Arco e flechas <i>Karitiana</i> .....	85
Foto 18: Entardecer no Rio Candeias .....	92
Foto 19: Dona Joana <i>Karitiana</i> .....	99

### MAPAS

Mapa 1: Terras Indígenas de Rondônia.....	65
Mapa 2: Terra Indígena <i>Karitiana</i> demarcada. ....	98

### GRÁFICO

Gráfico 1: Crescimento populacional <i>Karitiana</i> .....	50
--	----

### QUADRO DAS FESTAS

Quadro 1: Festas do Povo <i>Karitiana</i> .....	82
---	----

## FIGURAS

Figura 1: Os Territórios Indígenas no início do século XX .....	46
Figura 2: Os <i>Karitiana</i> no cenário regional.....	64

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

- APK** - Associação do Povo *Karitiana*
- CIMI** - Conselho Indígena Missionário
- EIEEFM** - Escola Indígena de Ensino Fundamental e Médio
- EIEEF** - Escola Indígena de Ensino Fundamental
- EMEF** - Escola Municipal de Ensino Fundamental
- FUNAI** - Fundação Nacional do Índio
- FUNASA** - Fundação Nacional de Saúde
- IFRO** - Instituto Federal de Rondônia
- MEC** - Ministério da Educação
- MPF** - Ministério Público Federal
- OPIRON** - Organização dos Professores Indígenas de Rondônia
- ONG** - Organização Não Governamental
- PIS** - Posto indígena de Saúde
- PIN** - Posto Indígena
- PPP** - Projeto Político Pedagógico
- SEDUC** - Secretaria Estadual de Educação
- SEMED** - Secretaria Municipal de Educação
- SPI** - Serviço de Proteção ao Índio
- TIs** - Terras Indígenas
- TEE** - Território Etnoeducacional
- UNIR** - Universidade Federal de Rondônia

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	18
<b>CAPÍTULO 1. A FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA</b> .....	20
<b>1.1. CONCEITOS, VIVÊNCIAS E OLHARES</b> .....	21
1.2. A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA .....	33
1.3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS .....	36
<b>CAPÍTULO 2. O POVO KARITIANA E SUAS TERRITORIALIDADES</b> .....	40
2.1. A OCUPAÇÃO DE RONDÔNIA E O POVO KARITIANA.....	41
2.2. O PROCESSO HISTÓRICO DO POVO KARITIANA .....	43
2.3. CARACTERÍSTICAS ECONÔMICAS E CULTURAIS .....	51
2.4. A NARRATIVA MÍTICA DA GUERRA DA CRIAÇÃO E A HISTÓRIA DO <i>OPITONG</i> .....	53
2.5. ALDEIA ANTIGA <i>BYYJYTY 'OSOP AKY</i> .....	55
2.6. ALDEIA <i>JUARÍ - JÕJ BITY 'O MIRIM</i> .....	57
2.6. ALDEIA CENTRAL <i>KYOWÃ</i> .....	59
2.5.4. ALDEIA <i>NYJ NYJ'I</i> .....	63
2.5.5. O TERRITÓRIO INDÍGENA KARITIANA E A ÁREA DELIMITADA .....	63
<b>CAPÍTULO 3. VIVENCIANDO O TRABALHO EM CAMPO</b> .....	66
3.1. A ESCOLA <i>JÕJ BIT 'O MIRIM E A COMUNIDADE</i> .....	67
3.2. A ESCOLA <i>KEITY PJPJDYNYP</i> .....	72
3.3. <i>YJHUKATU: O TERRITÓRIO ÉTNOEDUCACIONAL</i> .....	74
3.3.1. <i>A Pactuação do Território Etnoeducacional</i> .....	74
3.4. O COTIDIANO DAS FAMÍLIAS.....	75
3.5. A FLORESTANIA O POVO INDÍGENA E A EDUCAÇÃO .....	77
3.6. A EDUCAÇÃO ESCOLAR ESPECÍFICA E DIFERENCIADA KARITIANA .....	80
<b>CAPÍTULO 4. EM BUSCA DO ENTENDIMENTO</b> .....	85

4.1. COMO O POVO KARITIANA ENTENDE O SEU TERRITÓRIO.....	86
4.2. O POVO KARITIANA, TERRA, CEMITÉRIOS E ESPÍRITOS.....	93
4.3. SOBRE A PROPOSTA DE FRAGMENTAÇÃO.....	97
<b>CAPÍTULO 5. ELES POR ELES: ORALIDADES E MAPAS MENTAIS.....</b>	<b>99</b>
5.1. ANTÔNIO PAULO KARITIANA O BYYJ.....	100
5.2. CIZINO KARITIANA O TASSOSYPÔTÁGNA.....	102
5.3. JORGE KARITIANA O PRÓXIMO BYYJ.....	103
5.4. DONA JOANA KARITIANA.....	103
5.5. MARCELO KARITIANA.....	104
5.6. ANTÔNIO JOSÉ KARITIANA.....	104
5.7. PROFESSOR NÃO-INDÍGENA.....	106
5.8. A ALDEIA CENTRAL.....	109
5.9. ALDEIA BOM SAMARITANO.....	112
5.10. ALDEIA JUARÍ.....	114
5.11. BYYJJYTY 'OSOP AKY.....	115
5.12. HISTÓRIA DA CULTURA.....	119
5.13. O INDIOZINHO DA FRIAGEM.....	120
5.14. O HOMEM E O CACHORRO.....	121
5.15. FESTA DA CHICHA.....	122
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>124</b>
<b>GLOSÁRIO KARITIANA.....</b>	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>129</b>

## APRESENTAÇÃO

Esta pesquisa nasceu do anseio de colaborar com a análise da influência das escolas indígenas na formação e no fortalecimento cultural das comunidades que optaram pela escolarização. Nos anos de 2011 e 2012, quando membro da coordenação de educação escolar indígena da Secretaria Estadual de Educação – SEDUC, foi possível acompanhar e aprofundar pesquisas atuando como colaborador na assessoria dos professores indígenas em suas atividades de ensino diferenciado.

As disciplinas do Mestrado propiciaram importantes subsídios teóricos para um maior entendimento do conceito de território e as relações de contato entre indígenas e não-indígenas. Os povos indígenas e suas cosmogonias nos remetem a mundos e realidades diversas da sociedade envolvente, sendo a cosmografia um meio que nos reporta a outros universos.

A organização escolar para muitos povos tem se mostrado o principal instrumento de luta e conscientização política, pois fortalece a cultura e reafirma a identidade étnica. Acompanhar o cotidiano dos indígenas nas aldeias, suas assembleias e práticas escolares, orientar na resolução dos exercícios no curso de formação de professores indígenas – Projeto Açáí – nos remeteu a profunda lucubração das situações do pós-contato e suas novas construções sociais, políticas e simbólicas.

As escolas indígenas surgiram como grande instrumento de luta social do povo *Karitiana*, pois além do seu papel de construtor social, ainda aparece como Marcador Territorial, em alguns casos substituindo a própria *abjatyna*<sup>1</sup> (casa redonda/maloca) como símbolo de pertencimento e representação do espaço vivido.

A territorialidade das famílias é constantemente vivenciada nas longas caminhadas diárias realizadas por eles entre as aldeias *Kyowã, Nyj Nyj'I, Jōj Bit 'O Mirim e Byyjyty 'Osop Aky*, demonstrando assim o amplo conhecimento geográfico da região pela comunidade e a continuidade da prática ancestral das famílias dispersas que historicamente se dividiam em numerosos clãs, e assemelhavam-se em muitas características culturais ao mesmo tempo em que produziam típicas diferenciações.

A tão sonhada autogestão dos recursos advindos dos seus territórios, os benefícios do Governo, e os direitos constitucionais encontram ainda grandes obstáculos, sendo o direito à educação escolar indígena específica e diferenciada, objeto dos jogos de interesses econômicos de políticos locais.

---

<sup>1</sup> Grande construção feita de palha de babaçu, madeiras diversas e cipós de significado religioso, antigamente usada para abrigar as famílias, realizar assembleias, festas e aplicação de curas espirituais.

O Governo Federal na tentativa de solucionar os problemas advindos de uma educação precária e da desastrosa distribuição dos recursos para educação, através do Ministério da Educação – MEC, e dos governos Estaduais criou os Territórios Etnoeducacionais – TEE, que visam a participação de toda a sociedade indígena e não-indígena na gestão dos recursos da educação, para possibilitar a autonomia das comunidades da floresta na construção de modelos específicos que garantam a efetiva prática dos seus direitos.

As comunidades mostram interesse e reafirmam o desejo de incluir nos currículos da educação o território como eixo norteador dos trabalhos. Realizamos junto à equipe interinstitucional os diagnósticos de todas as aldeias envolvidas, tendo acesso a toda demanda das comunidades, inclusive na elaboração do documento definitivo das demandas reivindicatórias para a concretização do território junto ao MEC. A pactuação do TEE *YJHUKATU* abrangeu em suas fronteiras os povos *Karipuna*, *Karitiana*, *Kassupá*, *Salamãe* e *Kaxararí*.

Nas idas às aldeias com a equipe de educação escolar indígena da SEDUC, para o acompanhamento pedagógico das escolas, sempre nos reuníamos junto aos professores para planejarmos as reuniões pedagógicas. Acompanhamos as atividades docentes dos professores e realizamos diagnósticos sobre a prática pedagógica dos mesmos, objetivando identificar dificuldades e possibilidades para nossa contribuição. Em horários adequados aos professores foram realizadas por diversas vezes discussões sobre a construção do Projeto Político Pedagógico – PPP. Em visitas às casas, foram estabelecidas relações de amizade com os indígenas no intuito de compreender a dinâmica das aldeias.

Na ocasião de algumas das nossas visitas, ouvimos canções acompanhadas de violão<sup>2</sup>, todas em língua materna. Na construção do PPP, todos participaram intensamente. A participação nas várias atividades das aldeias (pesca, caça, plantio, jogos, reuniões, assembleias e conversas), a fenomenologia e o uso do caderno de campo possibilitaram maior interação com a realidade do povo *Karitiana*.

Mas nem sempre o conhecimento acadêmico pode ser utilizado em favor de populações excluídas, e há ainda uma enorme demanda de pesquisa sobre a negligência dos direitos indígenas constitucionalmente reconhecidos. Nesse cenário o indígena pode

---

<sup>2</sup> Os *Karitiana* foram catequizados através da música, são hábeis com o violão por ser o instrumento mais usado na catequização e atualmente nos cultos das igrejas nas aldeias.



ser também um agente para o aprofundamento das pesquisas sobre a etnicidade, exercendo o duplo papel de pesquisador e pesquisado.



Autor: Emílio Sarde Neto. Aldeia *Kyowã* (2012). Terra Indígena *Karitiana*. Assembleia extraordinária sobre Educação Escolar Indígena.

**Foto 1** Reunião sobre Educação na aldeia *Kyowã*

## INTRODUÇÃO

Os objetivos da dissertação estão centrados na análise das vivências e dos lugares *Karitiana*. A maneira como entendem, compreendem e dão sentido interpretativo do mundo está diretamente relacionada ao modo de vida que desempenham no espaço de ação. O fortalecimento do grupo e sua continuidade ancestral estão baseados nos lugares sagrados localizados dentro do território tradicional.

A dissertação foi dividida em cinco capítulos: *A Fundamentação Teórica; O Povo Karitiana e suas Territorialidades; Vivenciando o Trabalho em Campo; Em Busca do Entendimento e Eles por Eles: Oralidades e Mapas Mentais*.

Na *Fundamentação Teórica* trabalhamos com o conceito de cosmografia, pois sendo a descrição do todo proporciona instrumentos para compreender as relações entre o homem e o meio, entre as sociedades e a natureza, ou da ação do homem na transformação da natureza e suas implicações comerciais, políticas e culturais. No caso dos *Karitiana* sua aplicação se dá principalmente em âmbito escolar, onde os conhecimentos científicos se aliam aos tradicionais na busca de compreender o mundo e os processos advindos do contato com a sociedade não-indígena.

Discussões sobre território, territorialidades, fronteira, cultura e políticas públicas nortearam nossa pesquisa na busca da melhor forma de analisar o conflito fundiário que envolve os indígenas. Por tratar de povos indígenas a pertinência das contribuições da antropologia para a geografia em nosso trabalho foi muito importante, pois sendo os *Karitianas* um povo culturalmente diversificado tem em sua cosmogonia a ligação intrínseca com a terra em que vivem.

Trabalhamos a definição de fenomenologia para entender sua aplicabilidade como método que procura mostrar aquilo que se acha presente e tenta esclarecer o que está aparente na pesquisa. A fenomenologia sendo o método de descrição do fenômeno proporciona a visão da organização espacial dos Povos Indígenas e suas ligações com o sagrado, levando em conta suas essências e significados, é uma abordagem apropriada para perceber as especificidades de interpretação do meio historicamente vivido e seus aspectos culturais.

Mostramos como a pesquisa participante permite se conhecer os aspectos do modo de vida de comunidades pesquisadas e como as Projeções Mentais possibilitam

meios para compreender e captar o ponto de vista de pessoas sobre situações e lugares, os mapas mentais são formas de linguagem que refletem valores, atitudes e vivências.

Em *O Povo Karitiana e suas Territorialidades* fizemos um levantamento de como se deu a ocupação histórica da região, seus processos de colonização e as etapas da evolução política do Estado de Rondônia. Narramos parte da etnohistória dos *Tupi-Arikém* suas características econômicas e socioculturais. Ainda, descrevemos as aldeias *Karitianas* e parte do seu território.

No capítulo sobre *Vivenciando o Trabalho em Campo* foi possível analisar a importância e o papel da escola indígena nas áreas que se encontram em litígio. Foi possível mostrar como se deu o diagnóstico da equipe interinstitucional para criação do Território Etnoeducacional *YJHUKATU* sua finalidade e pactuação. Descrevemos ainda um pouco do cotidiano das famílias, trabalhamos o conceito de “florestania<sup>3</sup>” e apontamos algumas peculiaridades da Educação Escolar Indígena Específica e Diferenciada do povo *Karitiana*.

No quarto capítulo Em *Busca do Entendimento: O Olhar do Pesquisador*, procuramos compreender como o *Karitiana* enxerga o seu território tradicional e qual a importância dos lugares sagrados com seus cemitérios, espíritos e cosmogonias. Suas territorialidades manifestam-se em vários planos, as que são permeadas pelos espíritos, em planos extracorpóreos manifestados em suas crenças, rituais e histórias míticas e transcendentais. Outras, mais materiais, baseadas nos espaços de vivências onde a importância da paisagem é fundamental para a continuidade de práticas ancestrais ligadas ao território tradicional.

Em *Eles por Eles: Oralidades e Mapas Mentais*, compilamos na íntegra as narrativas e os mapas mentais produzidos em campo.

Nas *Considerações Finais* estão descritas as impressões da pesquisa com a síntese dos resultados obtidos e possíveis caminhos de continuidade para outra pesquisa mais aprofundada.

---

<sup>3</sup> Conceito que nasce em oposição à cidade.

## CAPÍTULO 1. A FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA



SEDUC, 2011. Jovens *Karitinas* paramentados para o ato Público do Dia do Índio em 2011. Aldeia Indígena *Kyowã*.

**Foto 2** *Karitinas* paramentados para Ato Público

*“O tamanho do mundo depende da nossa capacidade de entendê-lo. A ciência é conquista do conhecimento. Sendo a qualidade da nossa vida sobre a Terra dependente da forma como conquistamos este conhecimento.” (Rodolpho Caniato, 1987)*

As visões de mundo dos indígenas e suas relações com a terra são vivenciadas e repassadas, de geração em geração, em um fluxo de continuidade ancestral e cosmogônica<sup>4</sup>. As experiências são sempre situadas dentro de contextos históricos e sociais. Ao tratarmos dos indígenas e os fenômenos sociais que regem seus universos simbólicos, diretamente nos defrontamos com realidades diversificadas, mas que apontam para problemas derivados dos contatos com a sociedade dominante.

As práticas culturais e a concepção do cosmo estão interligadas a utilização dos meios indispensáveis à sobrevivência e ao exercício de hábitos ancestrais que se estendem aos aspectos da espiritualidade e da cosmogonia, ao tempo que a representação das formas simbólicas se efetivam por meio de suas identidades e vivências.

Nesta perspectiva é importante ressaltar que as práticas culturais estão ligadas a educação indígena, que é estabelecida oralmente e através de exemplos práticos dos conhecimentos tradicionais, a educação escolar indígena se diferencia por trabalhar com um currículo escolar e estar diretamente ligada às instituições do Estado.

### **1.1. CONCEITOS, VIVÊNCIAS E OLHARES**

Os Povos Indígenas vêm utilizando a educação escolar indígena como principal instrumento de conscientização política, fortalecimento cultural e afirmação identitária. As escolas são importantes meios propagadores de conhecimentos científicos da natureza e do homem, a cosmografia<sup>5</sup> ao descrever os lugares e a sociedade reflete esta natureza pluridisciplinar tendo papel importante ao nos situar dentro do universo vivenciado pelos indígenas.

Em Sobreira (2005), a cosmografia sendo um estudo predominantemente escolar deve apresentar uma visão mais humanista e pedagógica para o significado e a visão do mundo. Assim, o ato de educar (e conseqüentemente o método empregado para tal) está conectado à visão de mundo de quem educa e também à sua prática política.

A educação pressupõe um Mundo para cuja construção queremos contribuir, entendido não só como o planeta, mas a Terra e seus recursos naturais, a Sociedade, as relações de produção e as demais relações entre os indivíduos e entre as nações. A

---

<sup>4</sup> Cosmogonia é a concepção cultural, religiosa e teórica de um grupo ou etnia sobre a criação e evolução do universo e seus mistérios através de lendas, história e ciência.

<sup>5</sup> Cosmografia é a descrição do mundo, do universo.

geografia, ao associar o Mundo com o conjunto de interações entre os seres, os povos, as culturas, as relações de produção e a Terra como um todo, tem a política como o compêndio destas relações.

Ao tratar-se dos povos indígenas, dada as suas complexidades espaciais, históricas e culturais, é importante levantar a discussão sobre território, territorialidade, cultura, políticas públicas e educação, pois a diversidade fundiária do Brasil segue e se relaciona com a sua diversidade sociocultural.

Milton Santos (2000) propõe considerar o espaço geográfico não como sinônimo de território, mas como território usado, e este é tanto resultado do processo histórico, quanto a base material e social das novas ações humanas. Tal ponto de vista permite uma consideração abrangente da totalidade das causas e dos efeitos do processo socioterritorial.

Ainda acrescenta Milton Santos que o território usado constitui-se como um todo complexo onde se tece uma trama de relações complementares e conflitantes. O território usado visto como uma totalidade é um campo privilegiado para análise, na medida em que, de um lado, nos revela a estrutura global da sociedade e, de outro lado a própria complexidade do seu uso.

Para os atores hegemônicos (capitalistas) o território usado é um recurso, garantia da realização de seus interesses particulares. Os atores hegemonzados (indígenas) têm o território como um abrigo, buscando constantemente se adaptar ao meio geográfico local, ao mesmo tempo que recriam estratégias que garantam sobrevivência nos lugares.

Por território entende-se geralmente a extensão apropriada e usada. Mas o sentido da palavra territorialidade como sinônimo de pertencer àquilo que nos pertence, esse sentimento de exclusividade e limite ultrapassa a raça humana e prescinde a existência do Estado. Assim essa ideia de territorialidade se estende aos próprios animais, como sinônimo de área de vivência e de reprodução. Mas a territorialidade humana pressupõe também a preocupação com o destino, a construção do futuro, o que entre os seres vivos é privilégio do homem. (SANTOS E SILVEIRA, 2008, p.19).

A ocupação dos territórios está intrinsecamente ligada às relações de espaço e poder entre os indivíduos, que estabelecem lógicas distintas de relações com os lugares. A questão fundiária do Brasil é um problema centrado nos processos de ocupação e legitimação da posse territorial.

Para Haesbaert (2011 [2004]), o território pode ser concebido a partir de imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente

cultural. Na visão de Bonnemaïson e Cambrèzy (1996, *apud* Haesbaert, 2011, p. 73 [2004]):

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-nos dele. Além disso, os vivos não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim o território não diz respeito apenas a função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer.

Em relação aos povos indígenas ao se tratar do território e da territorialidade é importante o diálogo com a antropologia que tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integrante de todos os grupos humanos e define a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico convertendo-a em seu território. Em Little (2006, p. 17) “Uma das bases mais importantes de uma identidade étnica é o seu território”.

Em Sack (1986), a territorialidade além de incorporar uma dimensão estritamente política diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e dão significado ao lugar.

Como componente de poder, a territorialidade não é apenas um meio para manter a ordem, mas uma estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico através do qual experimentamos o mundo e o dotamos de significado.

A existência de outros territórios dentro de um Estado-nação sejam eles as autoproclamadas “nações” ou “nacionalidades”, ou territórios sociais, representam um desafio para a ideologia territorial do Estado, particularmente para sua noção de soberania. Esse ponto de vista representa uma das razões pela qual o Estado brasileiro teve e tem dificuldade em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais e indígenas como parte da sua problemática fundiária.

A territorialidade seria uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. Para Casimir (1992 *apud* LITTLE, 2002) o território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social, isso implica em reconhecer que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo é necessário, portanto, uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido ou reafirmado. Ressalta Little (2002, p. 255):

Outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais. Assim, a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de território.

A territorialidade dos indígenas reflete o apego às experiências socioespaciais e históricas ancestrais em uma cadeia de representações simbólicas materializadas e recriadas espacialmente com importância de continuidade das suas cosmogonias. A territorialidade possui características peculiares portadoras de identidades, nela estão contidas não somente aspectos da materialidade, mas também a imaterialidade presentificada cosmogonicamente. Para Almeida Silva (2010, p. 72):

[...] a territorialidade indígena é compreendida e apreendida de forma aberta, devido a sua expressão de transcendência, como resultado das experiências socioespaciais compostas pelas formas materiais e incorpora a representação espacial com seus signos, códigos e espaços de representação constituídos pelo concreto e imaginário. Nesses elementos se manifestam o tempo e o espaço inerentes à apreensão do indivíduo na forma de representar o mundo, ou de conceber intuitivo ou empiricamente sua visão de mundo e qualifica o espaço como relacional.

Em Moraes (2002) o ser consciente exprime sua época, a ressalva histórica implica em não se perder o contexto em que se movimenta o sujeito em foco. A consciência é um produto histórico que se estrutura dentro de um limite histórico em que as formas espaciais produzidas pela sociedade manifestam projetos, interesses, necessidades, utopias. São projeções dos homens na contínua e cumulativa antropomorfização da superfície terrestre. Um processo onde o próprio ambiente construído estimula as novas construções. A paisagem é ao mesmo tempo um resultado e o alimento dos projetos de produção do espaço.

Em Almeida Silva (2010) o sentimento, as formas significativas e as representações simbólicas, nos permitem compreender múltiplas dimensões, em momentos que expressam tranquilidade e conflito, em decorrência da construção e da experiência socioespacial do coletivo. A construção da identidade não está dissociada da territorialidade e como processo está relacionado indistintamente à cosmogonia e ao histórico de relações que propiciam estruturas que permitem compreender o constructo de sua existência.

No processo histórico dos indígenas suas especificidades socioculturais, imaginários, e suas relações com o espaço vivido se mantêm apesar dos encontros interétnicos com indígenas e não-indígenas, e suas territorialidades são reconstruídas



baseadas em suas experiências de mundo. É comum indígenas isolados evitarem o contato temendo a destruição do seu modo de vida.

[...] as coletividades indígenas não negam o processo histórico, mas tentam conter a ameaça de acontecimentos que possam desestabilizá-los cosmogonicamente. Os coletivos indígenas autônomos, principalmente procuram o distanciamento em relação à sociedade envolvente, enquanto os “conquistados” se apoiam na cosmogonia com vista a permanência de sua cultura e valores construídos ancestralmente. (AMEIDA SILVA, 2010, p.29)

A territorialidade seria definida como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-o em seu território. Ainda no intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território o conceito de cosmografia enquanto descrição e apreensão do “todo” é usado na tentativa de compreender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território: saberes ambientais, ideologias e identidades.

Para Little (2004, p. 251-254 [2002]):

As múltiplas sociedades indígenas possuem cada uma delas formas próprias de inter-relacionamento com seus respectivos ambientes geográficos, que formam um dos núcleos mais importantes dessa diversidade. [...] A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico. A história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

O conceito de território indígena que buscamos está diretamente ligado ao espaço que é imprescindível para que um grupo étnico<sup>6</sup> tenha acesso aos recursos que tornam possíveis a sua reprodução material e espiritual de acordo com características próprias da organização produtiva e social.

Em um sentido material, os vínculos da cultura com o território raramente podem ser rompidos. Os indígenas constantemente relembram suas origens através da tradição oral, em que as histórias dos mais velhos são contadas e recontadas. Há uma institucionalização dos lugares com denominações próprias e que estão diretamente ligadas com seu processo histórico e suas cosmogonias.

Saquet (2007) concebe o território como algo tão complexo que seu sentido pode ser trabalhado por vários matizes de referenciais de conhecimento.

O território significa natureza e sociedade; economia, política e cultura; ideia e matéria; identidade e representações; apropriação dominação e controle; des-continuidade; conexão e redes; domínio e subordinação; degradação e proteção ambiental; terra, formas espaciais e relações de poder, diversidade e unidade. (SAQUET, 2007, P. 24).

---

<sup>6</sup> Conceito trabalhado por Friedrik Barth 1969. In: Poutignat e Streiff-Fenart, 1995.

Dentre os vários sentidos para território todos convergem para apropriação de uma parcela geográfica por um indivíduo ou coletividade. Os territórios étnicos são parcelas geográficas ocupadas por grupos de indivíduos que mantêm com o espaço ocupado relação de sobrevivência, identidade e continuidade ancestral e cosmológica.

Para Valadão (1999, p. 82):

O conhecimento tradicional dos povos indígenas é baseado na observação e na experiência acumulada por milhares de anos e passada de pai para filho. O conhecimento da fauna e da flora acompanha ao longo dos anos a evolução das técnicas de trabalho das formas e regras de convívio social, estando a ideia de território sempre ligada às teorias de mundo. Cada povo através das suas alegorias, rituais e mitos fundadores, contribui para formação das novas gerações.

Os indígenas utilizam o território como símbolo de incentivo à mobilização e suas práticas diretamente ligadas à terra. Assim temos a resposta dos retornos às áreas anteriormente habitadas por eles e seus antepassados. A oralidade de seus membros antigos em lembrar os “tempo antigamente” faz com que os indígenas nunca fiquem sem território, pois o território de onde saíram está presente nos rituais, nos valores culturais e espirituais e principalmente nas histórias de criação constantemente repassados aos mais jovens.

A sociedade envolvente e sua modernidade causam rupturas e desmaterializam as fronteiras identitárias dos grupos minoritários e suas formas de vivência no espaço culturalmente territorializado. Tais rupturas causam em muitos casos a perda violenta da relação dos grupos étnicos com seus lugares.

Conforme Cancline (2008, p.309):

As buscas mais radicais sobre o que significa estar entrando e saindo da modernidade são as do que assumem as tensões entre desterritorialização e territorialização. Com isso refiro-me a dois processos: a perda da relação “natural” da cultura com os territórios geográficos e sociais e ao mesmo tempo certas relocalizações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas.

Sobre os contatos interétnicos e as fronteiras étnicas Barth (1997, p. 195-6 [1995]) esclarece que as fronteiras dos grupos étnicos definem o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica em critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifestas esta pertença e a exclusão. Acrescenta ainda Barth que uma dicotomização dos outros estrangeiros<sup>7</sup>, como membros de um grupo étnico, implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de

---

<sup>7</sup> Aqueles que pertencem a outros agrupamentos humanos.

juízo, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum as assumidas e de interesse mútuo.

A noção de fronteira étnica nos leva a deslocar nossa atenção dos centros das aldeias, para as periferias e seus espaços de intercâmbio, interação e processos de formação híbrida entre grupos sociais e culturas. Para Cancline (2008, p. 346) o incremento de processos de hibridação torna evidente que captamos muito pouco do poder se só registramos os confrontos e as ações verticais. “O poder não funcionaria se fosse exercido unicamente por burgueses sobre proletários, por brancos sobre indígenas, por pais sobre filhos, pela mídia e seus receptores.” Todas essas relações se entrelaçam umas com as outras, cada uma consegue uma eficácia que sozinha nunca alcançaria.

Os povos indígenas nas suas continuidades ancestrais além da oralidade repassam suas cosmogonias criando referenciais simbólicos de representatividade que demarcam suas territorialidades materiais e culturais. Nos casos de hibridação indesejada e invasão dos espaços e paisagens os marcadores territoriais surgem para testificar a presença dos indivíduos.

Almeida Silva (2010) amplia a ideia dos marcadores territoriais, nos proporcionando a compreensão da territorialidade e identidade dos coletivos indígenas, mediante as representações, signos e símbolos de representação que constituem os modos de vida e os marcadores territoriais que delimitam suas fronteiras culturais e territorialidades.

Entendemos os marcadores territoriais como sendo os elementos geradores e contribuintes da defesa territorial e da utilização pelos indígenas de seus bens naturais e sua manutenção. Tal compreensão situa-se no terreno das representações, na qual a cultura, modo de vida, espiritualidade, fazem parte do contexto do coletivo indígena *Karitiana*.

Esclarece ainda Almeida Silva (2010) que a visão cosmogônica ou cosmológica trata-se de um fenômeno sociocultural dos coletivos indígenas que através de suas representações sociais e simbólicas utilizam-se das formas simbólicas com elementos relacionados à defesa de sua integridade física, cultural e territorial, efetivada pela experiência socioespacial e ancestralidade de construção de mundo.

Os grupos étnicos em seus territórios tradicionais vivem o resultado da produção espacial histórica refletida na complexidade das suas territorialidades e as formas da cosmogonia são um requisito importante para prevenir-se dos riscos de perda de identidade cultural, em escala individual e coletiva. As pessoas organizam seu espaço de

ação, de acordo com interesses de sobrevivência, as representações são criadas para manter a ordem e assimilar a visão de mundo. A organização dos grupos étnicos e sua sobrevivência ocorrem por meio das relações que são realizadas no espaço, onde os indivíduos conferem sentido à vida por meio dos signos e representações que constroem ao seu redor.

Para José Luiz dos Santos (2006), cada realidade cultural tem sua lógica interna, a qual devemos procurar conhecer para que façam sentido as suas práticas, costumes, concepções e as transformações pelas quais estas passam. É preciso relacionar a variedade de procedimentos culturais com os contextos em que são produzidos. Cada cultura é o resultado de uma história particular, a diversidade de culturas existentes acompanha a variedade da história humana, expressa possibilidades de vida social organizada e registra graus e formas diferentes de domínio humano sobre a natureza. A observação da cultura se faz segundo pontos de vista definidos pela cultura do observador, assim para classificar uma cultura são utilizados critérios também culturais.

Se insistirmos em relativizar a cultura e só vê-las de dentro para fora, teremos de nos recusar a admitir os aspectos objetivos que o desenvolvimento histórico e da relação entre povos e nações impõe. Não há superioridade ou inferioridade de culturas ou traços culturais de modo absoluto, não há nenhuma lei natural que diga que as características de uma cultura a façam superior a outra. (SANTOS, 2006, p.16-17)

Claval (2001) define a cultura como sendo a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e em outra escala pelo conjunto dos grupos que fazem parte.

A cultura é a herança transmitida de uma geração à outra. Tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestam. Não é portanto um conjunto fechado e imutável de técnicas e comportamentos. Os contatos entre povos de diferentes culturas são algumas vezes conflitantes, mas constituem uma fonte de enriquecimento mútuo. (CLAVAL, 2001, p. 63):

Geertz (1989) defende o conceito de cultura semiótica. Acreditando que o homem é um animal amarrado em teias de significados que ele mesmo teceu, assume a cultura como sendo essas teias e suas análises; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

A palavra cultura tem origem latina seu significado está relacionado a atividades agrícolas. Vem do verbo *colere*, que quer dizer cultivar. Antigos pensadores ampliaram seu conceito até adquirir seu formato atual. Cultura está ligada a distinção entre o

humano e o animal. Para Barth (1998 [1995]) a cultura é apenas um meio para descrever o comportamento humano.

O enfoque cultural na geografia se interessa pela maneira como as realidades são percebidas e sentidas pelos homens. Os pesquisadores devem tomar em conta a paisagem e os espaços ditos sagrados. Em Claval (2009, p. 35), ao pesquisador não cabe dizer se as concepções que as populações por ele estudadas fazem do sagrado são racionais. “Ele deve entendê-las, determinar a sua origem, analisar a sua gênese e ver para que servem.”

Para Dardel (2011, p. 05, [1990]):

Na fronteira entre o mundo material, onde se insere a atividade humana, e o mundo imaginário, abrindo seu conteúdo simbólico à liberdade do espírito, nós reencontramos aqui uma geografia interior, primitiva, em que a espacialidade original e a mobilidade profunda do homem designam as direções, traçam os caminhos para um outro mundo; a leveza se liberta dos pensadores para se elevar aos cumes. A geografia não implica somente no reconhecimento da realidade em sua materialidade, ela se conquista como técnica de irrealização sobre a própria realidade.

De acordo com Dardel do plano da geografia, a noção de situação extravasa para os domínios mais variados da experiência do mundo. A “situação” de um homem supõe um “espaço” onde ele se “move”; um conjunto de relações e de trocas; direções e distâncias que fixam de algum modo o lugar de sua existência. Perder a localização é se ver desprovido de seu “lugar”, rebaixado de sua posição “eminente”, de suas relações, se encontrar sem direções reduzido a impotência e a imobilidade. Novamente a geografia sem sair do seu concreto, empresta seus símbolos aos movimentos interiores do homem.

A realidade geográfica exige uma adesão total do sujeito, através de sua vida afetiva, de seu corpo, de seus hábitos, que ele chega a esquecer-los, como pode esquecer sua própria vida orgânica, nas sociedades ditas menos complexas a ligação do homem com a Terra recebeu na atmosfera espaço-temporal do mundo mágico-mítico, um sentido essencialmente qualitativo.

Dardel consegue descrever a terra que não está limitada à superfície visível das coisas. A superfície é somente a zona de aparição das forças ocultas; assim a subida à superfície do sagrado revela uma presença difusa, sempre pronta a se mostrar sem se libertar. São todas essas presenças que habitam e animam a geografia mítica<sup>8</sup>; presenças dispersas pelo espaço e através dele, que agitam as profundezas e o cintilar de cada

---

<sup>8</sup> Termo utilizado por Dardel ao referir-se aos fenômenos da natureza e suas ligações com o imaginário e as cosmogonias.

estrela um sinal que lhe faz o mundo. Tudo que diz alguma coisa. Um relâmpago, um arco-íris, uma tempestade, são para os homens e seus universos, um presságio, uma advertência, uma linguagem cifrada do mundo ao seu redor.

A Terra é mãe de tudo que vive, de tudo que é, um laço de parentesco une o homem a tudo que o cerca, às árvores, os animais, até as pedras. [...] o grupo humano clã ou tribo, é uma coisa só com sua região de origem, emigrar é uma ruptura profunda: um transplante, uma perda de substância. [...] aquilo que chamamos de subjetividade é transferida às realidades geográficas, e é o homem que se sente e se vê como objeto: produto ou brinquedo de forças que se manifestam para ele em seu ambiente, e sobre os quais ele reage com sua magia e seus ritos. (DARDEL, 2011, p. 49-50)

Para Claval (1984 *apud* CLAVAL, 2009, p. 35) a oposição entre sagrado e profano fundamenta-se na ideia de que existem dois níveis de realidade: “o mundo positivo apreendido pelos nossos sentidos, que tocamos, frequentamos, e um outro mundo, onde se situam as forças, os princípios ou as divindades que são responsáveis pelo que acontece no mundo positivo”. Muitas vezes esse Mundo se situa em um espaço onde os homens não tem acesso.

Para Dardel a Terra é o maior princípio da unidade do grupo, clã ou tribo, a forma e a condição do homem de “ser-com”. É o quadro natal da comunidade, certa região, um céu, os locais selvagens e as terras plantadas: muitas vezes o único mundo conhecido; porque sempre foi o único que “reconheceram”, é o único legítimo, o único verdadeiro. Porém é muito mais do que isso: o país dos ancestrais e dos deuses, a Terra o preenche com sua substância e seu poder, a “pátria” no sentido original do termo. É da Terra que são extraídos os membros do grupo, a argila de que são feitos. Enfim é a comunidade, vivida e compreendida como comunidade, em sua forma durável e fundamental.

Ainda baseado em Dardel é possível perceber a relação fundamental do grupo social com sua geografia, sua forma de participação, de circulação de vida, de celebração é mantida, fortalecida, pelas cerimônias e festas. Essas ações sagradas, frequentemente realizadas nos “centros totêmicos<sup>9</sup>” locais, visam facilitar o crescimento e a reprodução das qualidades totêmicas; indiretamente, pois a natureza está viva, e essa natureza vivente não vai por si só, mas a regularidade de suas manifestações depende das operações mágico-religiosas; enfim para que a natureza e o grupo humano pertençam à mesma unidade vital, é necessária a celebração coletiva para que a Terra conserve seu poder, para que suas colheitas continuem a crescer e os homens a se perpetuar.

---

<sup>9</sup> Locais sagrados utilizados para a prática religiosa.

Em Brasil (2011) o reconhecimento da diversidade sociocultural dos povos indígenas implicou na construção das especificidades político-pedagógicas em seu sentido mais amplo, com a proposta de construção pedagógica e curricular, elaboração de calendário escolar, formação de professores, processos participativos da gestão escolar, materiais didáticos relevantes culturalmente.

Os Territórios Etnoeducacionais – TEE nascem da preocupação do Governo Federal em proporcionar a prática do direito a uma educação intercultural, bilíngue/multilíngue, específica, diferenciada e comunitária, prezando o direito a uma educação escolar que valorize e afirme as identidades étnicas e proporcione acesso a conhecimentos importantes para a cidadania, o direito das comunidades indígenas em participação e decidir sobre a organização e o funcionamento da escola junto ao sistema de ensino.

Nos relatórios da SEDUC (2011), o Território é concebido como visão política estratégica de governo e de Estado; para construir um plano de desenvolvimento da educação – PDE: reconhecimento das dimensões políticas, culturais e identitárias que definem determinado espaço como território de articulações sociais. Para o governo os TEEs seriam Territórios da Cidadania<sup>10</sup> e Política de comunidades Tradicionais.

Sendo assim, o Governo Federal pretende enfrentar a fragmentação existente no cenário político-institucional, ocasionados pela falta de comunicação e apoio entre os governos Federal, Municipais e Estaduais fomentando a integração das políticas públicas internamente entre seus órgãos e, ao mesmo tempo, com as demais esferas de governo e os beneficiários diretos e indiretos no âmbito territorial.

A publicação do Decreto nº 6861, em 27 de maio de 2009, institucionalizou os Territórios Etnoeducacionais, mas para consolidação da proposta se faz necessário a discussão com representantes dos povos indígenas, sistemas de ensino, universidades e organizações governamentais. No TEE o território tradicional é a base da organização da vida coletiva: social, cultural, política, econômica e religiosa; espaço simbólico (terra, tradições, valores, língua, mitos, rituais e saberes), é a referencia identitária e gestão do presente e futuro do povo, é a base dos Planos de vida para efetivação da autonomia e autodeterminação.

Para Viana (2011) a falta de conexão no âmbito governamental cria certa incapacidade do poder público, numa gestão tradicional sem envolvimento social na

---

<sup>10</sup> Seria mais coerente pensarmos no termo Florestania ao nos referirmos aos povos da floresta (indígenas, ribeirinhos, seringueiros etc.). Este conceito será tratado mais adiante.

concepção das políticas públicas, em corresponder às necessidades reais das populações fortalecendo um círculo vicioso de investimento de recursos públicos em políticas desorganizadas e desnecessárias diante das muitas prioridades estabelecidas pela carência de instrumentos básicos de políticas públicas.

Para o governo a escola indígena etnoterritorializada<sup>11</sup>, intercultural e diferenciada, visa fortalecer a vida coletiva pela consideração e valorização da relação espiritual, sentimental e filosófica dos povos indígenas com o território no processo pedagógico e na organização administrativa da escola, o território deverá proporcionar a autonomia da escola. O TEE deve ser instrumento de planejamento e gestão das políticas e ações da educação escolar indígena; pretende ser espaço territorial simbólico que considera as relações socioculturais, linguísticas, políticas e econômicas; será definido e configurado pelos povos indígenas em conjunto com as instituições públicas envolvidas com a educação escolar indígena.

Nas palavras de Viana (2011):

Além da análise de dados e acompanhamento de indicadores socioeconômicos, é fundamental a existência de um canal de interlocução entre governos e sociedade, para que se possa objetivamente gestar políticas que estejam coadunadas com a realidade social, econômica e cultural da população e, para tanto, os gestores precisam estar abertos ao aprendizado oriundo da troca e do reconhecimento do outro enquanto agente condutor e cidadão capaz de interferir positivamente na elaboração e qualificação dessas políticas.

Ainda nos relatórios da SEDUC (2011) o MEC e a FUNAI são os principais responsáveis pela organização, implementação e coordenação a partir do plano de ação. O plano de ação é o principal instrumento de trabalho do TEE e possui uma comissão gestora, instância mista e representativa responsável pela elaboração do plano, seu monitoramento e avaliação. Para sua implantação se faz necessário os esclarecimentos, a anuência dos povos indígenas e a definição da abrangência do TEE. O processo de constituição e instalação da Comissão Gestora do Território depende do diagnóstico da situação da Educação Escolar Indígena no TEE, da elaboração do Plano, da aprovação do Plano – Pactuação solene e execução, acompanhamento e avaliação.

A comissão gestora é constituída por representantes de cada povo indígena integrante do TEE, pelo MEC (coordenador), FUNAI, Secretarias de Educação do(s) Estado(s) e Município(s) de abrangência do TEE e demais instituições de interesse (Universidades, Institutos Federais, ONGs, ministério Público etc.). A comissão gestora tem a responsabilidade de elaboração do diagnóstico, do Plano de ação e consultas às

---

<sup>11</sup> Escola inserida dentro de um TEE.



comunidades indígenas, do regimento interno, das sessões ordinárias e extraordinárias, acompanhamento e avaliação das ações.

Assim as ações passarão a ser executadas pelos Estados e Municípios a partir de um Plano de Ação articulado e territorializado sob a coordenação do MEC. A organização e execução dos planos seguem as configurações dos etnoterritórios e não configurações isoladas dos Estados e Municípios. Os planos são elaborados pela Comissão Gestora a partir do diagnóstico real e preciso da educação escolar indígena. Cada território contará com um Observatório de Educação Escolar Indígena coordenado por Universidades Públicas do TEE para diagnóstico, monitoramento e avaliação das políticas e ações.

A preocupação é o distanciamento considerável entre modelos gestados nos espaços de governo, pautados nos históricos formados da administração pública brasileira (patrimonial, burocrática e gerencial), e a vinculação deste com a expectativa e necessidade dos cidadãos. Finalizando com Viana (2011):

Cabe ressaltar que para além de políticas públicas direcionadas às realidades sociais, é preciso que estas sejam compreendidas num processo integrado no sentido horizontal e vertical, pois a desconexão entre os atores responsáveis pela implementação e execução também se constitui em um significado ‘gargalo’ no que tange a efetividade das políticas públicas.

Mudanças culturais e políticas serão ocasionadas com a pactuação dos TEE. A noção de Terra em contraposição a Território, a tutela será substituída pela autonomia Indígena, as Políticas Gerais darão lugar as Políticas Específicas, os Sistemas de Ensino isolados passarão a ser em regime de colaboração e a divulgação restrita das informações passará para a transparência e controle social.

Várias serão as mudanças pretendidas no Planejamento e na Gestão da Educação Escolar Indígena. Sua organização será em Planos de Ação etnoterritorializados e contará com a participação indígena em todas as etapas, haverá a definição de responsabilidades e de recursos com a coordenação das políticas pelo Governo Federal em regime de colaboração como prática.

## **1.2. A ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA**

Em os Prolegômenos a uma lógica pura, Edmund Husserl (1969 [1900]) afirma que para construir um conhecimento que se sustente é necessário partir de dados

indubitáveis, pois sem evidência não há ciência. É preciso buscar coisas manifestas, fenômenos tão evidentes que não possam ser negados.

Em Reale e Antiseri (2005, p. 559), Husserl acredita haver verdades factuais e verdades universais e necessárias. Essas últimas são as verdades lógicas, que são comuns a todas as ciências. Toda a ciência tem premissas próprias com base nas quais organiza as suas argumentações ou demonstrações. Mas, para serem válidas, essas argumentações devem ser conduzidas segundo princípios lógicos: uma argumentação é válida quando as premissas são verdadeiras e a dedução é correta. Os princípios da dedução correta são os princípios lógicos. Por isso a lógica pura é a “teoria das teorias, a ciência das ciências”.

Em Natalie Depraz (2007) a fenomenologia é a descrição da estrutura específica do fenômeno. É descrever os modos típicos como as coisas e os fatos se apresentam à consciência. A fenomenologia pretende ser ciência fundamentada estavelmente, voltada à análise e descrição das essências. Esse método de investigação científica permite compreender as particularidades de muitos fenômenos sociais a partir da consciência e da percepção das pessoas acerca do mundo que os rodeia. A experiência do homem com seu meio transformou o espaço meramente locacional em espaço vivido.

Assim, a fenomenologia possibilita a humanização da ciência estabelecendo uma nova relação entre sujeito e objeto, homem e mundo. O método procura mostrar aquilo que se acha presente e esclarece o que está aparente. É a ciência das essências e dos significados vividos que permite uma compreensão apurada da organização espacial das populações tradicionais. Apesar de uma abordagem mais apropriada para perceber as especificidades de interpretação do meio historicamente vividos pelos povos indígenas, o método fenomenológico, ainda é insuficiente para a análise do aspecto cultural na sua totalidade e complexidade. Mas, possibilita meios para compreender a relação do espaço com o homem.

Para Holzer (1997, p. 78) a fenomenologia procura levantar as experiências concretas do homem e encontrar nestas experiências uma orientação que não as limite a uma simples sucessão. Ela não se restringe a estudar as experiências do conhecimento, ou da vida, tais como se apresentam na história, sua tarefa é de: “analisar as vivências intencionais da consciência para perceber como ai se conduz o sentido dos fenômenos, o sentido do fenômeno global que se chama mundo”.

As diversas experiências indígenas têm trazido para a investigação acadêmica uma série de desafios e impasses, que para serem compreendidos ou resolvidos

demandam reflexões, questionamentos da parte do pesquisador. Participar do cotidiano da comunidade nos lança para as regiões fronteiriças, para as zonas de contato e intercâmbio, e fornecem-nos um quadro prático que rompe com os conceitos que estabelecem linhas demarcatórias sólidas entre uma cultura e outra; indígenas e não indígenas, abrindo novos horizontes teóricos para compreender situações como as da aldeia.

O projeto da fenomenologia é o de aproximar as ciências das nossas vidas, ações e projetos a partir das experiências ante-predicativas (anteriores aos conceitos e aos juízos), ou seja, relativas à percepção do mundo e de seus objetos enquanto fundamentos dos conceitos. (HOLZER, 1997, p. 78)

Para Buttimer (1982) a fenomenologia propõe o modo intersubjetivo ou fenomenológico, visando transpor o dualismo entre os modos subjetivo e objetivo de compreensão da existência. Neste intuito, esforça-se para desvendar o dialogo entre os indivíduos e a subjetividade do seu mundo. A diferença essencial em relação aos métodos convencionais de investigação centra-se na distinção entre comportamento e experiência, isto é, na crítica fenomenológica de duas questões: a relação do corpo e da mente e a relação da pessoa e o mundo.

Acrescenta Buttiner (1982) que as pesquisas no âmbito da Geografia no intuito de descrever a experiência humana no espaço através dos subsídios fornecidos pela fenomenologia, consideram o mundo vivido como substrato latente da experiência. O comportamento no espaço e no tempo seria observado de forma superficial, sendo as suas profundidades sentidas vagamente. Na experiência individual ou coletiva, os padrões visíveis de movimento e atividade consciente podem ser elucidados pelo dinamismo das tensões das suas bases subjacentes. Assim, problemas aparentes na experiência diária do mundo são refletidos no conflito entre o que os indivíduos e os grupos têm como acertado sobre o lugar, o espaço e a sociedade, quanto pelo que as instituições administrativas e funcionais dos sistemas espaciais e bioecológicos têm como correto na organização do meio ambiente.

Para Severino (2008, pp. 114-115):

A fenomenologia parte da pressuposição de que todo o conhecimento fático (aquele das ciências fáticas ou positivas) fundamenta-se num conhecimento originário (o das ciências eidéticas) de natureza intuitiva, viabilizado pela condição intencional de nossa consciência subjetiva. [...] positivamente trata-se de ver todo o dado e de descrever o objeto, analisando-o em toda sua complexidade.

Em Pezzato (2011, p.220) lê-se que “é possível constatar que hoje, uma única perspectiva metodológica não é suficiente para tratar diferentes contextos de pesquisa: as de caráter social e as de caráter cultural”.

### 1.3. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O trabalho de pesquisa foi dividido em *Três Momentos* onde o diálogo com outras áreas de conhecimento possibilitaram reunir fundamentos para um diagnóstico crítico da situação geográfico-espacial, latifundiária, territorial e política do problema levantado em questão.

No *Primeiro Momento* foram realizados levantamentos de dados documentais e leituras. A coleta de ideias e informações possibilitou definir parte das questões relacionadas ao problema fundiário e de execução das políticas públicas. A partir desta matriz pretendeu-se fazer uma leitura que possibilitasse averiguar os aspectos da relação identidade, território e cosmografia.

Utilizamos como fontes de dados o acervo documental da FUNAI, SEDUC, CIMI, ONGs indigenistas. Foram objetos de análise a legislação indígena, os planejamentos institucionais voltados para as comunidades indígenas, os diagnósticos da equipe interinstitucional (FUNAI, SEDUC, UNIR), sobre territórios etnoeducacionais, pois tais diagnósticos materializam as perspectivas de fortalecimento das fronteiras étnicas e suas abrangências. Os relatórios da Educação Escolar Indígena da Secretaria Estadual de Educação do Estado de Rondônia foram muito importantes, pois as escolas indígenas tornaram-se grandes instrumentos de luta para reconstrução de saberes, memórias e afirmação cultural.

O pesquisador deve possuir o desejo de conhecer profundamente o objeto de análise em suas particularidades, complexidades e totalidade. Deve buscar descobrir novas hipóteses teóricas, novas relações, novos conceitos sobre determinado fenômeno querendo retratar o dinamismo de uma situação numa forma muito próxima do seu acontecer natural.

No *Segundo Momento* vivenciou-se o trabalho em campo fundamentado no conceito da pesquisa participante, a fim de se conhecer os aspectos do modo de vida do povo *Karitiana* e sua relação com o território. Como ressalta Costa (1995, p. 133):

[...] o principal instrumento de pesquisa, é o investigador, num contacto directo, frequente e prolongado com os actores sociais e os seus contextos; as diversas técnicas reforçam-se, sendo sujeitas a uma constante vigilância e adaptação segundo as reacções e as situações. “A natureza específica dos procedimentos do método de campo impõe-lhes que, para adquirirem pertinência e rigor, tenham que ser, necessariamente, diversificadas e flexíveis”.

Nesse contexto, Brandão (1987) entende que a pesquisa participante se caracteriza no encontro a partir de dois aspectos marcados entre o reconhecimento da similitude e da diferença entre o pesquisador e o grupo pesquisado, possibilitando o estabelecimento da convivência e do diálogo, pois proporciona uma responsabilidade funcional através da realidade concreta.

Assim a pesquisa participante consistiu em idas a campo, no percorrer dos anos de 2012 e 2013, incluindo os locais atuais de moradia nas aldeias e na cidade, onde houveram contatos mais aprofundados com o grupo. As conversas individuais e coletivas realizadas nas investigações das concepções dos sujeitos acerca do objeto de estudo, nos possibilitaram intuir e direcionar os narradores para o objetivo da pesquisa. Desta maneira foi possível compreender melhor o caso do território *Karitiana* e sua ligação com as escolas indígenas proporcionando mais familiaridade para dissertar.

O estudioso deve ter objetivos verdadeiramente científicos e criar condições adequadas para o trabalho, o que significa principalmente conviver o cotidiano do seu trabalho de campo. A pesquisa em campo sugere uma crescente preocupação do investigador com questões de ética e de valor relativas aos sujeitos ou aos grupos investigados.

As estratégias de como se deve pesquisar depende naturalmente daquilo que o pesquisador quer saber, isto é, do problema que ele definiu e das questões às quais ele quer responder. Traçar um plano de acompanhamento da comunidade deve estar ligado ao interesse numa instância em particular, numa determinada instituição, pessoa ou caso específico. A necessidade de construção de um conhecimento onde se privilegia o diálogo com o outro criou uma perspectiva, por um lado interétnica em relação a dar voz ao indígena, e por outro lançou olhares que possibilitaram repensar as práticas das políticas públicas para tais povos.

Para Tedesco (2004), a memória está no centro de grandes debates teóricos. Existem memórias diversas, algumas contraditórias entre si, que radicam reconhecimento social. Cada vez mais os elementos mediadores da memória, sejam objetivos de consciência coletiva e individual, de políticas de lembranças e de

esquecimento, etc., servem de suporte à cultura, à identidade social e étnica, à tradição, à possibilidade de materialização de formas simbólicas da vida cotidiana, bem como aos dramas e tramas históricos.

A convivência diária em campo com os professores foi muito importante por caracterizar-se como o grupo agente na construção dos saberes, métodos de luta e fortalecimento cultural. As conversas realizadas com as lideranças foram instrumentos de afirmação da problemática fundiária e suas consequências socioculturais. A participação em assembleias e os ensinamentos e histórias narradas pelos mais velhos nos situaram dentro do universo cosmogônico *Karitiana*. Em Tedesco (2004, p.36):

A memória coletiva, por meio da narração, reafirma sua força de transmissão, pois para continuar, a recordar, é necessário que cada geração transmita o fato passado para que possa se inserir nova vida na tradição comum. Desse modo, o acolhimento do conteúdo narrativo e a necessidade de recordá-lo, recordar torna-se um dever. O ato narrativo na medida em que é possível sua elaboração e apropriação, constrói um sentimento de identidade coletiva do grupo e um sentido de pertencimento dos indivíduos, ajuda a conhecer o grupo e a organizar as próprias relações internas.

Utilizar técnicas de oralidade nas conversas é considerado um caminho adicional para atingir um objetivo que, por sua vez depende de outros fatores complementares que podem ou não estar relacionados com o objetivo da pesquisa. Por meio da oralidade que movimentos de minorias culturais e discriminadas, têm encontrado espaço para suas palavras, dando sentido social às experiências vividas em diferentes circunstâncias históricas e sociais. Estas minorias produzem trajetórias que materializam discursos que justificam suas próprias existências enquanto membros de um todo complexo e em construção.

O espaço vivido pode ser projetado através da materialização de imagens mentais que representam as percepções e experiências espaciais. Utilizar mapas mentais como instrumento de pesquisa está associado à possibilidade de captar o ponto de vista das pessoas sobre os lugares. Os mapas mentais podem ser entendidos como formas de linguagem ligadas ao sistema de relações sociais que refletem valores, atitudes e vivências.

Kozel (2006) entende os mapas mentais “como uma forma de linguagem que reflete o espaço vivido representado em todas as nuances, cujos signos são construções sociais”. Sobre os mapas mentais no contexto geográfico esclarece Kozel:

A geografia sempre esteve associada às imagens, num primeiro momento com o sentido de transmitir informações sobre os espaços desvendados, e posteriormente como forma de comunicação/representação do espaço físico, mensurável ou do espaço vivido subjetivo, passando a ser denominados

“Mapas” quando os registros foram impressos num suporte plano bidimensional. Esses registros eram praticados entre os grupos humanos desde a mais remota época, pela necessidade de referenciar suas rotas, caminhos e territórios, integrando o vivido e as práticas socioculturais, incorporando ao longo dos tempos novos valores. (KOZEL, 2001, In: KOZEL; SILVA; GIL FILHO, 2006, p.116).

Complementa Kozel (2006) que a fenomenologia trás um conceito de mundo vivido que passa a ser a contribuição para se entender os mapas mentais não só em relação à construção do conhecimento que procura imitar a realidade, mas como uma construção que pode assumir um caráter sociocultural. Essa apreensão do espaço relaciona-se às diferentes perspectivas que se fazem presentes na visão de mundo de cada ser humano.

O *Terceiro Momento* foi de seleção, análise e descrição dos materiais colhidos nas aldeias e instituições para a dissertação. Os materiais didáticos e mapas mentais produzidos pelos jovens e as múltiplas reuniões observadas entre a comunidade *Karitiana* e os professores indígenas e não-indígenas garantiram subsídios para compreender parte das práticas utilizadas no retorno das famílias e na reocupação dos territórios tradicionais baseados nas suas especificidades e formas ancestrais de ver e vivenciar o mundo. Durante toda a pesquisa foram importantes as relações e formas de colaboração e parceria estabelecidas entre o pesquisador e os pesquisados onde foram expostas às críticas a sociedade envolvente, suas estruturas e relações de poder.

## CAPÍTULO 2. O POVO KARITIANA E SUAS TERRITORIALIDADES



Autor: Emílio Sarde Neto. *Maracás*, artesanato indígena *Karitiana* da aldeia *Juarí*. Antigamente usado em rituais religiosos e festas tradicionais. Hoje é usado como enfeite nas casas e como brinquedo pelas crianças.

**Foto 3** *Maracás Karitiana*

*“O processo histórico da colonização do Estado de Rondônia esbarra em uma realidade pouco conhecida ou propositalmente ignorada”. (Shelton Davis, 1978)*



Em Rondônia o povo *Karitiana*<sup>12</sup> falante da língua *Tupí-Arikê*m, após um longo processo de desagregação social e invasão de suas terras, luta para manter o que sobrou do seu território tradicional da invasão de garimpeiros, madeireiros e latifundiários. No presente, a etnia *Karitiana* reivindica a ampliação da área demarcada procurando incluir seus cemitérios, antigas aldeias e áreas de caça. Os indígenas justificam a ampliação como necessária para a reprodução do modo de vida tradicional da etnia, sua continuidade ancestral e identitária.

Hoje, na área fora das fronteiras *Karitiana* estabelecidas pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI encontram-se duas aldeias indígenas, a *Jôj Bit O' Mirim* ou *Juarí* no município de Porto Velho e a aldeia Antiga ou *Byyjaty 'Osop Aky* no município de Candeias do *Jamarí*, ambas repletas de vestígios arqueológicos que possibilitam a comprovação da posse do território pelos indígenas há tempos imemoráveis.

O enfraquecimento e a quase extinção dos *Karitiana* levou às perdas dos territórios tradicionais. As áreas que hoje são ocupadas por grandes latifundiários e madeireiros, derivam da apropriação recente, fruto do descaso do Governo com os indígenas. Os empresários e políticos transformaram a terra em mercadoria e dividem o território pertencente<sup>13</sup> aos indígenas *Karitiana*.

## 2.1. A OCUPAÇÃO DE RONDÔNIA E O POVO KARITIANA

Para Meireles (1983) a história colonial da área hoje delimitada por Rondônia configurou-se a partir de quatro determinantes básicos, a caça ao índio, a busca do ouro, a questão da ocupação estratégica e a coleta das drogas do sertão, que, em larga medida, impulsionaram os movimentos migratórios. No século XXI o processo de desenvolvimento é impulsionado pelos projetos econômicos voltados para agropecuária e a construção dos complexos hidrelétricos.

Para Davis (1978) o processo histórico da colonização do Estado de Rondônia esbarra em uma realidade pouco conhecida ou propositalmente ignorada. A corrida para o Oeste na Amazônia brasileira trouxe a problemática da conquista violenta da terra para exploração econômica resultando na expulsão e uso compulsivo das comunidades indígenas.

---

<sup>12</sup> Está reduzido a uma cifra pouco superior a 400 indivíduos.

<sup>13</sup> Termo relacionado à ancestralidade e a cultura. A terra para os indígenas não é mercadoria, é continuidade histórica.

A violência no trato com as comunidades indígenas levou o governo brasileiro a criar o Serviço de Proteção ao Índio – SPI, que motivou uma série de providências para pacificar as comunidades indígenas com as quais os “civilizados” estavam se chocando. De acordo com Darcy Ribeiro (1986 [1970]) as ações do governo brasileiro eram orientadas por teorias positivistas voltadas para um indigenismo integracionista<sup>14</sup>. Para Davis (1978) foi nesse processo de pacificação que o SPI desenvolveu sua história de meio século, mas apesar das possibilidades de auxílio aos povos indígenas “pacificados”, a atuação do SPI esteve aquém das expectativas.

Na obra de César Melatti (1993) a diminuição da população indígena foi motivada por inúmeros fatores, entre os quais se destacaram as doenças levadas pelo contato dos não indígenas com as aldeias; as invasões dos territórios; a exploração do trabalho escravo no interior das aldeias, sem que o SPI, como órgão governamental, tivesse recursos financeiros, pessoal capacitado e apoio judicial suficiente para deter estas práticas. Mostrando-se insuficiente para dar aos índios a assistência necessária, como órgão que se reivindicava como defensor dos índios, o SPI foi extinto, tendo sido criada para substituí-lo, a Fundação Nacional do Índio.

Pela primeira vez na história do Brasil, a Constituição de 1988 trouxe um novo quadro jurídico para a regulamentação das relações do Estado com as populações indígenas. A Constituição reconhece aos índios dentre outros direitos o direito à prática de suas culturas e sobre suas terras.

Terras Indígenas são territórios da União sobre os quais é reconhecido o direito indígena à posse permanente e ao usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, sendo o poder público nelas obrigado, por meio da FUNAI, a promover seu reconhecimento por ato declaratório que faça conhecer seus limites, assegure sua proteção e impeça sua ocupação por terceiros. (Constituição Federal do Brasil Art. 231).

Para Silva (1988, p.36), a maior dificuldade dos indígenas é verem respeitados seus direitos às terras que ocupam historicamente. “As pressões são cada vez maiores, pois a lógica da expansão capitalista traz em seu bojo o mito da modernidade, que para os povos indígenas representa ameaça à reprodução de seus modos de vida”.

A construção de usinas hidrelétricas impactam os territórios; a exploração de minérios acarreta a destruição do solo, e diversas formas de criminalidade; invasão e grilagem de terra; exploração ilegal da flora e da fauna nativa, em especial o

---

<sup>14</sup> Para o autor indigenismo integracionista é a prática de pacificação dos indígenas, incluindo a assimilação cultural e genética destes povos.

contrabando de madeira; construção de estradas que cortam terras indígenas; etc. Tudo isso são lógicas distintas de relações com o território.

A problemática da posse e uso das terras tradicionais dos povos indígenas por aventureiros e o descaso das autoridades públicas fortalece os latifundiários, em especial a demora na demarcação das terras, e os modelos educacionais que ainda carregam resquícios do modelo assimilacionista de integração e submissão cultural e linguística.

O avanço dos fazendeiros e madeireiros sobre os territórios tradicionais dos povos indígenas de Rondônia carece de uma análise crítica que contribua para as discussões sobre território, territorialidade, demarcações e redefinições de espaços concernentes ao atendimento do segmento indígena.

Mesmo após a colocação na área *Karitiana* eles não abdicaram das experiências socioespaciais historicamente vividas nos seus antigos territórios. Os impactos socioculturais estão relacionados aos espaços geográficos modificados pela nova realidade latifundiária que não leva em conta sua territorialidade e representações. O governo não garante seus espaços de ação por meio da marcação territorial baseada em suas experiências sociocsmogônicas.

Porém, na relação de pesquisas acadêmicas e soluções concretas para os povos indígenas, pode-se perceber certo descompasso entre a urgência das soluções impostas pelo dia-a-dia de um lado, e a lentidão do ritmo próprio da investigação científica séria, que busca compreender a fundo os casos analisados. Observamos que a ação do poder público não é orientada pela produção científica. Como no caso da demarcação da terra que não considerou a cosmografia do povo *Karitiana* e nem suas lógicas de relação com seus lugares.

## 2.2. O PROCESSO HISTÓRICO DO POVO KARITIANA

Os *Karitiana* se autodenominam *Yjhá* (utchá) em *Tupi-Arikê* significa “nós”. Os indígenas relatam que foram os não-indígenas que os denominaram *Karitiana*, palavra que não conhecem a tradução. As comunidades *Tupi-Arikê* habitantes tradicionais dos vales do Jaci Paraná, Candeias e *Jamarí* são mencionadas pela Comissão Rondon à época da expansão telegráfica, Rondon relata sobre as aldeias nas proximidades do “*Ji-Paraná*”, menciona as comunidades encontradas no Rio *Jamari*.

Em (RONDON, *apud.* MOSER, 1993, p.39) a Comissão encontra os “*Ariquemê*”<sup>15</sup>, os “*Caritiana*”<sup>16</sup> e ainda os “*Jamarí*”. Em território dos dois primeiros foram construídos as Estações Telegráficas, “*Ariquemê*” e “*Caritiana*”.

À época de Rondon as comunidades *Tupi-Arikê*m já vinham passando por vários processos de interferência sociocultural, os primeiros contatos foram realizados com seringueiros ainda no século XIX, que se instalavam nas vizinhanças para extrair a seringa e a sorva<sup>17</sup>, muitos indígenas foram usados compulsoriamente como mão de obra nesse período. O crescimento da demanda da borracha no início do século XX, fez necessário aos coletores da época acelerar o arregimento de índios. Os indígenas do tronco Tupi, que habitavam a região do Vale do *Jamarí*, sofreram confrontos e perseguições por parte dos seringueiros, foram quase totalmente dizimados na época e hoje muitos desses grupos não existem mais.

Relata Medeiros (2003, pp. 110-155) que a região da Bacia do *Jamarí-Candeias* foi grande produtora de borracha e mais tarde cassiterita. Em 1880, a extração do látex já era praticada em grande escala na região do rio *Jamarí* e Candeias. Em 1912, no momento do reconhecimento geográfico da região pela Comissão Rondon, grande número de seringueiros e caucheiros extraíam o látex nas margens dos rios que formam a bacia do *Jamarí-Candeias*.

Ainda neste período na localidade da cachoeira de Samuel às margens do rio *Jamarí* era grande o número de depósitos e casas, a serviço dos seringalistas que guardavam suas mercadorias e recolhiam a produção de borracha. Em 1911, cerca de 150 pessoas habitavam os arredores da cachoeira de Samuel, onde exerciam suas atividades extrativas. Os trabalhadores adentravam os territórios indígenas e os conflitos eram inevitáveis. A ação exploratória de caucheiros, seringueiros e coletores de drogas do sertão provocaram grandes choques, onde os indígenas eram os perdedores.

Várias etnias entre elas os *Karitiana* foram massacrados, os *Arikê*me que habitavam as margens do rio *Jamarí* no atual município de Ariquemes foram rapidamente dizimados e expulsos dos seus territórios. Os *Arikê*me foram encontrados por Rondon reduzidos à miséria e a desagregação social. Em Moser (1993, p. 32) a história dos *Arikê*me é assim referida pelo general Rondon:

Em começo de 1911, os sertanejos tiradores de caucho, que se iam estabelecendo pelo Massangana, começaram a atingir as cabeceiras deste rio,

<sup>15</sup> A grafia para Arikê m é modificada de autor para autor.

<sup>16</sup> Nos textos de Rondon e outros historiadores a palavra *Karitiana* é iniciada com a letra C.

<sup>17</sup> Látex de qualidade inferior.

onde se achavam as aldeias *Arikêmes*. A perseguição aos silvícolas iniciou-se na mesma ocasião. No mês de junho, os caucheiros resolveram dar um assalto em regra contra as malocas. Guiados pelos trilhos abertos na floresta pelos próprios índios, conseguiram descobrir uma dessas malocas; cercaram-na favorecidos pela hora matinal em que operavam, e, de improviso, romperam o tiroteio fazendo chover sobre os ranchos uma saraivada de balas winchester. Os míseros assaltados, homens, mulheres e crianças, só cuidavam em fugir, loucos de pavor; um porém, de nome Ogundo, caiu vitimado pela fuzilaria assassina. Os assaltantes de posse da aldeia, saquearam-na, mas como o dia não chegou para terminarem a obra nefanda que haviam planejado, voltaram no imediato, com mais companheiros: separaram o que ainda havia de bom e utilizável, e o que foi rejeitado quebraram-no e queimaram-no, deixando tudo assolado e reduzido a cinzas.

Rondon naquele momento fundou a colônia Rodolpho de Miranda, junto à estação de *Arikême*, no rio *Jamary*. Nesse aldeamento ele reuniu os “destroços de várias tribos” e grupos de indígenas na decadência ou na miséria, *Arikême*, no rio *Jarus*, Boca-Negras, etc., fundando essa espécie de “Babel Silvícola”, onde segundo depoimentos da época, reinava a paz a ordem e a abundância.

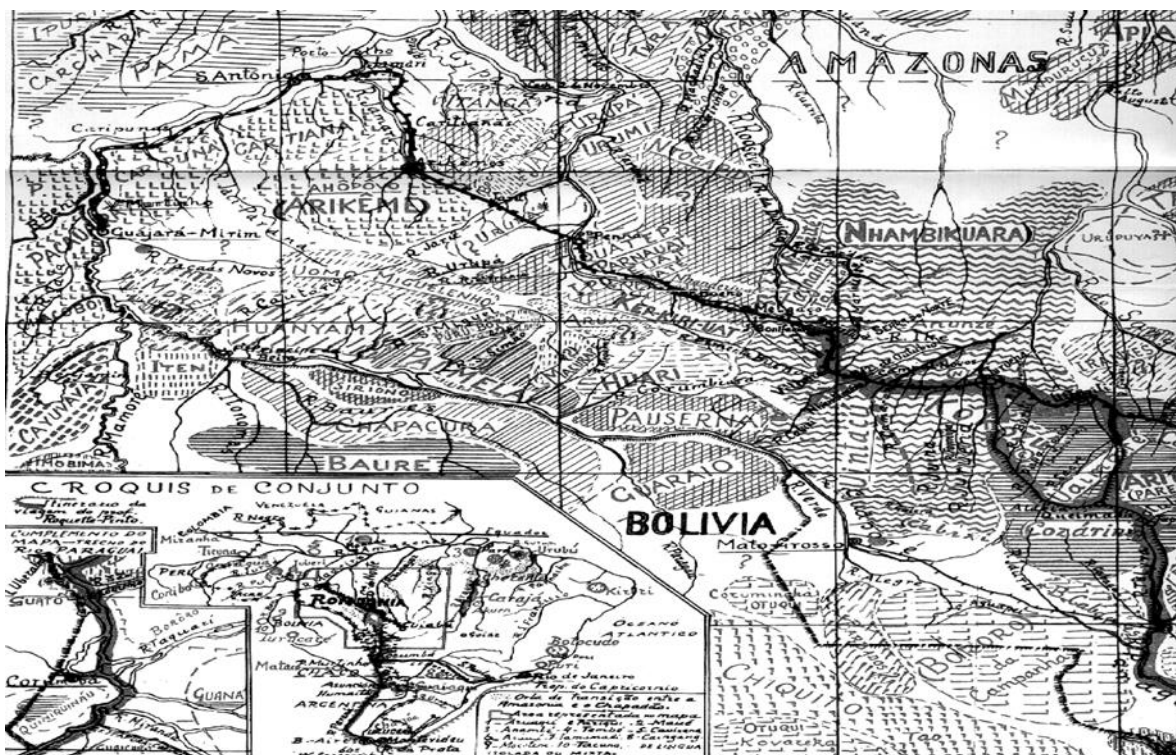
Segundo relatos dos *Jupaú*, *Amondawa*, *Orotowati*, nessa “Babel Silvícola” eram intensos os conflitos interétnicos entre os indígenas. (ALMEIDA SILVA, 2010).

Nesta colônia os *Arikême* eram a maioria e além de cultivarem roças de milho, feijão, cana-de-açúcar, batatas, etc., foi uma pequena indústria para fabricar rapaduras de cana-de-açúcar. Nesta mesma colônia havia uma escola primária. Pelo texto de Rondon, subentende-se que tudo foi destruído por invasores.

[...] já no vale do Jamari, a comissão iria se deparar com os Arikén, cuja a atitude pacífica não os poupava da mais violenta perseguição dos seringueiros bolivianos e brasileiros que os desalojaram de seu antigo território e os mantinham em constante inquietação. Rondon não podendo realizar a pacificação, procurou os perseguidores e conseguiu convencê-los a assumir uma nova atitude diante daqueles índios. O conselho foi seguido e pouco tempo depois os Arikén confraternizavam com todos os sertanejos da região, abrindo-lhes suas aldeias, adotando seus costumes, e até aprendendo a exprimir-se em português com surpreendente rapidez. (RIBEIRO, 1986, p. 122, [1970]).

Fora os problemas das invasões dos territórios tradicionais por não-indígenas os indígenas ainda enfrentavam os conflitos interétnicos com outras etnias. O avanço dos caucheiros empurrou os indígenas uns contra os outros gerando vários conflitos.

Nos anos 1930, o Serviço de Proteção ao Índio, intensificou os contatos através da Inspetoria Regional do Amazonas (IRI), anos depois substituída pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 1980).



Edgard Roquete-Pinto. Anexo do livro Rondônia de 1917. Imagem com as mesmas localizações atuais dos Karitiana.

**Figura 1: Os Territórios Indígenas no início do século XX**

Os *Karitiana* são mencionados por pesquisadores e sertanistas por diversas vezes em muitas ocasiões do contato interétnico com não-indígenas. Após os contatos a população diminuiu consideravelmente ao ponto de serem considerados extintos pelo antropólogo e sertanista Darcy Ribeiro (1967).

Medeiros (2003) relata o depoimento de um morador, que residia na cidade de Candeias que presenciou os contatos com os indígenas que habitavam o médio Candeias nos arredores da cachoeira de São Sebastião, alto rio Garça e igarapé “João Ramos” durante a década de 1960.

Segundo as informações do Sr. Pedro Pereira da Silva, naquela época os Karitiana mantinham uma relação pacífica com os civilizados. Esses índios produziam: borracha, caucho, óleo de copaíba, couros de animais selvagens, e comercializavam com os regatões (comerciantes) e seringalistas que trabalhavam na região do rio Candeias. (MEDEIROS, 2003, p. 112)

Nos anos de 1960, o SPI atuou diretamente na área *Karitiana*, para atender as necessidades de proteção e saúde da comunidade, que sofria as consequências dos contatos com a sociedade não-indígena. A atuação do SPI influenciou diretamente nos hábitos da comunidade.

Desse encontro de sociedades com modos de vida tão díspares, os indígenas sofreram com moléstias pulmonares que levaram a grande diminuição da sua população

através de doenças até então desconhecidas, tais como a gripe, pneumonia, coqueluche, tuberculose e outras enfermidades. O papel atribuído ao órgão governamental instituído, segundo Ribeiro (1986, p.208 [1970]) era “não somente garantir a terra e suas condições de índios, mas também defendê-los das doenças transmitidas pelos brancos cuja alta letalidade em populações virgens de contatos ameaçava levá-las a extinção [...]”.

Nas entrevistas realizadas por Moser (1993) com Antônio Paulo *Karitiana* temos o relato dos contatos com seringueiros realizados por Moraes *Karitiana*, antiga liderança, já falecido na aldeia antiga às margens do rio Candeias. Segundo os *Karitiana* os seringalistas de início davam presentes, mais tarde passaram a trocar por trabalho.

A recusa dava origem à violência imposta para cooptação nos serviços dos seringais. Neste período foram contaminados com a gripe. Os conflitos armados e a depopulação obrigaram os *Karitiana* a deslocarem-se continuamente. As migrações ocasionaram em contato com outros grupos *Arikê*m que estabeleceram casamentos. Após a morte de Moraes os indígenas fixaram-se e aceitaram os contatos.

Outro elemento marcante nesse período foi a evangelização dos *Karitiana* promovida pela Igreja Católica, que pretendia transformar o indígena em “ser civilizado”, segundo a doutrina religiosa, visto que eram considerados promíscuos, boêmios, indisciplinados, indolentes e inconstantes, curiosos, aproveitadores e interesseiros (HUGO, 1991; MEIRELES, 1983; MOSER, 1993). Essa condição imposta aos indígenas e que implicava na negação de sua cultura é descrita com propriedade por Moser (1993, p.42): “[...] O índio passava assim por um processo de acelerada mudança na sua cultura, era obrigado a aprender a língua portuguesa, a aceitar a cultura ocidental: vestir pensar e agir igual ao “branco” e aceitar a sua religião. Teve que esquecer sua forma de ser e viver [...]”.

A subordinação *Karitiana* ao cristianismo católico, sob a forma de catequização teve início, aproximadamente, na metade do século XX, sendo que dois indígenas foram batizados na Catedral de Porto Velho na década de 50. (HUGO, II, 1991. p. 259 [1959]). Posteriormente, os *Karitiana* foram submetidos ao processo de evangelização realizada pelo *Summer Institute of Linguistics*. Os missionários formaram indígenas pastores e construíram um templo na aldeia. Os membros do *Summer* foram retirados da área, mas os pastores indígenas continuam a manter contato com o instituto (MEIRELES, 1983, p.108).

Em decorrência da ação missionária, na atualidade é possível presenciar outras correntes religiosas de origem cristã protestante como a Assembleia de Deus, a Igreja

Pentecostal e mais recentemente a Igreja do Porto. A atuação dos pastores indígenas, a interferência política eleitoreira dos não-indígenas, ocasionou o sincretismo religioso e geraram novos caciques políticos, que atingiram as lideranças tradicionais dividindo a atenção e o fervor da comunidade entre os indígenas cristãos e os praticantes da espiritualidade ancestral.

A ação dos seringais da região e as interferências missionárias foram potencializadas com as políticas de ocupação da Amazônia, geradas por questões de geopolítica – entre elas a de Segurança Nacional – e consolidadas com os Projetos de Colonização do Governo Federal nas décadas de 1960 e 1970 com a atração de milhares de migrantes para Rondônia, o que mais uma vez propiciou o encontro de sociedades agora de forma mais definitiva que implicou na reconfiguração dos territórios indígenas com a fixação de limites que descaracterizou os territórios culturais das etnias.

Com a reconfiguração empreendida no período, órgãos coordenadores da ação estatal na região foram criados para organizar a ocupação e a exploração da área. A prioridade era a fixação do pequeno produtor e a Transamazônica facilitaria a entrada dos migrantes, com esperança de um lote de terra distribuídos pelo INCRA. O caso da colonização agrícola rondoniense é considerado como modelo fundiário, ainda que intensamente criticado em virtude dos inúmeros problemas de ordem ambiental, social e econômica, com isto estabeleceu-se uma dinâmica jamais ocorrida anteriormente, conforme contextualiza Amaral (2007, p.32):

[...] A partir de 1970, em Rondônia, a relação homem/natureza vem sendo permeada pelo processo de colonização agrícola. Os migrantes-colonos que lá chegaram eram, na sua maioria, camponeses expropriados das regiões centro-sul e também do nordeste, em virtude da expansão tecnológica (mecanização agrícola) e fruto de uma estrutura fundiária socialmente injusta - baseada na concentração da terra [...].

O fato é que, mesmo com a política de distribuição de terras, muitas famílias não foram beneficiadas e iniciaram invasões de toda ordem nas áreas indígenas. Adicionam-se, neste contexto, que a política adotada na região, de modo algum previa a preservação dos territórios indígenas, e em muitos casos houve a redução e expulsão de etnias para dar lugar a propriedades privadas, sendo que ainda várias aldeias tornaram-se sitiadas por assentamentos, madeireiros e mineradores.

Os territórios tradicionais<sup>18</sup> compreendem extensas regiões que se estendem desde o Município de Ariquemes até a cidade de Porto Velho (MEIRELES, 1983). A

---

<sup>18</sup>Território tradicional compreende a área historicamente habitada pelos indígenas pertencentes ao povo *Karitiana*.



área foi demarcada em 13 de junho de 1976 com extensão de 89.698 ha e homologada sob o decreto nº 93.068 em 06 de agosto de 1986. A área hoje habitada pelos *Karitiana* se estende por uma faixa de aproximadamente 175 mil hectares sendo boa parte desta área fora dos limites estabelecidos pelo Governo Federal como área protegida de reserva demarcada pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

Nos anos oitenta iniciou-se a extração do minério de ouro aproximadamente quinze quilômetros da Terra Indígena *Karitiana*, por meio da instalação do garimpo “Maria Conga”. A denominação do garimpo para os indígenas deriva de um prostíbulo que aglutinava os garimpeiros nas noites. Este garimpo possuía, além de maquinário para extração de minérios, uma pista de pouso e estruturas construídas em alvenaria, suas ruínas ainda hoje podem ser avistadas.

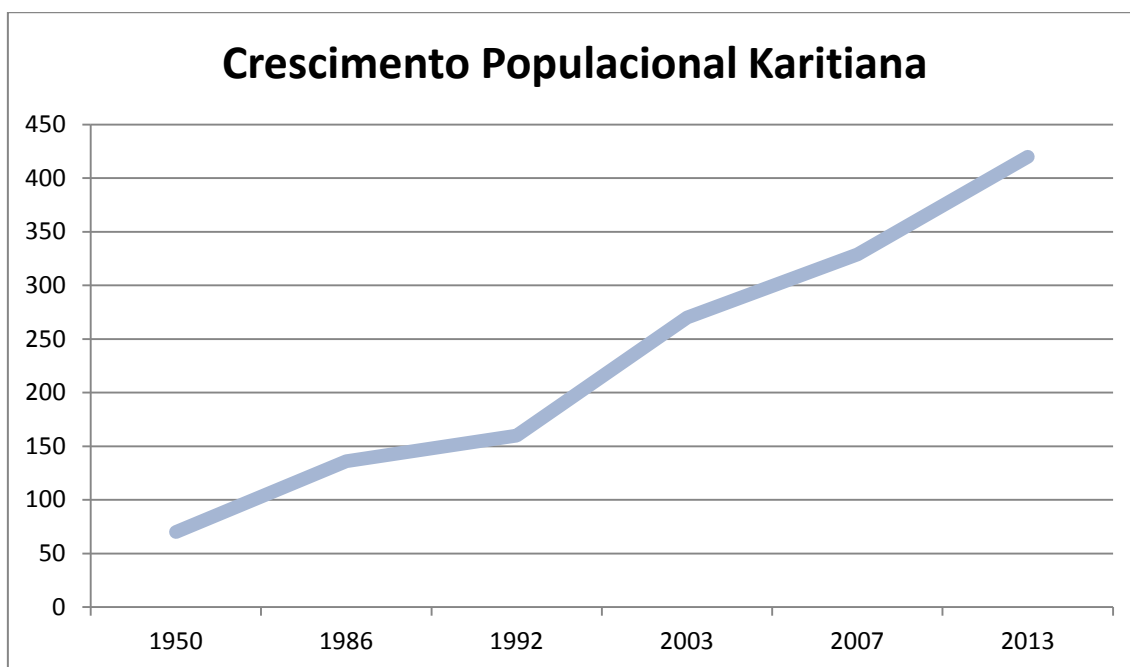
Neste mesmo período, ocorreu a pavimentação da BR-364 que facilitou o deslocamento da comunidade para a cidade de Porto Velho, todavia, proporcionou a entrada de invasores com maior frequência, em decorrência de situar-se a quarenta e cinco quilômetros da Terra Indígena *Karitiana*. Tal condição perpetua-se nos dias atuais, apesar do controle e policiamento do Estado e da vigilância dos indígenas.

No acervo documental da FUNAI, projetos de desenvolvimento econômico foram implantados também nas áreas indígenas, com a introdução de vários cultivos agrícolas, uso de máquinas e ferramentas, reaberturas de estradas, cogitou-se até mesmo a criação de gado para corte e leite (FUNAI, 1997).

Em 2010, com o início da construção do complexo hidrelétrico do rio Madeira, os *Karitiana* receberam compensações pelos impactos ambientais. De suas reivindicações resultou a construção de complexos sanitários, uma escola, um posto de saúde e alojamentos na aldeia Central, receberam também veículos e máquinas para facilitar a produção e o transporte da comunidade para a cidade de Porto Velho.

Apesar de todos os obstáculos, os *Karitiana* mostram-se resistentes como povo. Atualmente passam por um crescimento demográfico razoável perfazendo aproximadamente 415 indivíduos. Além do retorno aos antigos territórios os *Karitiana* lutam para fortalecer sua língua e costumes aproveitando, principalmente, a educação escolar e a Associação do Povo *Karitiana* – APK para ampliar a acessibilidade aos “benefícios” da sociedade envolvente e suas instituições.

Na segunda metade do século XX, sua população passou a ter um crescimento considerável. Baseado em um gráfico histórico do crescimento populacional produzido por Moser (1993, p. 19) temos hoje a seguinte situação:



**Gráfico 1: Crescimento populacional *Karitiana***

1950 – 70 pessoas (HUGO, 1959)

1986 – 136 pessoas (CIMI, 1986)

1992 – 160 pessoas (FUNAI, 1992)

2003 – 270 pessoas (VANDER VELDEN, 2003)

2007 – 329 pessoas (FUNAI, 2007)

2013 - 415 pessoas (APK, 2013)

### 2.3. CARACTERÍSTICAS ECONÔMICAS E CULTURAIS

O povo *Karitiana* ainda hoje caça e pesca, porém os animais tornaram-se escassos. O arco e a flecha foram substituídos pelas espingardas fazendo com que as novas gerações perdessem as antigas habilidades com armas tradicionais. Os novos hábitos adquiridos com os não-indígenas ocasionaram a introdução da criação do porco doméstico, da galinha e a carne de gado passou a ser consumida em maiores quantidades compradas nos açougues da cidade.

Os antigos roçados de macaxeira, milho, amendoim e outros tubérculos ainda são muito praticados, mas aos poucos deixam de ser coletivos e passam a ser individuais ou cultivados por poucas famílias. Com os contatos interétnicos, outros produtos passaram a ser cultivados e coletados com maior intensidade (pupunha, castanha da Amazônia, palmito etc.) visando principalmente o comércio dos mesmos na cidade. A maior parte dos produtos consumidos hoje pela etnia é adquirida nos supermercados da cidade (arroz, feijão, macarrão, enlatados etc.).

A introdução do açúcar, dos refrigerantes e doces trouxe o problema da cárie e do diabetes sendo frequentes os indígenas jovens não possuírem boa parte dos dentes. O posto de saúde na aldeia central e a Casa de Saúde Indígena – CASAI são muito frequentados devido à quantidade de problemas de saúde adquiridos com os novos hábitos.

Do Governo Federal, recebem bolsas família, escola e estudos, uns trabalham por conta própria, outros recebem compensações pela construção das usinas no rio Madeira, outros são funcionários do Estado, na maioria professores.

O povo *Karitiana* conserva tradições dos seus antepassados apesar da intensa influência dos contatos interétnicos com os não-indígenas. O artesanato é a maior fonte de renda para grande maioria dos indígenas, que produz grande quantidade de artefatos para serem comercializados na cidade em exposições públicas em praças e eventos culturais. São produzidos pelo grupo grande variedade de biojóias como: colares, brincos, presilhas de cabelo e pulseiras de tucumã com dentes de animais, penas e sementes coloridas. Produzem ainda armas como arco e flecha, bordunas<sup>19</sup> de paxiúba enfeitadas com penas de pássaros e fibras naturais. Os cocares encantam pela beleza e pelo colorido. Os cestos de palha e cipó são muito usados para o transporte de alimentos e para guardar roupas e outros utensílios domésticos.

---

<sup>19</sup> Arma indígena: clava, tacape, porrete.

Outro valor cultural preservado é o *kytop* (chicha) seu preparo é comemorado com a festa da Chicha com data marcada pelo cacique tradicional<sup>20</sup> é o grande evento anual de integração social da etnia. É na festa que a memória histórica e cultural da etnia é retomada. A bebida é produzida com mandioca ou milho misturada muitas vezes com o amendoim. Sobre o assunto Moser (1993, p. 24) relata sua experiência com os *Karitiana*:

A festa da Chicha tem como objetivo a integração da sociedade. O valor dela se inicia desde os preparativos, que inclui, por parte dos homens, ir a mata buscar um tronco de árvore resistente medindo três metros de comprimento, para confeccionar instrumentos musicais. Ao trazê-lo à aldeia, eles o carregam nas costas gritando ritmicamente, com o objetivo de conseguir força e ânimo para alcançar o local onde o tronco será depositado. No momento em que o grupo de carregadores se aproxima da aldeia, as mulheres e crianças formam uma coreografia de gritos e risos e todos correm para se esconderem nas suas casas. Tal ausência ocorre enquanto instalam o tronco. Depois de instalado eles retornam e passam a cantar e bater palmas, jogando pedras no tronco, resultando disto um ritmo musical que não é interrompido. Os homens tocam as flautas feitas de taquaruçu com dois metros de comprimento. A preparação da Chicha também é tarefa das mulheres, durante o dia, e é servida à noite por elas, num pequeno ritual.

Os mais velhos aplicam a medicina tradicional com ervas e cipós retirados da floresta, além das rezas e ladainhas proferidas pelo pajé. A planta conhecida como *gopatoma*, e suas variedades, além das propriedades terapêuticas, pelo seu processo de aplicação demonstra possuir também propriedades espirituais. Ramos de *gopatoma* são colocados nas entradas das portas para proteção espiritual. Os *Karitiana* cantam a música do *gopatoma* e contam histórias sobre a utilização do remédio.

A religião tradicional é rica em rituais e significados, os mitos carregados de emoção encantam pelos exemplos a serem seguidos. Nas narrativas percebe-se o sincretismo religioso entre a religião tradicional e o cristianismo. A história do *Botynj*, *Otandar* e do *Opytong*, dão ideia da riqueza cultural do povo *Karitiana*.

Os indígenas mais antigos possuem uma deformação artificial no crânio, praticada tradicionalmente na infância pela pressão causada na moleira<sup>21</sup> por um pedaço de madeira amarrada por uma faixa para moldar a cabeça durante o crescimento da criança para diferenciá-los de outros povos. Tal característica também era o padrão de beleza estabelecido pela tradição e pelos valores da etnia. As novas gerações não praticam mais a deformação craniana por influência do cristianismo, e por quererem ser aceitos na sociedade não-indígena, inclusive com casamentos exógamos. Segundo Vitor

<sup>20</sup> O cacique tradicional é a antiga liderança consuetudinária passada pelos membros de uma família concebida como sagrada.

<sup>21</sup> Parte mole do crânio de recém-nascidos.

Hugo (1991 [1959]) outras etnias da Amazônia, como os *Omágua*, praticavam o mesmo costume da deformação craniana. Acredita-se que isso tenha origem andina.

Os *Karitiana* foram evangelizados com música e instrumentos musicais, sendo muito comum avistar jovens tocadores de violão cantando suas próprias composições em língua materna. Os mais antigos tradicionalmente praticavam a poligamia, mas por influência das igrejas, aos poucos foi dando lugar à monogamia.

#### **2.4. A NARRATIVA MÍTICA DA GUERRA DA CRIAÇÃO E A HISTÓRIA DO OPITONG**

Narrativa de Inácio e Arnaldo *Karitiana*<sup>22</sup>

O deus *Botynj* e sua mulher foram os primeiros que habitaram a face da Terra eles saíram do buraco de uma cigarra. *Orá* deus conhecido como mãe d'água era irmão de *Botynj* e saiu de um *arece* (água pequena – olho d'água), por isso a água não acaba nos igarapés.

Os deuses tinham muito poder. As primeiras caças eram os sapos e os passarinhos, *Botynj* criou outros animais, o *sojxapitá* (*cateto* – porco do mato), *myndo* (*cutia*), depois de muitas luas fizeram *Mjon Pysoio* (primeiro homem) da casca do pé da castanha, este tipo de homem não existe mais, pois *Orá*, invejoso da criação do seu irmão resolveu ir até os homens e transformá-los em macacos.

*Botynj* era bondoso, e ao saber do feito do seu irmão, não fez nada. *Botynj* continuou criando, criou mais homens, mas tudo o que fazia, *Orá* desfazia, e transformou os homens em peixes, lontras, canastras (espécie de tatu) e outros animais.

*Botynj* e sua mulher resolveram ter filhos e tiveram quatro meninos. Duas das crianças ainda muito pequenas foram passear e *Orá* as transformou em animais e os levou mortos como caça para o irmão que comeu os próprios filhos.

*Botynj* foi avisado pela rede de dormir que os animais servidos como caça eram seus filhos. Os outros dois filhos que sobraram já eram rapazes e viram tudo o que tinha acontecido e ficaram com muito ódio do Mãe d'água, e planejaram matá-lo.

Os filhos de *Botynj* fizeram flechinhas e iniciaram um ataque a *Orá* que gritava de dor. Como ele era um deus criador, tudo aquilo que pronunciava com seus gritos de

---

<sup>22</sup> Professores da Aldeia *Byyjaty Osop' Aky* no município de Candeias do Jamarí.

dor se transformavam em realidade e as flechas se tornaram de verdade, e gritou “os índios estão me matando”, e os rapazes viraram índios de outras etnias, e o Mãe d’água continuava seus gritos que transformavam muitos animais em gente, em outros indígenas.

*Botyj* ao ouvir os gritos correu para ver o que estava acontecendo, quando seus filhos contaram que *Orá* havia transformado seus irmãos em caça e dado como comida para o próprio pai.

*Botyj* com muita raiva resolveu matar o Mãe d’água com muita violência, e a cada ataque esfaляlha seu corpo e onde o sangue espirra nasce uma vida, como também é um deus a cada três dias ressuscita.

*Otandar* era filho de deus, pai de *Byyjaty* criador dos povos. Diz a história que *Byyjaty* cortou mechas do seu cabelo e plantou em vários cantos do mundo dando origem aos muitos povos indígenas, sendo uma dessas mechas a origem do povo *Karitiana*, eles também se autodenominam *Byyjty ‘Ossop Aky* (Filhos dos cabelos do neto de deus).

Narrada por Antônio José *Karitiana*<sup>23</sup>

*Opitong* era um índio muito teimoso e audacioso. O *byyj* (cacique tradicional) aconselhou os jovens a não saírem para caçar ou coletar frutos e tubérculos, pois existiam vestígios de uma cobra gigante nas redondezas, mesmo assim *Opitong* foi caçar.

Ao parar embaixo de uma árvore para descansar pegou no sono e foi devorado pela cobra grande. Todos deram pela falta de *Opitong*, mas não saíram para procurá-lo, porque tinham medo de desobedecer aos conselhos sábios do *byyj*, e terem o mesmo destino de *Opitong*.

Passaram-se alguns dias e não havia notícias do paradeiro de *Opitong*, entretanto, em determinado momento na maloca o espírito de *Opitong* se manifestou e tentava se comunicar para dizer a todos que estava vivo mesmo depois de ter sido comido pela cobra grande.

O *tasosypo táignia* (pajé) viu o espírito do índio e comunicou a todos o que havia acontecido. *Opitong* se arrependeu, mas já era muito tarde para se lamentar, então

---

<sup>23</sup> Professor de cultura na Aldeia Kyowã no distrito de Jaci Paraná, município de Porto Velho.

fizeram uma reza e coletaram os mais diversos tipos de plantas que trazem paz aos espíritos dos homens mortos que vagam pelo mundo.

Assim, o espírito de *Opitong* nunca mais voltou. Segundo os indígenas essa história serve de exemplo aos mais jovens para que não desobedeçam aos mais velhos e não suceda o mesmo que aconteceu com *Opitong*.

## 2.5. ALDEIA ANTIGA BYYJYTY 'OSOP AKY

A Aldeia *Byyjyty 'Osop Aky* (Neto do Cabelo de Deus) está localizada no Município de Candeias do *Jamarí* às margens do rio Candeias a aproximadamente 84 km sendo 17 km na BR 364 e 67 km em estrada de chão de difícil acesso. (APK, 2012).

Das quatro aldeias habitadas pelos *Karitiana* é historicamente a mais antiga. Segundo os indígenas mais velhos, a Aldeia Antiga compõe um conjunto de várias aldeias que se interligavam antes do Ciclo da Borracha e da expansão agropastoril rondoniense.

Os vários cemitérios e vestígios arqueológicos espalhados nas áreas de arredor confirmam o uso e a permanência da área pela etnia (Narrativa 5.2; Mapa Mental 5.11).

A aldeia hoje possui uma Escola Indígena Estadual de Ensino Fundamental e Médio *Kejtj Pypydnjpy* (Casa de Conhecimento), sob o decreto de criação 16.747 de 15 de maio de 2012 (SEDUC, 2012), um Posto de Saúde Indígena, uma *abjatyna*<sup>24</sup> (foto 4), e várias casas com telhado de palha e paredes de madeira e outras de paxiúba e palha, a comunidade cultiva um grande roçado de cultura variada (milho, macaxeira, feijão, amendoim etc.). A Empresa Santo Antônio Energia construiu em 2012 um complexo de sanitários (Foto 5) e tanques em alvenaria como parte das compensações pela construção do Complexo Hidrelétrico do rio Madeira.

Atualmente os fazendeiros com o aval do Governo fazem um suposto manejo florestal aos arredores da aldeia destruindo o que resta da floresta. Os trabalhadores entram e saem da aldeia sem a permissão dos moradores ou do órgão competente FUNAI.

---

<sup>24</sup> Casa redonda. Grande construção usada como “marcador territorial” feita de palha e cipós com grande significado religioso. Antigamente era usada para abrigar as famílias, realizar assembleias, festas e aplicação de curas espirituais.



Autor: Emílio Sarde Neto. Aldeia *Byyjaty Osop' Aky* em 2011. A esquerda casa de madeira e palha habitada por membros da comunidade e ao lado a *abjatyna* antes da construção do complexo sanitário.  
**Foto 4 *Abjatyna* (casa redonda) na Aldeia *Byyjty 'Osop Aky***



Autor: Emílio Sarde Neto. Casa de palha à direita habitada por membros da comunidade, ao centro o complexo sanitário construído pela Santo Antônio Energia e a *abjatyna* em 2012.  
**Foto 5 *Abjatyna* e complexo sanitário na Aldeia *Byyjty 'Osop Aky***



## 2.6. ALDEIA JUARÍ - JÕJ BITY 'O MIRIM

Às margens do rio *Semo* ou *Juarí*, denominação dada pelos *Karitiana*, a aldeia *Juarí* ou *Jõj Bity 'O Mirim* (Semente de Pupunha Pequena) é uma das várias aldeias que interligavam os clãs antes da expansão agropastoril rondoniense (Narrativa 5.1; Mapa Mental 5.10). A aldeia encontra-se a 67 km de Porto Velho com 32 km pela BR 364 sentido Acre e 45 km por estrada de chão em terreno acidentado (APK, 2013). A aldeia possui uma EIEEF<sup>25</sup>, um PSI<sup>26</sup>, campo de futebol e várias casas de palha, madeira e paxiúba. As habitações são construções novas, de paxiúba e tábuas. (foto 6)



Autor: Emílio Sarde Neto. Aldeia *Juarí* em 2012. Casas de palha, paxiúba e madeira e os cabos da antena do rádio instalado pela FUNASA utilizado para comunicar qualquer emergência e imprevistos à cidade de Porto Velho e CASAI.

**Foto 6 Entardecer na Aldeia Juarí**

A comunidade cultiva um grande roçado de cultura variada (milho, batata, feijão, macaxeira, amendoim e outros).

A aldeia não possui energia elétrica, nem telefone rural, mas possui um gerador de energia que funciona algumas horas no período da noite, o combustível é

<sup>25</sup> Escola Indígena Estadual de Ensino Fundamental.

<sup>26</sup> Posto de Saúde Indígena.

disponibilizado pela FUNASA, SEDUC, FUNAI e adquirido também pela própria comunidade.

A aldeia foi reconstruída, com o objetivo de retorno das famílias e reocupação dos territórios tradicionais perdidos na ocasião da demarcação. Apesar de ser local da antiga aldeia, cemitério e áreas de vestígios arqueológicos que atestam a presença da etnia desde tempos imemoriais, fazendeiros vão se apropriando do território indígena. No presente, os indígenas lutam pela demarcação da referida área. Recentemente foi criada pelo decreto 15747 de 10 de março de 2011 a Escola Indígena de Ensino Fundamental – EIEEF *Joj Bit O' Mirim*<sup>27</sup> (foto 7). A escola necessita de constantes acompanhamentos pedagógicos voltados para o desenvolvimento cultural da comunidade no seu modo de vida. Tal prática procura ser desenvolvida respeitando o conhecimento tradicional do clã *Juarí* e suas reformulações cosmológicas de mundo nascidas no moderno. A escola funciona em uma pequena casa de paxiúba coberta com palha e piso de terra batida e em outra cobertura de palha. As estruturas onde funciona a escola foram construídas pela própria comunidade.



Autor: Emílio Sarde Neto. Aldeia *Juarí* 2012. Escola *Nôj Bit O' Mirim*, contraste da simplicidade da construção de paxiúba e palha com as carteiras de metal e plástico disponibilizadas pela SEDUC.

**Foto 7** Interior da Escola Indígena na Aldeia *Juarí*

<sup>27</sup> Quando da criação da escola sob o Decreto n° 15747/2011, houve um erro de escrita na transcrição da língua indígena *Tupi-Arikên* (*Jôj Bit 'O Mirim* – Semente de Pupunha Pequena – para *Jôj Mit O'Minim*).

## 2.6. ALDEIA CENTRAL KYOWÃ

A Aldeia *Kyowã* (Sorriso de Criança) foi construída na década de 1970 (FUNAI, 1980) com alguns sobreviventes dos massacres e doenças. A aldeia é a mais populosa e considerada a central dos *Karitiana*, está localizada a 95 km de Porto Velho, com via de acesso terrestre, ramal Maria Conga (50 km na BR 364 e 45 km na estrada de chão) (APK, 2013).

A divisão da aldeia é feita pelo rio Sapoti (foto 10; Mapa Mental 5.8) afluente do rio Candeias e Garças. Do lado esquerdo do rio, encontra-se a *abjatyna* (foto 8), a EIEEFM<sup>28</sup> *Kyowã*<sup>29</sup> (foto 12) criada pelo Decreto 15808 de 01 de abril de 2011, alojamento dos professores não indígenas, o Posto de Saúde Indígena – PSI, e alojamento para os profissionais da saúde (foto 9), cabana da FUNASA,<sup>30</sup> casa do Chefe de Posto Indígena, barracão de reuniões e assembleias, campo de futebol, armazém, várias igrejas, casas de palha e madeira, grandes roçados coletivos e individuais com cultura diversa (milho, feijão, macaxeira, amendoim, palmito, batata etc.) (Mapa Mental 5.8)

Na margem direita armazéns pertencentes à comunidade para depósito (máquinas, ferramentas, produtos agrícolas quando existentes), igrejas, a Casa da Língua pertencente ao CIMI<sup>31</sup> e várias casas, além de estruturas sanitárias construídas pela empresa Santo Antônio Energia como compensação pelas construções no rio Madeira (foto 11). A comunidade possui telefone rural, rádio de comunicação instalado pela FUNASA, energia elétrica e internet na escola.

---

<sup>28</sup> Escola Estadual Indígena de Ensino Fundamental e Médio.

<sup>29</sup> A Escola *Kyowã*, foi criada por meio do decreto 15.808, de 01 de Abril de 2011, está localizada na aldeia central do Povo Indígena *Karitiana*, a 95 km do Município de Porto Velho. O início das aulas do Ensino Médio se deu no dia 02 de maio do mesmo ano.

<sup>30</sup> Fundação Nacional de Saúde.

<sup>31</sup> Conselho Indigenista Missionário.



RONDÔNIA, 2012. *Abjatyna* da aldeia indígena *Kyowã*. "marcador territorial" da comunidade delimita o início da aldeia com grande significado cultural, pode ser avistada ainda da estrada causando aos visitantes forte impressão.

**Foto 8** *Abjatyna* da Aldeia *Kyowã*



Autor: Emílio Sarde Neto. Margem esquerda do rio *Sapotí* em 2012. À esquerda em alvenaria o Posto de Saúde Indígena e os armazéns à direita.

**Foto 9:** Parte das construções da margem esquerda do Rio *Sapotí*



Autor: Emílio Sarde Neto. O rio *Sapotí* divide a comunidade nas margens esquerda e direita tem grande importância, pois além de fornecer água para as habitações serve de grande atrativo para os jovens e mais embaixo no rio é batido o timbó para a festa da Pesca.

**Foto 10** Jovens *Karitanas* tomando banho no Rio *Sapotí* em 2012.



Autor: Emílio Sarde Neto. Aldeia *Kyowã* em 2011. Parte das construções da margem direita do rio *Sapotí*. Estrutura sanitária construída pela Empresa Santo Antônio Energia, algumas habitações em madeira, palha e alvenaria.

**Foto 11** Margem direita do Rio *Sapotí*



Autor: Emílio Sarde Neto. Aldeia *Kyowã* 2013. A Escola Indígena de Ensino Fundamental e Médio *Kyowã*, construída em 2011 toda em alvenaria pela empresa Santo Antônio Energia.

**Foto 12 EIEEFM *Kyowã***

#### 2.5.4. ALDEIA NYJ NYJ'I

Aldeia *Nyj Nyj'I* (Bom Samaritano) encontra-se a 20 km antes da Aldeia Central. (APK, 2013). Possui casas de madeira cobertas com palha, palhoças que servem de armazéns. Os grandes roçados são comunitários, são cultivados milho, macaxeira, feijão, amendoim, batata, etc. Recentemente foi criada a EIEEF *Nyj Nyj'I*, sob o decreto de criação 17.301 de 22 de novembro de 2012. A escola funciona em um chapéu de palha e parte da comunidade precisa sempre estar em contato com a aldeia central para o atendimento de saúde e para comunicação com a cidade de Porto Velho, pois não possui rádio, telefone rural ou energia elétrica.



Autor: Emílio Sarde Neto. O roçado e a aldeia Bom Samaritano ao fundo em 2013.

**Foto 13** Aldeia *Nyj Nyj'i* (Bom Samaritano)

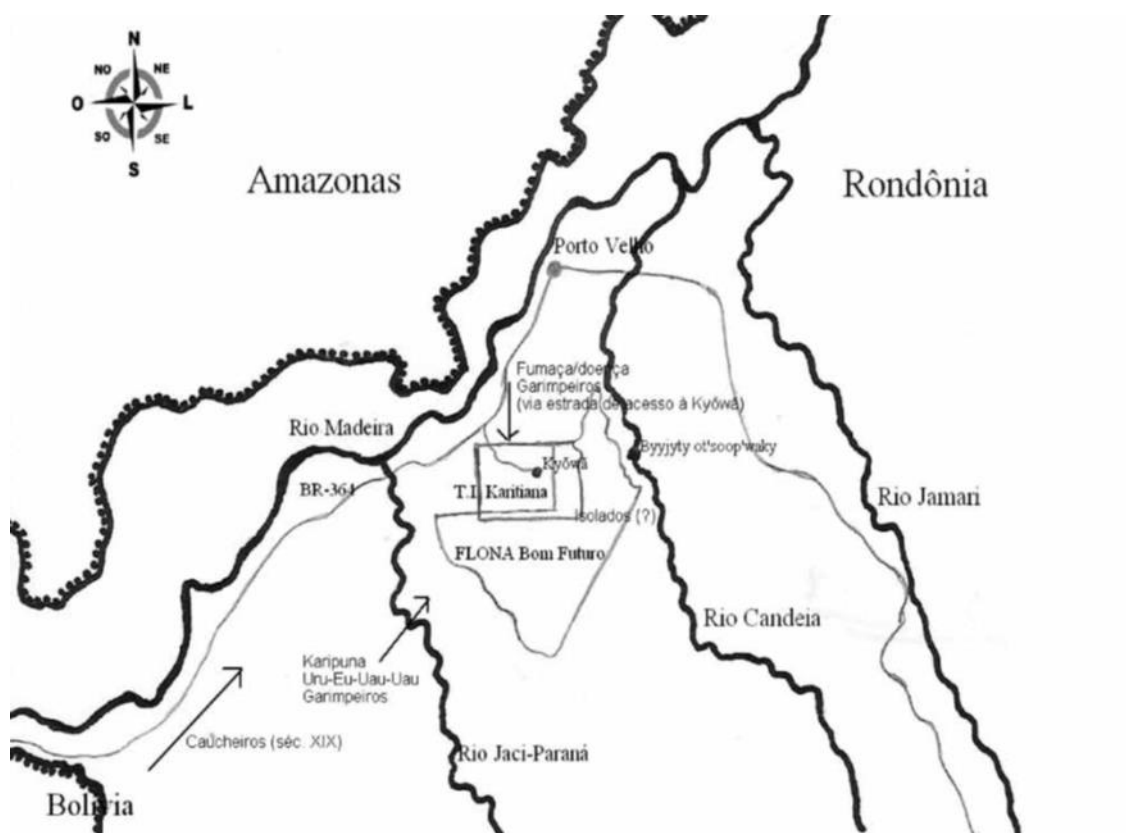
#### 2.5.5. O TERRITÓRIO INDÍGENA KARITIANA E A ÁREA DELIMITADA

O *Karitiana* se reafirma na relação com o território, que é fundamental para reprodução dos seus modos de vida, mesmo transitando entre fronteiras culturais eles estabelecem critérios de pertença conforme sua cosmografia.

É nesse sentido que consideramos adequado definir a identidade étnica como espaços de fronteiras e trânsito, onde existe a articulação e troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e redefinições socioidentitárias refletidas

materialmente na posse da terra dos territórios que compõe a paisagem dos espaços tradicionalmente envolvidos nas cosmografias dos grupos em conexão nesse processo, indígenas e não-indígenas.

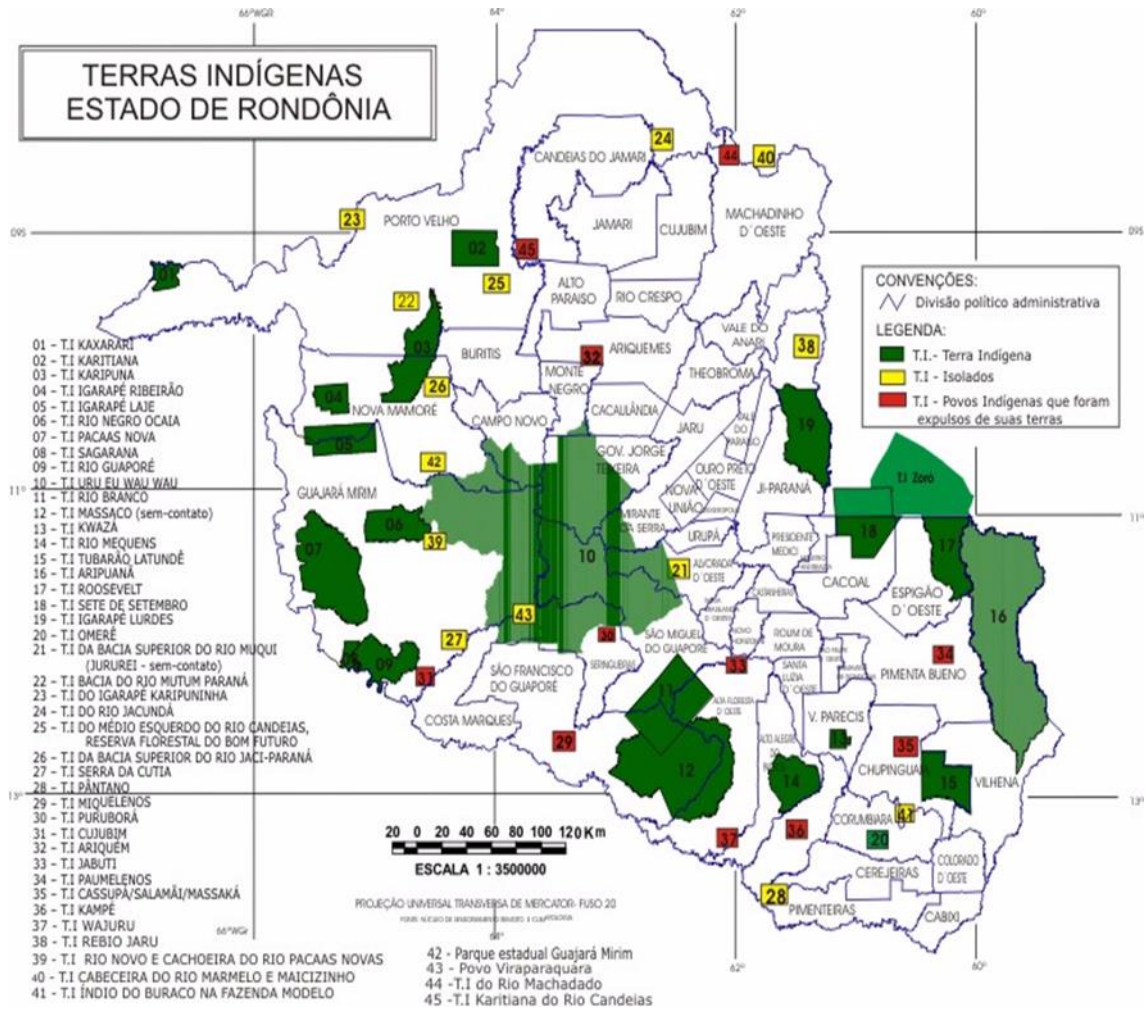
Assim, o retorno aos antigos territórios e o reconhecimento das fronteiras materiais baseadas na sua cultura, reafirma sua identidade étnica fortalecendo suas características fundamentais que os diferenciam como povo pertencente a uma determina sociedade. A luta por uma nova demarcação e posteriormente o reconhecimento da fronteira territorial concluirá os problemas diretamente relacionados à posse da terra.



VANDER VELDEN, 2010. Os *Karitiana* no cenário regional (séc. XIX-XXI).

**Figura 2: Os *Karitiana* no cenário regional**





FUNAI, 2010. Mapa de localização das Terras Indígenas em Rondônia.

**Mapa 1: Terras Indígenas de Rondônia.**

### **CAPÍTULO 3. VIVENCIANDO O TRABALHO EM CAMPO**



Autor: Emílio Sarde Neto. O artesanato é a principal fonte de renda da maioria das famílias. Cestos e esteira de palha *Karitiana Juarí* em 2013.

**Foto 14** Cestos e esteira de palha *Karitiana*

*“Antigamente o indígena brigava com arco e flecha, hoje nós brigamos com a caneta”.*  
(Inácio Karitiana)

Nos anos de 2011, 2012 e 2013 tivemos a oportunidade de acompanhar a Coordenação de Educação Escolar indígena no atendimento as escolas das aldeias de Porto Velho e colaborar no Projeto Magistério Indígena: Projeto Açaí II. Estas participações nos renderam muitas idas ao campo de pesquisa. Tivemos ainda a oportunidade de presenciar reuniões e assembleias nas aldeias *Kyowã*, *Jõj Bit 'O Mirim* e *Byyjyty 'Osop Aky* junto à equipe interinstitucional (SEDUC, Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Fundação Nacional do Índio – FUNAI) para discussões sobre a criação do TEE. Estas visitas proporcionaram materiais e experiências necessários ao início do entendimento das questões fundiárias e culturais da etnia

### **3.1. A ESCOLA JÕJ BIT 'O MIRIM E A COMUNIDADE**

A Escola de Ensino Fundamental *Jõj Bit 'O Mirim* (Semente de Pupunha Pequena), está localizada na Aldeia *Juarí* a 65 km do Município de Porto Velho, no distrito de Jaci Paraná, foi criada por meio do decreto nº 1547, de Março de 2011. As atividades letivas iniciaram apenas no mês de abril do mesmo ano, pois o decreto de contratação dos professores indígenas, para atuar na escola foi publicado somente no dia 27 de Abril de 2011.

Entre os documentos necessários para montagem de solicitação do processo de criação da Escola na Aldeia *Juarí* consta um documento da FUNAI informando que a aldeia *Juarí* encontra-se em fase de estudo antropológico de ampliação e regularização fundiária.

O acesso à aldeia *Juarí* se faz pela BR 364, seguindo por 32 km sentido Acre, depois se vira a esquerda na linha 32. Segue pela estrada de chão, depois de passar por inúmeras fazendas, inclusive é possível observar que em uma delas, a que dá o acesso à aldeia indígena, chama a atenção uma Igreja Protestante (Assembleia de Deus) com uma porteira ao lado e uma placa de advertência fixada pelos fazendeiros: “proibida a entrada”. Após a porteira tem início pastagens e vestígios de desmatamento recente. No fim da estrada se alcança a aldeia *Juarí*, onde está localizada a escola *Jõj Bit O' Mirim*.

As habitações são construções cobertas de palha e feitas de paxiúba e outras de palha com tábuas. Para Antônio Paulo *Karitiana* a aldeia foi reconstruída para abrigar os familiares dos sobreviventes dos massacres, (HUGO, 2001 [1959]); (MEIRELES,

1983); (MOSER, 1993). São os mesmos indígenas que tiveram de migrar para a área demarcada pela FUNAI na aldeia *Kyowã*.

Apesar de ser local de antiga aldeia e possuir cemitério com vestígios arqueológicos por toda parte que atestam a presença indígena *Karitiana* desde tempos imemoriais, fazendeiros se apropriaram da terra que hoje os indígenas reivindicam (Narrativas 1-3).

O cacique político da aldeia<sup>32</sup> é o responsável pelo bom andamento da dinâmica das tarefas diárias da comunidade, sendo que todos sabem suas obrigações. O *Byyj* (cacique tradicional – Narrativa 1) é a representação simbólica, o centro e propagador da sua cosmoidentidade.

A escola fortalece a etnia e proporciona educação específica e diferenciada respeitando suas cosmologias e modos de vida. As disciplinas da grade curricular e o PPP da escola contemplam suas especificidades dando relevância às histórias da comunidade, onde as tradições estão sempre sendo retomadas reivindicando o respeito e o direito aos territórios invadidos na ocasião da demarcação. (RONDÔNIA, 2011, 2012).

Importante ressaltar que as aulas estão relacionadas às dinâmicas da aldeia, seus horários e realidades. O horário de início das aulas pode acontecer em qualquer momento do dia, dependendo dos horários estabelecidos pelos professores e lideranças. As turmas do primeiro ciclo estão distribuídas entre os dois professores indígenas, Xavier Nonato *Karitiana* que ministra aulas para os estudantes do 1º e 2º ano, Daniel Nonato *Karitiana* para os alunos do 3º, 4º e 5º anos, os professores não-indígenas trabalham do 6º ao 9º ano em semanas intercaladas as dos indígenas.

O professor alfabetizador é criativo e atencioso com os estudantes, trabalha com vários desenhos de animais e utiliza palavras que fazem parte do contexto da aldeia. A alfabetização é realizada nas línguas materna e portuguesa. A língua materna é a língua de comunicação na aldeia. Nas portas e paredes estão expostos varais com desenhos e textos dos estudantes, com muitos animais, objetos geométricos, pinturas tradicionais masculinas e femininas da etnia, revelando a prática da educação escolar contextualizada.

Os professores indígenas planejam e registram as aulas, mas apresentam dificuldades em sua prática pedagógica especialmente em língua materna, pois não

---

<sup>32</sup>Raimundo *Karitiana* foi escolhido em assembleia para representar os habitantes da aldeia *Juarí*.

contam com material didático específico, usam apenas uma cartilha na língua materna. Apresentam dificuldades na escolha de textos e atividades para os alunos, não dominam com fluência a língua portuguesa, são muito interessados e dedicados, porém necessitam de formação continuada para melhorar o atendimento aos alunos indígenas.

Apesar de a língua materna ser a usada para o ensino na escola, os livros didáticos são todos em língua portuguesa. Os professores não reclamam da “indisciplina” dos alunos, o tempo se adapta as realidades da comunidade e não o contrário como nas escolas convencionais da sociedade envolvente. Nas construções do Projeto Político Pedagógico toda comunidade participa intensamente.

As crianças cantam belas canções em língua portuguesa e em língua *Tupi-Arikê*m. As cantigas e o violão são apreciados por toda a comunidade, velhos, jovens e crianças. Foram evangelizados pelos missionários através da música. Hoje a música é um campo artístico muito explorado pela comunidade, e é usada para ensinar conhecimentos antigos. Os indígenas mais velhos cantam junto com as crianças canções em língua materna acompanhadas de violão, algumas composições do Rogério *Karitiana*.

Após as aulas, os professores indígenas e alguns alunos mais velhos saem em pescaria com anzol e linha, arco e flecha, e no caminho de ida e volta seguem caçando com espingardas. Durante a noite, os moradores reúnem-se na frente das casas para rodadas de conversas sobre a luta pela terra e contar história dos “tempo antigamente”. A modernidade se faz presente em todos os momentos, muitos jovens aproveitam para assistir filmes e jogar videogame enquanto o gerador elétrico está em funcionamento.

Em uma visita para o diagnóstico do TEE, a equipe interinstitucional (FUNAI, UNIR e SEDUC) realizou uma reunião em assembleia com a comunidade da aldeia na palhoça usada como uma das “salas” de aula da EIEEF *Jôj Bit ‘O Mirim* (foto 15). Os membros da FUNAI apresentaram a proposta do trabalho de levantamento dos dados do diagnóstico do Território Etnoeducacional.

As lideranças mencionaram as experiências com os diagnósticos, pois os mesmos já haviam auxiliado no diagnóstico realizado por antropólogos da empresa Santo Antônio Energia. A gestão dos recursos da educação com participação da comunidade indígena, o papel da escola na valorização da etnia e sua importância no

desenvolvimento da “florestania”<sup>33</sup> indígena foram pontos importantes tratados como esperados na política educacional após a efetiva pactuação do Território Etnoeducacional.

Na assembleia a comunidade fez as seguintes reivindicações: construção de uma escola em alvenaria com salas de aula, cozinha, dispensa, banheiros, sala de informática, refeitório, biblioteca, auditório, quadra coberta poliesportiva, pavimentação e acessibilidade, sala de professores, alojamento para professores e funcionários, internet, antena de telefone rural, poço artesiano e todos os mobiliários e equipamentos pertinentes à escola. Contratação de professores para o ensino fundamental e médio, contratação de técnicos administrativos, merendeira, zeladores etc. Os indígenas reivindicam que a mão de obra deve sair da própria comunidade.

Ainda exigem que conste na grade curricular as disciplinas de Projetos e Sustentabilidade, Cursos profissionalizantes de: Técnico de Informática, Engenharia Civil e Florestal, Técnico agrícola, Marcenaria, Artes, Música, Culinária e Mecânica geral de veículos automotores. Oficinas diversas tais como oficina de Educação Ambiental com ênfase em Preservação do Meio Ambiente. Cursos diversos: hortifrutigranjeiro, piscicultura, criação de aves e animais silvestres. A comunidade tem o objetivo de autodeterminação.

Exigem materiais específicos e diferenciados tais como: livros didáticos, dicionários na língua materna, livros de literatura e história indígena, gramática em *Tupi-Arikê*m. A merenda escolar deve ser adquirida na própria comunidade incentivando a produção na aldeia, construção de casa de apoio na cidade para ajudar na comercialização dos seus produtos com alojamento e banheiros apropriados. Os membros da aldeia *Juarí* decidiram criar seu Território Etnoeducacional junto com as etnias *Kaxararí*, *Karipuna*, *Cassupá* e *Salamã*i.

---

<sup>33</sup> Este conceito será trabalhado mais adiante no tópico 3.5.



Autor: Emílio Sarde Neto. Chapéu de palha usado como sala de aula e local para reuniões na aldeia *Juarí* em 2012.

**Foto 15** Reunião para diagnóstico do Território Etnoeducacional *YJHUCATU*

### 3.2. A ESCOLA KEITY PJPJDYNYP

A Escola Indígena Estadual *Keity Pjpdynyp* (Casa de Conhecimento) está localizada na aldeia Antiga do povo *Karitiana (Byjyty 'Osop Aky)*, foi criada pelo decreto 16.747 de 15 de maio de 2012. Antes da criação da Escola Estadual, a educação escolar era realizada por uma extensão da escola *Kyowã* da Aldeia Central. A escola é feita de paxiúba com telhado de palha. A aldeia possui um complexo de sanitários e tanques em alvenaria construídos pela empresa Santo Antônio Energia como parte das compensações pela construção do complexo hidrelétrico do rio Madeira.

O acesso à aldeia é diversificado, parte do trajeto é realizado pela BR 364 sentido Cuiabá. Existem várias entradas à direita onde a outra parte do trajeto é realizada por estrada de chão, dependendo da época do ano o acesso fica intransponível em alguns casos. A aldeia encontra-se no município de Candeias do *Jamarí*.

A equipe interinstitucional (SEDUC, UNIR, FUNAI) realizou em assembleia a discussão sobre a criação do Território Etnoeducacional. Na reunião membros da SEDUC esclareceram os indígenas dizendo que os TEEs são um novo instrumento de planejamento e gestão das políticas e ações de Educação Escolar Indígena, com o objetivo de fortalecer e valorizar ainda mais a autonomia e autodeterminação dos povos indígenas, sendo um instrumento político que assegura, garante e dá poderes e direitos de participação e decisão dos povos indígenas sobre a organização e funcionamento das escolas indígenas junto ao sistema de ensino.

Membros da FUNAI completaram dizendo que nessa nova proposta de gestão a participação dos indígenas será mais efetiva, pois os indígenas juntamente com as instituições competentes governamentais e não governamentais que trabalham com a Educação Escolar Indígena terão uma responsabilidade muito grande no Território Etnoeducacional, pois será formada uma Comissão Gestora composta por representantes de cada povo indígena membro do TEE, pelas Secretarias de Educação, MEC, FUNAI, Entidades indigenistas no âmbito do TEE e demais instituições de interesse: Universidades e Institutos Federais, ONGs, Ministério Público e outros. Disseram que essa Comissão Gestora terá muitas obrigações, será uma das competências da Comissão o acompanhamento e avaliação das ações.

O professor Inácio *Karitiana*, liderança indígena, perguntou como funcionaria na prática a aplicação dos recursos que vêm para atender a educação escolar indígena, se a comissão gestora terá conhecimento do valor que virá para atender a educação indígena



e onde será aplicado. Sugeriu que a comissão gestora fosse paritária, constituída proporcionalmente por indígenas e não indígenas e o acesso aos recursos de acordo com a realidade de cada escola. Compatível no funcionamento e na atuação da Educação Escolar Indígena. Indígenas e não indígenas deveriam elaborar o Plano de Ação. As reivindicações da comunidade são praticamente as mesmas realizadas na aldeia *Juarí*.

A princípio acreditam que criando o Território Etnoeducacional junto com as etnias *Kaxararí*, *Karipuna*, *Cassupá* e *Salamã*i estarão mais fortalecidos com maiores possibilidades de realização das suas exigências. A comunidade reivindica a construção de uma escola em alvenaria com salas de aula, cozinha, despensa, banheiros, sala de informática, refeitório, biblioteca, auditório, quadra coberta poliesportiva, pavimentação e acessibilidade, sala de professores, alojamento para professores e funcionários, internet, antena de telefone rural, poço artesiano e todos os mobiliários e equipamentos pertinentes à escola.

Os *Karitiana* criticaram a SEDUC, exigiram a imediata contratação de professores para o ensino fundamental e médio, contratação de técnicos administrativos, merendeira, zeladores etc.

Para os indígenas a mão de obra deve sair da própria comunidade e exigem ainda que conste na grade curricular as disciplinas de Projetos e Sustentabilidade, Cursos profissionalizantes de: Técnico de Informática, Engenharia Civil e Florestal, Técnico agrícola, Marcenaria, Artes, Música, Culinária e Mecânica geral de veículos automotores. Oficinas diversas tais como oficina de Educação Ambiental com ênfase em Preservação do Meio Ambiente. Cursos diversos: hortifrutigranjeiro, piscicultura, criação de aves e animais silvestres. A comunidade tem o objetivo de autodeterminação.

Alegam que para melhorar a educação escolar são necessários materiais específicos e diferenciados tais como: livros didáticos, dicionários na língua materna, livros de literatura e história indígena, gramática em *Tupi-Arikê*m. Para eles a merenda escolar deve ser adquirida na própria comunidade incentivando os produtores da aldeia. É desejo de todos que seja construída uma casa de apoio na cidade com alojamentos, banheiros apropriados e depósito para ajudar na comercialização dos produtos da aldeia.

### **3.3. YJHUKATU: O TERRITÓRIO ÉTNOEDUCACIONAL**

Para pactuação do Território foi necessário elaborar um Plano de Ação baseado nos diagnósticos realizados nas aldeias. A elaboração ocorreu durante reunião em Guajará-Mirim-RO, no auditório do Pesque e Pague Sítio do Chicão BR 425, no período de 27 a 28 de outubro de 2011. Contou com a presença de representantes do Ministério da Educação, Fundação Nacional do Índio, Secretaria de Estado da Educação de Rondônia, Universidade Federal de Rondônia e representantes dos povos indígenas *Karitiana, Karipuna, Kaxararí, Kassupá e Salamã* – professores, lideranças políticas e tradicionais. Contou ainda com membros do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Ministério Público Federal em Rondônia. O nome para o Território Étnoeducacional foi escolhido pelos representantes das cinco etnias, *YJHUKATU* é uma mistura das línguas dos povos envolvidos e significa Águas Lindas.

#### **3.3.1. A Pactuação do Território Etnoeducacional**

Todos os representantes das etnias envolvidas discutiram e pactuaram em documento (foto 16) o Plano de Ação para o desenvolvimento e institucionalização da Educação Escolar Indígena no Território Etnoeducacional *YJHUKATU*, de forma a respeitar a territorialidade dos povos indígenas em questão, garantir suas participações e consultas em todas as etapas de sua implementação e operacionalizar o regime de colaboração entre os Sistemas de Ensino, com a finalidade de responder às necessidades educacionais e às especificidades socioculturais das comunidades. Ficando definidas as demandas identificadas a curto, médio e longo prazo do Território Etnoeducacional caberia ao Governo executar as demandas pensadas a partir do diagnóstico da situação da educação escolar indígena na região.

Ficou acordado que as ações pactuadas serão constantemente acompanhadas e avaliadas pela Comissão Gestora do Território, obedecendo às normas estabelecidas pelo Decreto n. 6.861/2009, com a seguinte composição:

Membros permanentes: 01 Representante do Ministério da Educação (titular e suplente); 01 Representante da Fundação Nacional do Índio (titular e suplente); 01 Representante da Secretaria de Estado da Educação de Rondônia (titular e suplente); 01 Representante da Secretaria de Educação do Município de Porto Velho (titular e suplente); 01 Representante da Universidade Federal de Rondônia – UNIR (titular e

suplente); 01 Representante do Curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia (titular e suplente); 01 Representante do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia – IFRO (titular e suplente); 02 Representantes do povo indígena *Karitiana* (titulares e suplentes); 02 Representantes do povo indígena *Karipuna* (titulares e suplentes); 02 Representantes do povo indígena *Kaxarari* (titulares e suplentes); 02 Representantes do povo indígena *Kassupá* (titulares e suplentes); 02 Representantes do povo indígena *Salamã*i (titulares e suplentes); 01 Representante da Organização dos Professores Indígenas de Rondônia – OPIRON (Titular e Suplente).

Membros convidados: 01 Representante do Ministério Público Federal em Rondônia (titular e suplente); 01 Representante do Conselho Indigenista Missionário – CIMI (titular e suplente); 01 Representante do Conselho Estadual de Educação de Rondônia (titular e suplente).



Autor: Emílio Sarde Neto. Líderes das etnias *Karitiana*, *Karipuna*, *Kaxarari*, *Cassupá* e *Salamã*i pactuando o Território Etnoeducacional *YJHUKATU* em 2011.

**Foto 16: Pactuação do Território Etnoeducacioanal *YJHUKATU***

### 3.4. O COTIDIANO DAS FAMÍLIAS

Nas aldeias, em visitas às famílias indígenas, foi possível vivenciar um pouco do cotidiano das comunidades. Jovens indígenas tocavam violão e cantavam na língua materna, mulheres faziam artesanatos para comercializar na cidade e preparavam

iguarias à base de caça (macacos, porcos do mato, antas e peixes), homens preparavam arcos, flechas, zarabatanas, e outros artesanatos, senhores mais velhos preparavam-se para ida ao roçado, outros homens mais jovens em suas motos e bicicletas acompanhados de cachorros encaminhavam-se para a floresta em busca de caça, outros jovens tomavam banho no rio e algumas mulheres lavavam roupas e cuidavam de outros afazeres.

A dinâmica de vida dos *Karitiana* está entre os rios, os terreiros das aldeias as escolas e os roçados, são lugares de encontros, de lazer e trabalhos compartilhados, incluindo o pescado e a caça. São lugares de reprodução dos seus modos de vida, onde as experiências são compartilhadas e a produção é de uso comum.

Um professor indígena nos mostrou sua coroa de casamento e desabafou sobre a escassez da caça (Narrativa 5.5). Em outra família uma senhora mostrou a coroa de casamento do seu marido tentando dar detalhes do ritual tradicional. Na família um jovem construía sua casa para morar com sua futura esposa e confeccionava a coroa feita de dentes de macaco.

Na tradição não é feita uma festa pública, todo o ritual acontece entre as famílias dos noivos, o rapaz tem que cumprir com algumas obrigações com a família da noiva (obrigações domésticas) antes da rede da moça ser levada por sua mãe para a casa do noivo. Os pais dos noivos encarregam-se de convidar todos os membros mais próximos da família para a cerimônia do casamento.

É tradição que a mãe da noiva confeccione a rede de dormir para entregá-la junto à filha para o noivo. Em muitas ocasiões os pais dos noivos elaboram enfeites feitos com penas de pássaros variados (mutum, arara, gavião), colares e as coroas feitos de dentes de macacos utilizados especificamente para o ritual do casamento. Além dos outros enfeites os noivos são pintados conforme o costume, o homem usa a coroa e um colar de dentes grandes e grossos de macaco prego, a mulher usa um colar de dentes pequenos e finos.

Há muitos detalhes minuciosos desse ritual e ao que percebemos a comunidade encontra-se em processo de revitalização de seus costumes tradicionais, embora os rituais não sejam reproduzidos em sua totalidade da maneira como era feito pelos antigos, o que é natural na dinâmica de atualização cultural. O importante é que mesmo com a predominância de igrejas evangélicas que interferem nos costumes tradicionais eles se mantêm no interior de algumas famílias e nesse contexto a escola tem sido um espaço importante de grande incentivo à valorização cultural.

### 3.5. A FLORESTANIA O POVO INDÍGENA E A EDUCAÇÃO

A tendência internacional de preservação do meio ambiente passou a fazer parte dos discursos cotidianos dos movimentos sociais. A incapacidade do poder público em administrar as questões relacionadas à causa ecológica e a seus desdobramentos políticos e sociais virou assunto principal nos debates e discussões realizados por participantes de movimentos sociais, organizações não governamentais e instituições estatais. Em Pinheiro (2010, p. 04):

O resultado desses debates e discussões sugere que não era assunto para ser resolvido unicamente pelo Estado, mas, isso sim, a partir de uma intensa participação popular. E é nesse exato momento que o discurso de preservação ambiental torna-se extremamente atrativo no que diz respeito à vinculação com o aspecto político. A preservação dos recursos naturais amazônicos e dos chamados povos da floresta entra na ordem do dia.

Na perspectiva da mobilização em torno da preservação ambiental e a primazia do reconhecimento dos direitos dos povos da floresta, surge o neologismo “florestania”, uma junção das palavras “floresta” e “cidadania”. Então, “florestania” seria um conjunto de relações que se estabelecem dentro da floresta, um conjunto de relações que inclui toda a natureza.

Para Salgado (2011) a “florestania” visa cumprir o propósito de melhorar as condições de vida das pessoas que nasceram na floresta concedendo-lhes direitos básicos de cidadania.

[...] um novo conceito de cidadania que se encontra relacionado com a trajetória de vida das pessoas que habitam a floresta e dela dependem para sobreviver, considerando suas lutas e causas, os seus trabalhos, enfim, a defesa dos seus direitos que culminaram no movimento político, cultural e ideológico denominado “florestania”. (SALGADO, 2011, p. 14)

Mas a efetivação do direito à “florestania” esbarra em inúmeros obstáculos. Em Rondônia a execução das políticas públicas por parte das equipes do governo que atendem os povos indígenas tem sido prejudicada pela falta de interesse dos que ocupam os principais cargos burocráticos envolvidos neste processo.

A construção e execução de políticas públicas para estes povos não respeitam suas especificidades. A falta de conhecimentos específicos na área de antropologia e história das comunidades indígenas da região, aliados a falta de recursos econômicos e logísticos inviabiliza a efetiva concretização dos projetos e práticas da saúde e da educação escolar.

A falta de investimentos efetivos nas comunidades indígenas e a falta de conhecimento estariam diretamente ligadas a fatores econômicos, sendo os principais

invasores dos territórios tradicionais empresários influentes ligados a políticos importantes do Estado.

A carência de professores, agentes de saúde e transporte nas áreas indígenas são outro grande obstáculo. Os docentes e técnicos sofrem com a falta de estrutura física e muitas vezes são obrigados a usar seus próprios transportes para o trabalho nas aldeias. A ausência de alojamentos e saneamento básico adequado dificulta a permanência dos profissionais em algumas comunidades, pois os poucos que estão trabalhando estão adaptados à vida urbana e produzem necessidades que não podem ser atendidas nas aldeias.

Nas reuniões com os professores indígenas e a comunidade, notamos que esclarecidos defendem um atendimento específico e diferenciado, e tal diferenciação não é segregar os povos indígenas, ou criar uma educação paralela, ao contrário é possibilitar o diálogo intercultural entre os saberes milenares indígenas e o da sociedade envolvente, é possibilitar que os povos indígenas definam o que é importante saberem da cultura não-indígena, diferente do que foi praticado historicamente no estabelecimento do contato interétnico entre as sociedades indígenas e não-indígenas. Enfatizam ainda que foi por meio da imposição da cultura ocidental, sem nenhum diálogo, sem respeito às diferenças culturais dos povos indígenas, que muitas etnias foram desestruturadas e muitas outras perderam sua língua materna e seus territórios ou desapareceram para sempre.

Para os *Karitiana* é preciso cumprir o que é estabelecido na legislação indígena e possibilitar que as escolas indígenas sejam construídas com os indígenas e não para os indígenas, com uma política pedagógica e administrativa própria, e que os “brancos” resolvam os problemas e as doenças que eles mesmos trouxeram. As lideranças apresentam expectativa na urgência da implantação do ensino médio na Escola do Candeias do Jamarí, e o fortalecimento da Escola *Kyowã* e *Jõj Bit* ‘*O mirim*, pois seus planos de futuro estão ligados também à educação escolar.

Reivindicam um ensino médio que garanta formação em áreas diversas, no entanto, a falta de estrutura é um grande desafio a ser superado. Por inúmeras vezes foi debatido sobre a importância da língua materna na educação escolar indígena em todos os níveis de ensino: Fundamental, Médio e Superior. Esclarecem sobre a necessidade de formação em diferentes áreas para que as funções técnicas, administrativas, educacionais e a saúde passem a ser assumidas e administradas pelos próprios

indígenas, e por esse motivo, desejam um Ensino Médio Integrado que dialogue com os saberes indígenas e os da ciência ocidental.

Os *Karitiana* pretendem que os eixos do Projeto Político Pedagógico sejam construídos pela própria etnia: Identidade, História, Território, Organização Social e Política, Interculturalidade e Bilinguismo. A justificativa para a necessidade do Ensino Médio é inúmera, e a principal é evitar que os alunos estudem na cidade e enfrentem as dificuldades de viver longe dos costumes e a exposição ao perigo e aos riscos da cidade.

O Ensino Médio é pensado com a preocupação de manter o território como espaço para as crianças e os jovens valorizarem sua identidade indígena, e o seu uso para a produção e a sustentabilidade, com possibilidade dos produtos gerados na comunidade serem comprados e adquiridos para a merenda escolar. Trabalhar por meio de temas transversais a produção e a geração de renda com o objetivo de desenvolver um projeto interdisciplinar e intercultural para os alunos saberem distinguir quais os produtos tradicionais e quais os introduzidos após o contato com a sociedade não-indígena.

*Quando se fala do milho refere-se a dois tipos de milho, “e as crianças hoje pensam no milho duro, mas também tem o milho mole que é o milho tradicional do qual é feito a chicha”. (Antônio José Karitiana, 2012).*

A educação escolar específica e diferenciada reivindicada pelo povo *Karitiana* deverá proporcionar o aprendizado de técnicas para o uso sustentável da floresta, com a criação de animais silvestres importantes para preservação e fortalecimento cultural da etnia, revitalizar a produção de macaxeira, milho, inhãme e outros produtos tradicionais que estão ligados à identidade, para serem tomados como aprendizado e colocados em prática na comunidade, onde cultura, alimentação e proteção do território caminhem juntas para garantir o futuro das crianças e dos jovens na aldeia dentro de um processo que irá se dando aos poucos. É fundamental discutir a produção em um diálogo intercultural.

De acordo com a comunidade só faltam estas características apresentadas acima, para complementar o Ensino Médio, para que os alunos aprendam na escola práticas de produção, geração de renda, proteção do território, diálogo intercultural e tradição cultural. Questões que devem ser tomadas como eixos transversais em projetos a serem construídos com os alunos nas diferentes disciplinas.

### 3.6. A EDUCAÇÃO ESCOLAR ESPECÍFICA E DIFERENCIADA KARITIANA

Um dos possíveis caminhos vai além das disciplinas convencionais que já estão na organização curricular das escolas indígenas *Karitiana*. A disciplina de literatura e arte indígena objetiva criar um espaço para a produção das histórias dos antigos e transformá-las em narrativas escritas. Estas disciplinas trabalhadas pelos professores indígenas de cultura feminina e masculina ocasionam a prática de um projeto dos próprios *Karitiana* com atividades culturais da tradição da etnia que colocam em diálogo as disciplinas de Artes, Cultura Masculina e Cultura Feminina.

Assim, o professor de Cultura Masculina instruirá os meninos nas atividades culturais correspondentes ao processo de aprendizagem masculina e a professora de Cultura Feminina instruirá as meninas de acordo com o processo de aprendizagem feminina. Os professores indígenas explicaram que somente as mulheres podem ensinar as meninas e só os homens podem ensinar os meninos. Percebemos que essa divisão corresponde com a forma de organização sociocultural do Povo *Karitiana*.

*Somente os homens podem ensinar os meninos, e somente as mulheres podem ensinar as meninas (Antônio José Karitiana, 2012).*

Os professores indígenas dão aulas na língua materna e na língua portuguesa, mas segundo eles vão reforçar suas práticas de demarcação da língua *Tupi-Arikê*m.

Os professores indígenas e não-indígenas sempre fazem reuniões para tratar de assuntos pertinentes à educação escolar específica e diferenciada. Essa troca de ideias entre os indígenas e não-indígenas são importantes para que as estratégias existentes de fortalecimento da língua materna sejam ampliadas e para os professores não-indígenas perceberem a importância na contribuição desse processo.

Para os professores indígenas os costumes culturais que podem ser trabalhados na escola correspondem às atribuições dadas aos meninos e meninas de acordo com a organização cultural, e essa aprendizagem é uma prática que acontece nas aulas de cultura feminina e masculina.

Dentre as várias formas de registros e passagem da cultura *Karitiana*, os indígenas apresentam as pinturas corporais como uma dessas formas de registros, segundo eles cada uma tem um significado que foi passado pelos indígenas mais antigos. Suas explicações sobre a pintura corporal correspondem a um tipo de animal, significações cosmogônicas e remetem-se as organizações socioculturais de sua etnia.



Os homens só podem pintar as mulheres que não tem relação de parentesco, pois os meninos só podem pintar as meninas com quem são passíveis de casar e os homens casados pintam as suas esposas, não podem pintar suas filhas nem suas mães. Dessa maneira, os homens pintam os homens e as mulheres pintam as mulheres, no caso dos não-indígenas independe do sexo, e os homens e mulheres podem ser pintados sem restrição. Hoje as pinturas são mais usadas nos rituais e datas comemorativas.

Dentro dessa discussão Antônio José *Karitiana*, professor de cultura, explicou como a língua portuguesa chegou até o Povo *Karitiana* (Narrativa 5.6). Fez uma longa explanação histórica sobre o processo de aportuguesamento da comunidade. Segundo ele, a primeira vez que ouviram alguém falar português foi quando os jesuítas<sup>34</sup> apareceram na aldeia, depois veio a primeira escola dos sacerdotes onde eles aprendiam a ler e a escrever a língua portuguesa. Após os jesuítas, vieram outros homens, pelo o que foi possível entender eram do SPI e posteriormente a FUNAI.

Por meio do relato foi possível perceber a história do contato interétnico estabelecido por diferentes práticas religiosas e do Estado. Segundo os indígenas na fase do SPI foi muito difícil e sofrível porque todos eram obrigados a falar em português. Em tom de brincadeira mencionaram uma antiga professora que batia nos alunos que insistiam em falar a língua materna nas aulas.

Dentro desse contexto situamos a necessidade dos Povos Indígenas passarem a ter registros escritos de sua cultura na língua materna e na língua portuguesa para as futuras gerações. Discutimos a importância da língua portuguesa em contextos atuais, tomada pelos Povos Indígenas como instrumento de luta para reivindicação dos direitos, tendo-a como segunda língua, sem deixar que ela domine os espaços da língua materna.

Em diálogo com os mais velhos, que enriquecem suas falas por canções em língua materna, os mais jovens fazem breves traduções e todas elas falavam da importância da cultura tradicional, e que a escola é do povo *Karitiana* e por isso os professores devem ensinar sobre a cultura da etnia na escola. Enfatizaram ainda a necessidade de projetos, citando a piscicultura como exemplo a ser elaborado e executado pelas escolas em cada aldeia.

Os mais velhos sempre ressaltam a importância dos antigos costumes e o papel da escola em fortalecer as práticas tradicionais. Dizem que na cultura tradicional são cinco festas importantes que devem constar no calendário específico da escola indígena

---

<sup>34</sup> Os sacerdotes mencionados são padres da Igreja Católica, que hoje possuem a chamada Casa da Língua, órgão ligado ao CIMI.

*Karitiana*. Explicitaram a diversidade de análise da temporalidade, onde a festa da pesca é quando o rio enche, da chicha é no tempo do milho verde entre outras peculiaridades da sua cosmografia.

Festa da Chicha	Tempo da colheita do milho verde.
Festa da Pesca	Tempo das chuvas com a cheia dos rios e igarapés.
Festa da Caça	Depois da época do descanso da floresta.
Festa do Milho	Comemoração após a época da colheita
19 de Abril	Ato público na aldeia <i>Kyowã</i> com a participação de autoridades do Governo Federal, Estadual e Municipal, imprensa e convidados. Foi estabelecida pelos caciques políticos como forma de reivindicação de direitos e divulgação cultural.

Fonte: APK. Organizado por Emílio Sarde Neto em 2013.

**Quadro 1: Festas do Povo *Karitiana***

O ritual da chicha totaliza as relações sociais entrelaçadas pelas trocas simbólicas. Os festejos articulam a rede de relações de parentesco, no estabelecimento de alianças políticas presente nos textos e desenhos dos estudantes, que explicitam o valor que atribuem ao ritual (Mapa Mental 5.12-5.15). O ritual da chicha potencializa expressão cultural, com suas danças, histórias e canções.

Essas festas do povo *Karitiana* são realizadas para celebrar sua religiosidade que está diretamente ligada a questões de saúde. No dia da festa da chicha existe a prática de aplicação do remédio tradicional, o *gopatoma*. Devido a sua importância cosmogônica a comunidade trata com muito respeito esta festividade, pois está diretamente ligada à religião tradicional.

Para os *Karitiana* a festa da chicha é sagrada e serve para chamar os espíritos que estão aos arredores nos cemitérios. É proibido nos dias do festejo maltratar os animais. As mulheres como responsáveis pelo preparo da bebida são proibidas de manterem relação sexual na época do preparo e no dia da festa. Mulheres menstruadas não podem participar do seu preparo inclusive dos festejos.

*A chicha só presta se for feita pela mulher. A mulher que estiver menstruada não pode participar. A festa da chicha para nós é sagrada, por isso que não podemos fazer sexo por uma semana. (Samuel Karitiana, 2011; Mapa Mental 5.15)*

Na tradição a chicha de milho serve para a limpeza do organismo e só pode ser servida pelos mais velhos. O costume estabelece que todos devessem consumir a bebida em grandes quantidades durante todo o dia.

No dia das festas culturais, a escola e todos da aldeia ficam envolvidos no preparo e nas festividades. Sendo assim, os professores não-indígenas devem ter um procedimento escolar flexível quando os alunos vão ajudar nos preparos dos festejos e na aplicações do remédio tradicional *gopatoma*. Os mais velhos ensinam os alunos a aprenderem a aplicação do medicamento tradicional para não esquecerem a cultura.

Os mais velhos sempre alertam os professores indígenas: “Se vocês estão estudando são conhecedores da cultura do ‘branco’ que é diferente, cuidado para não misturar as coisas, cultura de ‘branco’ é cultura de ‘branco’ e a cultura tradicional é a nossa cultura”. Os jovens intérpretes expõem as preocupações dos mais velhos que se queixam dos jovens quanto ao respeito das regras sociais. E acrescentaram que tudo que os mais velhos sabedores contam é importante, falam sempre das canções dos guerreiros e da proteção das crianças. Enfatizam que o costume é diferente entre homens e mulheres.

Como exemplo, temos o ritual de passagem para a vida adulta da mulher, onde há uma prova com *kassin* (formiga), e para o homem com a caba<sup>35</sup>, para adquirir coragem de guerreiro. Várias são as restrições alimentares, pois acreditam sofrer influencia direta daquilo que comem. Os jovens recusam-se a comer tartaruga, pois o animal é lento e lembra pessoas idosas, podendo ser consumida somente pelos mais velhos. Outros animais como os macacos e quatis são muito apreciados pelos jovens.

*“O chá do quati<sup>36</sup> é bom quando tem problema no casamento, quando não consegue fazer filho, é só tomar que a pessoa fica boa.” (Marcelo Karitiana, 2012; Narrativa 5.5)*

Os professores lembram os mais jovens da “sacralidade” da maloca *abjatyna*. A lembrança da importância da maloca remete ao seu significado de ancestralidade, suas tradições e o que elegem como patrimônio simbólico. Consideram como um dos papéis

<sup>35</sup> Vespa, marimbondo.

<sup>36</sup> Mamífero diurno da família dos procionídeos (*Nasua nasua*).

da escola o fortalecimento de tal patrimônio, de maneira que seja possível acolher não só no calendário, mas também nos conteúdos didáticos e nos procedimentos organizacionais as formas organizativas da etnia.

Os *Karitiana* possuem suas instituições, regras e valores sociais e esperam serem considerados no processo de educação escolar, bem como seus projetos futuros, não só no que diz respeito à economia e sustentabilidade, mas também o tipo de formação a ser oferecida nas suas escolas.

## ***CAPÍTULO 4. EM BUSCA DO ENTENDIMENTO***



Autor: Emílio Sarde Neto. Arco e flechas *Karitiana* do clã *Juarí* 2013.

**Foto: 17** Arco e flechas *Karitiana*

*“Fico emocionado com os caciques aqui, temos que aprender muito com eles”.*  
(Orlando *Karitiana*, 2012)

Na história dos povos indígenas encontramos situações contraditórias de luta pela sobrevivência, ora eles se encontram em choque com os não-indígenas, mas na maioria das vezes, tal contato apresenta uma forma de aceitação às novas estruturas sociais e econômicas, produzindo necessidades e reformulações de mundo. A hibridização cultural produziu em muitas etnias uma anomia profunda. As lideranças políticas dos movimentos populares através das ONGs, advogados e órgãos da justiça, lutam para manter a integridade dos territórios demarcados e resistem às investidas dos empresários sobre seus recursos naturais. Através de articulações políticas lideranças indígenas posicionam-se em cargos públicos e movimentos populares.

A resistência ativa às invasões representam, sem dúvida, uma das respostas mais comuns na história da expansão de fronteiras. Quinhentos anos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas e reagrupamento étnico envolvendo centenas de povos indígenas e múltiplas forças invasoras de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e nos últimos dois séculos brasileiros, dão testemunho da resistência ativa dos povos indígenas para a manutenção do controle sobre suas áreas. (LITTLE, 2002, p. 05).

#### 4.1. COMO O POVO KARITIANA ENTENDE O SEU TERRITÓRIO

As características geográficas mais relevantes para os *Karitiana* são os rios e igarapés. Os mais importantes são: rio das Garças, na Aldeia *Kyowã* dividindo a comunidade o rio *Sapotí*; na aldeia Antiga *Byyjyta 'Osop Aky* rio Candeias; na aldeia *Juarí* o rio *Semo*. Os *Karitiana* denominam suas aldeias e lugares de acordo com suas experiências históricas e míticas. Viveiro de Castro (1986, pp. 363-364, *apud*. Maizza, 2009, p. 26) afirma que existem dois tipos de sistemas onomásticos na Amazônia:

[...] sistemas centrífugos ou metafísicos e sistemas centrípetos ou 'dialéticos'. Nos primeiros também denominamos sistemas canibais, os nomes vem de fora, dos deuses, dos inimigos dos mortos, dos animais consumidos, enfim, do Outro, e tem uma função individualizadora. No segundo caso os nomes vem de dentro, dos ancestrais, constroem personagens e possuem uma função classificatória.

O monte Moraes fica no território tradicional fora dos limites da demarcação da FUNAI, é possível avista-lo no caminho da trilha que liga as aldeias *Kyowã* e *Juarí*. Hoje o limite está completamente modificado, a extensão e os limites da terra indígena diferem bastante do seu território tradicional.

A análise toponímica do território, as caças e os mitos, servem para tentar demonstrar como a concepção de lugares é criada. Outros aspectos das construções e

concepções de mundo estão diretamente ligados ao território, espaço, lugares e região como extensão do terreno.

Sobre a desterritorialização da terra do povo *Karitiana* à época dos seus ancestrais, foi criado e recriado o modo de vida e de ser do povo *Karitiana*, a expulsão das terras tradicionais fez com que vagassem por terras alheias. Nesses lugares houve a adequação pelo grupo que dessa forma transformaram-no em um lugar *Karitiana*. O tempo deslocou-se no espaço e os *Karitiana* não são mais os mesmos, mas as últimas gerações sobreviventes, mantêm na memória o território tradicional, suas numerosas aldeias e cemitérios.

Dardel (2011) em *O Homem e o Espaço* ao referir-se a perda da localização mostra que a situação de um homem supõe um espaço onde ele se move; um conjunto de relações de trocas; direções e distancias que fixa de algum modo o lugar de sua existência. “Perder a localização é se ver desprovido de seu lugar, de suas relações, se encontrar, sem direções, reduzido a impotência e a imobilidade”.

A ligação do povo *Karitiana* com a natureza, o território e os lugares é tão intensa que toda sua lógica de vida e juízos de valores seria ditada pela influencia da natureza na comunidade.

A geografia é mais que uma base, ou um elemento. Ela é um poder. Da Terra vêm as forças que atacam e protegem o homem, que determinam sua existência social e seu próprio comportamento, que se misturam com sua vida orgânica e psíquica, a tal ponto que é impossível separar o mundo exterior dos fatos propriamente humanos. (DARDEL, 2011, p. 05)

Hoje os contatos interétnicos, entre os indígenas e as populações das cidades, levam de forma acelerada a descaracterização cultural e étnica dos indígenas. A vegetação típica que predominava nestas regiões era a floresta latifoliada equatorial, que está dando lugar aos pastos. Os incentivos do próprio governo Federal e Estadual foram grandes responsáveis pelo encorajamento do desmatamento da região.

Em Moran (1990, p. 303):

O impacto das atividades madeireiras sobre a floresta amazônica esta tomou evidencia com o fim das grandes florestas da Indonésia, da Costa do Marfim e outros países da Ásia e da África, a pressão incidiu-se na Amazônia. No Brasil os interesses nacionais e internacionais encontram um ambiente favorável à destruição das florestas. Depois da pecuária, são os madeireiros que recebem a maior proporção dos incentivos fiscais da SUDAN.

O cardápio alimentar da comunidade indígena era compreendido principalmente de animais silvestres, cada um deles com sua importância nutritiva e cosmogônica. A contribuição da cosmogonia tende a influência comportamental, onde o indivíduo

dependendo do animal absorvido passaria a desempenhar um papel ou adquirir a característica comportamental e física (do animal), necessária para o desempenho de determinada função ou atividade específica na comunidade. Tudo tem uma razão baseada na cosmovisão da etnia. Os aspectos mais simples que envolvem pequenos hábitos dentro do grupo, demonstram a importância social e política de cada indivíduo baseados em aspectos próprios estabelecidos pela comunidade em suas relações com outras famílias da mesma etnia.

Para Dardel (2011, p. 9):

É importante não se acreditar no erro de que a espacialização geográfica se produz somente em virtude de um comportamento ativo. É o caso onde o homem é o agenciado pelo ambiente geográfico: ele sofre a influencia do clima, do relevo, do meio vegetal. [...] A natureza geográfica o lança sobre si mesmo, dá forma a seus hábitos, suas ideias, às vezes a seus aspectos somáticos.

Estas peculiaridades comportamentais muitas vezes difíceis de serem compreendidas por grupos da nossa sociedade estão diretamente ligadas ao território, fauna e a flora predominantes na região. Tratar da influencia geográfica do meio nas relações sociais demonstra que o ambiente influencia nas atividades da comunidade.

Nas sociedades ditas primitivas e na maior parte das sociedades antigas e medievais, a ligação do homem com a Terra recebeu, na atmosfera espaço-temporal do mundo mágico-mítico, um sentido essencialmente qualitativo. [...] Da Terra vêm as forças que atacam e protegem o homem, que determina sua existência social e seu próprio comportamento, que se misturam com sua vida orgânica e psíquica, a tal ponto que é impossível separar o mundo exterior dos fatos propriamente humanos. (DARDEL, 2011, p. 48).

Dardel (2011) afirma ainda que é pelo habitat, pelo ordenamento de seus campos de suas vinhas e suas pradarias, por seu gênero de vida, circulação das coisas e das pessoas, que o homem exterioriza sua relação fundamental com a Terra.

Como exemplo desta ligação íntima com a Terra e a natureza, temos a influência do macaco prego, do macaco preto e do quati no imaginário desses povos. Animais que habitavam as árvores da região nos arredores da aldeia eram encontrados em grandes bandos por todas as áreas de floresta nas extensões do território tradicional compreendido pelos *Karitiana*. Hoje é cada vez mais raro se encontrar estes animais. O desmatamento provocado pelas madeiras clandestinas, aliado ao manejo supostamente controlado, os grandes latifúndios agropastoris e a caça sem controle são os principais responsáveis pelo desaparecimento desses animais.

*Agora nós não temos mais macaco preto, nem macaco prego, temos pouca caça porque os madeireiro e fazendeiro estão matando tudo derrubando as árvores e*



*matando os animais. Já cansamos de pegar os madeireiros caçando na nossa terra. Hoje tem problema porque num tem mais caça. Tem coisa que só dá para fazer quando a gente tem caça. O chá do quati é bom quando tem problema no casamento, quando não consegue fazer filho, é só tomar que a pessoa fica boa. Então tem muita coisa da cultura que não dá mais para fazer porque tão destruindo tudo. [...]* (Narrativa 5.5)

Futuyma (1992) esclarece que apesar de algumas espécies terem praticamente distribuição cosmopolita, a área geográfica de cada espécie é limitada em diferentes graus e a maioria dos táxons superiores é igualmente endêmica, restrita a uma determinada região geográfica.

Assim, estes animais que existiam em grandes quantidades nestas regiões mencionadas, hoje os poucos existentes vivem dispersos em pequenos grupos preservados nas áreas de floresta ou são criados nas comunidades indígenas para sua função específica, alimentar e cultural.

Esta mudança na vegetação decorrente da substituição da floresta pela agropecuária trouxe grandes modificações. Uma determinada característica geográfica pode funcionar como veículo de dispersão para determinadas espécies e como barreira intransponível para outras. A mudança no solo, os fatores climáticos ocasionados pela nova vegetação resulta na incapacitação para o desenvolvimento do ciclo vital das plantas e animais e impede os vegetais e animais próprios da região de voltarem a colonizar a área.

*Quando eu casei meu pai me fez ir ao mato caçar um macaco. O macaco podia ser prego ou preto, mas foi muito difícil de encontrar o macaco porque está em falta na floresta. [...]* (Narrativa 5.5)

Os *Karitiana* têm uma ligação muito interessante com estes símios, pois acreditam serem os macacos seus parentes, e assim os animais desempenham um papel importante em sua cosmologia. Como exemplo destas inter-relações entre os macacos e os *Karitiana*, temos o casamento tradicional, baseado principalmente na contribuição dada aos indígenas pelos macacos. Marcelo *Karitiana*, professor indígena, ao narrar seu casamento explicou também a importância dos macacos na cerimônia tradicional de casamento dos *Karitiana*.

*Depois que agente pega o animal prepara ele e come antes do casamento. Temos que fazer um tipo de coroa com os dentes do macaco. O homem só pode casar no costume antigo se tiver a coroa com dente de macaco e a carne do bicho é para*

*poder fazer filho na mulher. O macaco é muito forte, inteligente e fica o tempo todo preparado para fazer filho na macaca e os antigos falam que tem que comer a carne de macaco para ficar igualzinho ao bicho, fazer criança e ficar esperto.* (Narrativa 5.5)

Na Antropogeografia Ratzeliana, sobre a variedade das influências que a natureza exerce sobre o homem, e o estudo deste processo, é necessário que o fenômeno seja antes examinado no organismo singular e depois a ocorrência deste no conjunto daquele povo a fim de encontrar sua explicação em uma série de causas naturais de extensão geral. A fisiologia estabeleceu a relação entre a natureza e o homem singular, depois entre aquela e todo o povo.

Outro animal anteriormente abundante que chama a atenção pela sua beleza é a arara. Muito utilizado pelos artesãos, principal indumentária das armas, enfeites e demais utensílios da etnia, hoje é raramente encontrada. Animais como o mutum preto, a queixada e até mesmo o tucunaré, abundante nas águas amazônicas, estão cada vez mais escassos.

Um personagem de grande importância para a comunidade indígena são os tabocais. A taboca é usada como matéria prima para confecção de vários instrumentos utilizados pela comunidade além da sua importância mágico-religiosa. Os *Karitiana* fabricam com a taboca: flechas, flautas, pau de chuva, zarabatanas, copos, porta objetos entre outros utensílios domésticos.

*Quando uma pessoa indígena encontra um tabocal ele não pode falar para ninguém onde é o tabocal, porque cada tabocal tem os espíritos que protege ele. Se a pessoa falar para outra onde está o tabocal o espírito vai lá e traz doença feia. E quando o branco vai ao tabocal para destruir, os espíritos depois vão lá na casa deles e dá uma doença. Por isso não pode contar onde está o tabocal e nem queimar e destruir. Foi assim que falou meu pai que era cacique tradicional também.* (Narrativa 5.1).

Os *Karitiana* faziam andanças por extensas regiões onde existiam os tabocais, migrando entre as aldeias de uma região para outra em pontos estratégicos usando estes vegetais como instrumentos de utilidade na manutenção do seu modo de vida tradicional. As aldeias sempre estiveram bem supridas de tabocas, muito usadas na caça e na pesca. Em conversa o cacique tradicional, Antônio Paulo *Karitiana*, contou que os lugares onde existem os tabocais são protegidos por uma força sobrenatural.

Na cultura do povo *Karitiana*, temos a “Árvore da Sabedoria” denominada por eles de *gopatoma*. Esta árvore, para os indígenas, possui propriedades curativas e

espirituais e era muito usada pelos pajés e caciques tradicionais do grupo, a etnia migrava e construía suas aldeias nas regiões onde existia o *gopatoma*, pois acreditam também que a árvore além das suas propriedades terapêuticas dava ao seu usuário um “Sexto Sentido” para compreender melhor o mundo ao seu redor.

*Nosso remédio tradicional o gopatoma que nós se protegia das doenças e dos feitiço dos outros índios. Protegia nossa casa e nossos filhos. Agora os pastores não querem mais que agente trabalhe com nossas rezas e nossos remédios. E o fazendeiro e os madeireiros estão destruindo tudo.* (Narrativa 5.1)

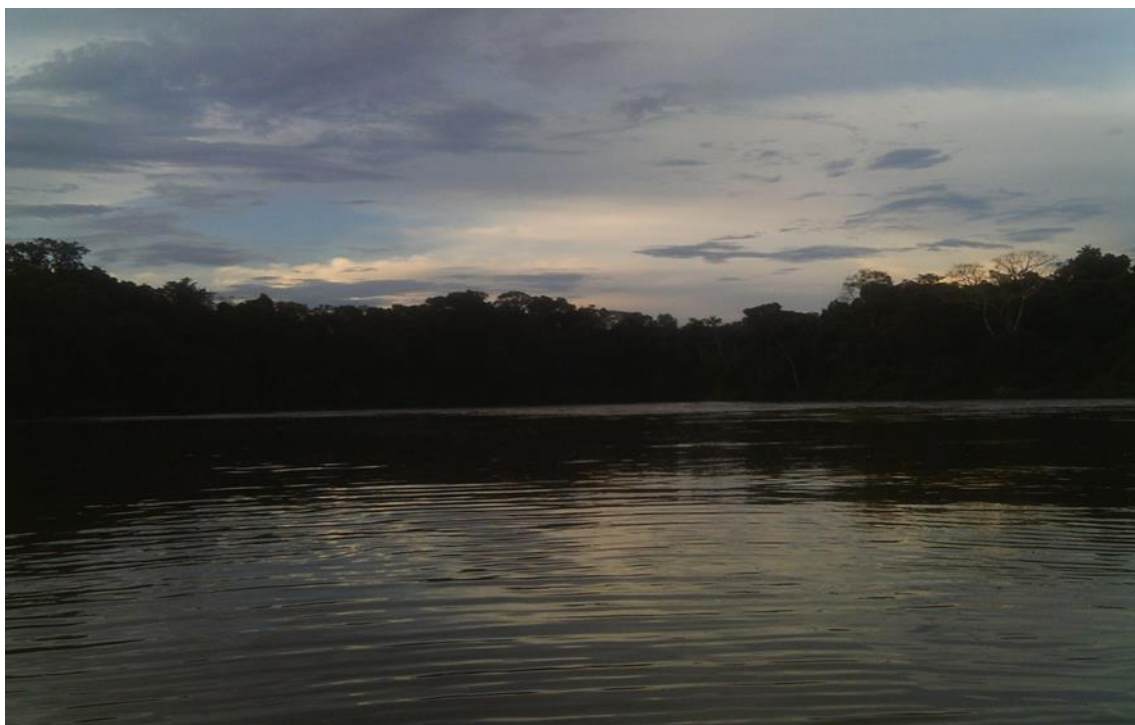
Os indígenas fazem uma cerimônia religiosa para administrar o preparo do *gopatoma* que só podia ser manuseado pelo pajé e pelo cacique tradicional. Na festa da chicha a erva é usada no ritual de limpeza e purificação para os festejos. Hoje a árvore tornou-se rara e a influência das inúmeras igrejas impossibilitou a transmissão do preparo e da aplicação dos tipos de *gopatoma*. Antônio Paulo *Karitiana* o *byyj* relatou com grande tristeza a interferência das igrejas e a destruição das árvores de *gopatoma* pelos fazendeiros e madeireiros. (Narrativa 5.1)

A terra indígena *Karitiana* demarcada tem o formato de retângulo, consequência das invasões ocasionadas por garimpeiros, fazendeiros, agricultores e madeireiros. As áreas tradicionais ocupadas pelos pastos estão em litígio entre os indígenas e os latifundiários em um conflito jurídico que parece não ter fim. O *Karitiana* sonha em refazer o passado não muito distante com suas aldeias e lugares sagrados. Os latifundiários e políticos importantes do Estado proprietários de terra, que apesar de não utilizarem a maior parte da área desmatada, continuam avançando nos territórios ainda com florestas esperando o desenrolar do conflito. Nas palavras de Little (2002, p. 05):

A resistência ativa às invasões representam, sem dúvida, uma das respostas mais comuns na história da expansão de fronteiras. Quinhentos anos de guerras, confrontos, extinções, migrações forçadas e reagrupamento étnico envolvendo centenas de povos indígenas e múltiplas forças invasoras de portugueses, espanhóis, franceses, holandeses e nos últimos dois séculos brasileiros, dão testemunho da resistência ativa dos povos indígenas para a manutenção do controle sobre suas áreas.

O território está diretamente ligado às estruturas e regras que regem a sociedade *Karitiana*, tanto em sua condição material e meios de vida, e suas relações com a natureza, quanto em suas práticas simbólicas, míticas e metafísicas. Tem sido um grande desafio descrever, narrar e interpretar os múltiplos aspectos da cosmografia da etnia *Karitiana*, o xamanismo encarregado dos corpos doentes ou não, a influencia das religiões cristãs ali presentes, as relações de parentesco e os casamentos (todos os tipos),

a residência sedentária e as andanças entre as aldeias, a trama que atravessam desde o território demarcado e os territórios fora da área, seus locais próprios na Terra até o mais Além e dos parentes que habitam o outro mundo.



Autor: Emílio Sarde Neto. Entardecer no rio Candeias visto da aldeia Antiga em 2012.

**Foto 18: Entardecer no Rio Candeias**

#### **4.2. O POVO KARITIANA, TERRA, CEMITÉRIOS E ESPÍRITOS**

A região da bacia do rio Candeias e *Juarí* estão repletas de vestígios arqueológicos das antigas aldeias. Em Vander Velden (2010) o vale do rio Candeias é onde Moraes<sup>37</sup> estabeleceu os primeiros contatos com os não indígenas e também onde faleceu. Os lugares das antigas malocas abandonadas são considerados por alguns como sendo mal assombradas.

A aldeia Antiga *Byyjyty 'Osop Aky* às margens do rio Candeias é considerada pelos *Karitiana* como a antiga aldeia tradicional de um dos antigos clãs. O território ao redor está quase totalmente desmatado pelos fazendeiros que com permissão da justiça fizeram um suposto plano de manejo florestal. O mais interessante é a quantidade de árvores derrubadas que com certeza ultrapassa o permitido por qualquer projeto de manejo florestal. Os infinitos pastos chegam ao horizonte lembrando o mar avistado da praia. As cercas impedem além do gado, a passagem dos indígenas para a aldeia, dificultando inclusive o atendimento de órgãos públicos como a FUNAI, SEDUC e FUNASA.

*Destruíram a aldeia antiga. O pai do fazendeiro estava morrendo, via os espíritos dos índios que morreram por causa da invasão e queriam vingança suas vidas e a terra. O velho antes de morrer pediu para os filhos devolver, assim ia ter paz na sua morte.* (Narrativa 5.2)

Os filhos do antigo seringalista tornaram-se grandes agropecuaristas e cada vez mais forçam a pequena área verde da aldeia, além das ameaças aos indígenas que ali habitam. Os agropecuaristas apesar de saberem que as terras invadidas por eles pertencem aos indígenas recusam-se a devolvê-las. A narrativa de Cizino *Karitiana* o último *tasso sypô tágna* (aquele que vê espíritos: pajé) parece ser ilustrativa.

A história do seringalista que invadiu a área da aldeia do rio Candeias é bastante conhecida entre os indígenas e os não-indígenas ligados ao grupo. Na época da sua morte, o fazendeiro via os espíritos dos índios que haviam morrido por consequência da invasão, cobravam suas vidas e o território tomado. Segundo os indígenas o seringalista antes de morrer pediu para os filhos que devolvessem as terras invadidas, para ter paz na sua morte.

---

<sup>37</sup> Cacique dos “tempo antigamente”.

Os pastos crescem, os madeireiros avançam e os motosserras não param. A pequena área de floresta restante ao redor da aldeia indígena que espremida entre fazendas resiste graças à interminável luta jurídica iniciada pelos indígenas. Passaram-se anos e ainda os territórios não foram devolvidos, sua floresta já foi praticamente toda derrubada e transformada em pasto.

A aldeia Juarí *Jōj Bit* 'O Mirim onde vive o *byyj* (cacique tradicional) o senhor Antônio Paulo Karitiana, narrou a história dos *Kartiana* antes do Seringal, e a importância do território para a manutenção das suas cosmogonias. O *byyj* é quem define a época da caça, das festas tradicionais e assim como o *tasso sypô tágna*, também pode aplicar remédios. As festas são consideradas sagradas e servem para trazer boa sorte nas caçadas, evitar as doenças, espantar os maus espíritos e acima de tudo reunir a comunidade para relembrar os “tempo antigamente”.

Os cemitérios encontram-se pelos arredores das aldeias antigas *Pojépa* e *Byérjio*. Os cemitérios são importantes porque os espíritos encontram-se em suas redondezas. As verdadeiras localizações dos túmulos são ignoradas pelos não-indígenas.

Os espíritos protegem os indígenas e seus territórios. Muitos túmulos eram nas próprias malocas. A fazenda do Candeias do *Jamarí*, segundo relato de Cizino e outros indígenas, era constantemente assombrada pois o primeiro fazendeiro destruiu uma aldeia e matou *Karitianas*. (Narrativa 5.2)

O *Byyj* contou que para abrandar a fúria dos espíritos é necessário três ervas para serem colocadas em cima dos túmulos nos cemitérios: o *gopatoma*, *gopyrroko* e *gopynkypanépo*, para afastar a influencia e a vingança dos espíritos maus. Hoje estas plantas estão raras de serem encontradas devido ao desmatamento constante.

Antes dos contatos os *Karitiana* mais antigos utilizavam um achatador de cabeças (*omâmo*), com o objetivo de diferenciar-se dos outros povos. O *omâmo* uma faixa de algodão preso a um pedaço de madeira era fixado nas crianças recém-nascidas na região da moleira para produzir um formato achatado na cabeça. Os *Karitiana* também usavam o *duparry*, um grande espinho que atravessava a parte inferior do nariz. A pintura tradicional denominada *kindapassoyo* é feita de jenipapo e urucum e aplicada na época das festas e guerras. O jenipapo produz a tintura preta para ser usada nas festas tradicionais e a tintura vermelha do urucum é para ser usada na guerra. O aparecimento das igrejas cristãs e o contato gerado levaram ao desuso dos costumes do *omâmo* e *duparry*.

Hoje existe grande carência de *tasso sypô táгна* como Cizino o único pajé. Na tradição existe uma história de um boneco (*abyokytypjopô*: comedor de índio), deixado por deus sob a responsabilidade dos *pyrógâgna* que hoje foram extintos. O nome do boneco não pode ser pronunciado quando da inexistência do *pyrógâgna*, pois atrai coisas ruins. Segundo a tradição o boneco foi deixado na aldeia *Kypíssoi*, localizada em uma região situada depois do Rio Candeias. O boneco virou um indígena muito poderoso que vendo outro indígena ataca e mata como um relâmpago.

Existe ainda uma entidade de fogo denominada *Isóassodna* que gostava de comer carne com caldo de amendoim.

Sobre os tabocais o primeiro a encontrar as plantas não pode revelar sua localização, pois pode ser punido pelo espírito que protege o tabocal.

*Quando uma pessoa indígena encontra um tabocal ele não pode falar para ninguém onde é o tabocal, porque cada tabocal tem os espíritos que protege ele. Se a pessoa falar para outra onde é o tabocal o espírito vai lá e traz doença feia. E quando o branco vai no tabocal para destruir, os espíritos depois vão lá na casa dele e dá uma doença. Por isso não pode contar onde está o tabocal e nem queimar e destruir. Foi assim que falou meu pai que era cacique tradicional também.* (Narrativa 5.1)

Na interação com a comunidade nos intervalos das atividades letivas e pedagógicas na aldeia *Juarí*, foi possível conhecer um pouco da história da comunidade. Jorge *Karitiana* irmão do cacique tradicional contou como se deu o processo de retorno para a aldeia antiga, onde estão agora. (Narrativa 5.3).

Ele disse que no início começou a ir sozinho com sua esposa para o lugar onde estava construindo a casa. Levantaram a cobertura de palha, embora tivessem ficado com medo do fazendeiro que ocupou seu território os matar, mesmo assim, fizeram uma fogueira e ficaram esperando, mas o fazendeiro não apareceu. Eles voltaram inúmeras vezes fizeram o roçado e tempos depois ao retornarem para a aldeia central encontraram com o fazendeiro e seus jagunços, que perguntaram onde haviam ido e o que estavam fazendo. Disseram que foram pescar. Logo depois seu Raimundo *Karitiana* construiu sua casa na beira do igarapé onde havia morado na infância antes das fazendas quando apareceu outro fazendeiro questionando sobre a terra.

*[...] O fazendeiro perguntou pro Raimundo se lá tinha cemitério, e ele falou que sim, que tinha, depois o fazendeiro ofereceu dinheiro pra comprar os ossos do*

*cemitério e o Raimundo disse que não queria dinheiro, queria apenas a terra.[...]*  
(Narrativa 5.3)

Os fazendeiros acreditavam que o interesse dos indígenas era dinheiro e de acordo com Jorge *Karitiana* por inúmeras vezes ofereceram presentes como carne, roupas, panelas entre outras coisas, além de serem insistentes em convidar a comunidade para os cultos religiosos realizados na igreja da fazenda.

Os indígenas refizeram os roçados e reconstruíram a aldeia na beira do igarapé no mesmo local da antiga aldeia, onde é possível avistar antigos artefatos, como um antigo pilão de milho pertencente aos indígenas. Os pastos ainda não haviam chegado até a aldeia. Os fazendeiros apareceram e iniciaram os questionamentos sobre os cemitérios e direcionaram seus motosserras, cercas e gado para a área da aldeia.

A comunidade fez plantações de macaxeira e o boi destruiu todo o roçado, depois fez de milho e o boi comeu novamente. Somente após uma conversa das lideranças que vem intermediando esse processo, foi que o fazendeiro disse tomar providencias para seus bois não irem mais à área onde está a aldeia.

Hoje os bois encontram-se propositalmente sob a única estrada de acesso à aldeia como estratégia dos fazendeiros para tornar o caminho intransponível para os transportes da comunidade e para o atendimento dos órgãos do Estado responsáveis pela comunidade. Os sons de motosserras não pararam nem aos fins de semana e para completar, mesmo após a conversa das lideranças com os fazendeiros, eles direcionam sempre que possível o gado para os roçados com o objetivo de destruir as plantações da comunidade para força-los a saírem do local.

Durante os dias de permanência na aldeia a preocupação também foi de ajudar a realizar as atividades pedagógicas e de entender como se dava o processo de retorno ao antigo território do clã *Juarí Karitiana*. Nas noites a comunidade realizou encontros culturais para relembrar e narrar antigas histórias dos “tempo antigamente”.

Em um dos encontros culturais presenciados na aldeia *Juarí*, D. Joana *Karitiana* (Narrativa 5.4) em cantigas narrou a história do seu povo, do lugar onde estão, que é território tradicional muito antigo do seu clã *Karitiana*, que possuíam algumas diferenças linguísticas e culturais em relação aos outros clãs, que após o processo de genocídio causado pela epidemia de sarampo e a redução do clã foram obrigados a migrar onde se encontraram com outros *Karitiana* remanescentes de outros clãs, que estavam recolhidos na aldeia *Kyowã*, e estabeleceram relações de casamento.



As lendas e narrativas míticas são contadas em todas as oportunidades, demonstrando a riqueza nos relatos e a desenvoltura do cacique tradicional *Byyi* em contar os fatos do passado. São infinitas as conversas e narrativas, como a do retorno ao antigo território e as várias histórias de antigamente como a da escassez do milho onde os *Karitiana* tiveram que ir até o deus deles para pegar mais milho para fazer chicha, a história do *Corôcôto*, um *Karitiana* que não tinha a cabeça achatada conforme o padrão de beleza tradicional, e por este motivo não tinha mulher.

Os momentos culturais foram importantes e possibilitaram a melhor compreensão da cultura, da história do povo *Karitiana* e da aldeia. Nesse período que estivemos na aldeia *Juarí* percebemos que apesar da presença ameaçadora dos fazendeiros e madeireiros, essas famílias demonstram estarem dispostas a viverem no seu território tradicional retomando suas antigas tradições.

#### **4.3. SOBRE A PROPOSTA DE FRAGMENTAÇÃO**

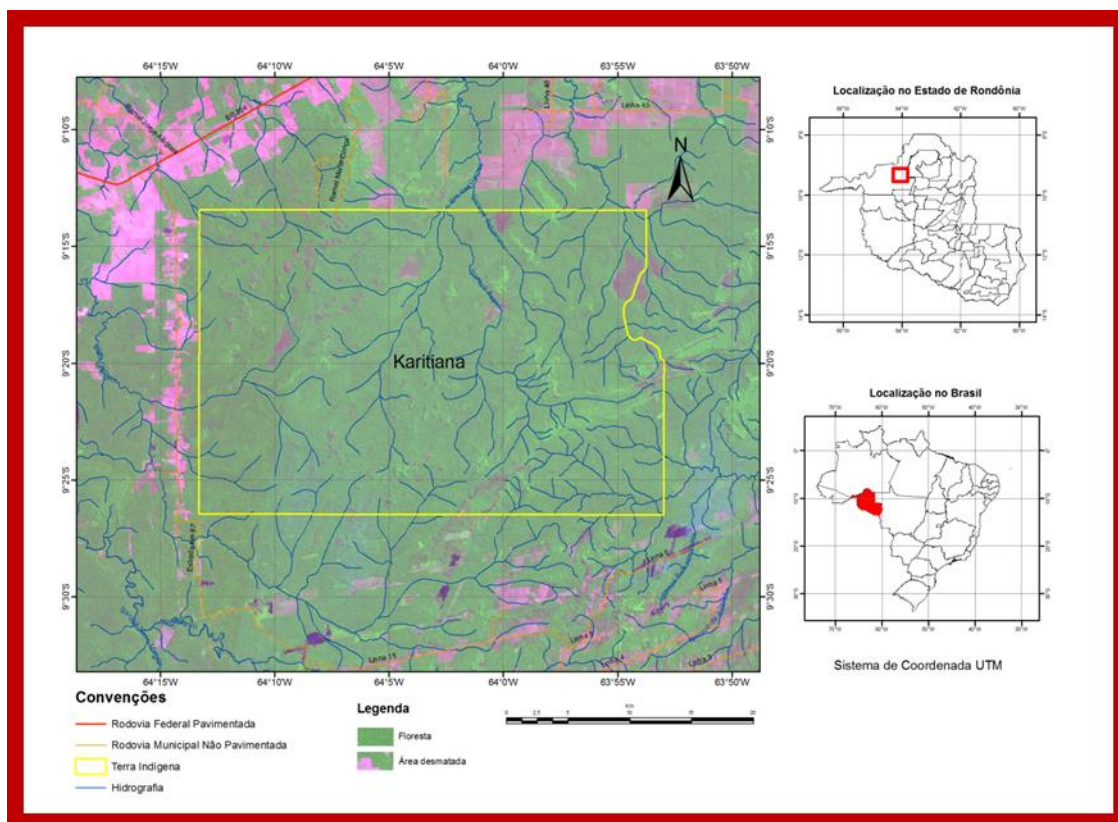
A área hoje habitada pelos *Karitiana* se estende por uma faixa de aproximadamente 175 mil hectares sendo boa parte desta área fora dos limites estabelecidos pelo Governo Federal como área protegida demarcada pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

A proposta de fragmentação das terras indígenas em áreas menores e isoladas ameaça a continuidade biológica e cultural dos povos indígenas, pois limita e impede o contato entre as aldeias e expõe às populações a linha de frente de atividades extrativas comerciais, como a exploração de madeira, o garimpo e a agropecuária, sejam estas lícitas ou ilícitas. Segundo membros da FUNAI, a proposta para os *Karitiana* é a de “ilhas”, pois os agropecuaristas e seus latifúndios recusam-se a devolver as terras, desmatando o que resta da floresta, destruindo a fauna e rodeando cada vez mais as aldeias com o gado.

*[...] Então, o problema fundiário da aldeia Juarí é sério, porque cada vez mais ouve-se o barulho de motosserra, mais e mais perto, o barulho mais forte, e do outro lado se ouve o barulho de boi, de vaca, que chega cada vez mais perto, então quem tem essa preocupação fica incomodado, fica incomodado com tudo isso. (Narrativa, 5.7)*

Em novembro de 2013, na aldeia *Juarí* o gado destruiu todo o roçado comunitário e a estrada, impossibilitando os carros do Governo e da comunidade de

chegarem à aldeia. As crianças indígenas sofrem com a falta de merenda escolar e professores. O Governo Federal e do Estado, apesar das reivindicações e denúncias, não tem forças para a materialização e execução completa dos projetos, promessas e direitos assegurados constitucionalmente. Dado a fraqueza do Poder Público, as ações para as Políticas Públicas, andam a passos lentos.



SEDAN IBGE, 2013. Mosaico Land Sat. INPE. Base Cartográfica. Mapa da localização da Terra Indígena *Karitiana* demarcada pela FUNAI.

Organização: Michel Watanab e Emílio Sarde Neto.

**Mapa 2: Terra Indígena *Karitiana* demarcada.**

Em Almeida Silva (2010), os conceitos de território, territorialidade, espaço e espacialidade na compreensão dos coletivos indígenas, possuem outros significados de representação distintos dos nossos, porque a distinção e apreensão de mundo é realizada pelo constructo dos valores ancestrais apoiados na representação e presentificação cosmogônica.

Podemos situar que tais conceitos, para os coletivos indígenas, de certo modo, mostram-se artificializados, porque são criações nossas e não dos coletivos; o território em que se encontram os indígenas são fragmentos de uma territorialidade criada artificialmente, visto que o território original compreendia uma dimensão muito maior do que se configura na atualidade. (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 19)

## **CAPÍTULO 5. ELES POR ELES: ORALIDADES E MAPAS MENTAIS**



Autor : Emílio Sarde Neto. Aldeia Indígena *Juarí* em 2012. Dona Joana *Karitiana* alimentando uma arara.  
**Foto 19: Dona Joana *Karitiana***

Em todas as oportunidades o caderno de campo e em algumas situações o gravador eram constantemente utilizados. Muitas foram às visitas nas aldeias e na Casa do Índio para tirar dúvidas. A comunidade sempre se mostrou disposta a participar da pesquisa. Para Tedesco (2004) o ato narrativo constrói um sentimento de identidade coletiva do grupo e um sentido de pertencimento dos indivíduos e ajuda a organizar as próprias relações internas.

A equipe de Educação Escolar Indígena da SEDUC de Porto Velho realizou em 2011 uma série de atividades pedagógicas na aldeia *Kyowã* com alunos e professores das escolas indígenas. Entre as atividades propostas foi sugerida a elaboração de mapas mentais. Os professores indígenas orientaram os alunos a desenharem coisas relacionadas à sua cultura e ao seu território contando o que os desenhos significavam.

Os jovens indígenas produziram textos que interpretavam seus desenhos. Os técnicos da SEDUC ressaltaram que estes desenhos eram representações cartográficas que diziam respeito à maneira como eles veem o espaço onde vivem, e que o território envolve todos os lugares ocupados pelos *Karitiana* (SEDUC, 2012).

Um elemento marcante nessa cartografia é o processo de retomada dos territórios tradicionais ocupados por diferentes clãs *Karitiana*. As histórias narradas junto às projeções mentais foram transcritas na íntegra da forma como foi produzida pelos seus autores. Trabalhar com as imagens mentais na pesquisa é projetar o espaço vivido representando as experiências espaciais captando o ponto de vista das pessoas sobre os lugares. São formas de linguagem que expressam atitudes e vivências.

### **5.1. ANTÔNIO PAULO KARITIANA O BYYJ**

Conversa realizada na aldeia *Juarí* com o cacique tradicional Antônio Paulo *Karitiana*. Na aldeia *Juarí* no dia 13 de abril 2012, o cacique tradicional (*Byyj*: cacique tradicional). Transpareceu serenidade, simplicidade e grande sabedoria. Iniciou a fala contando que antes do Seringal existia a concorrência entre os vários clãs que viviam nas aldeias espalhadas por um vasto território<sup>38</sup>:

*Ainda hoje existe a competição, mas de forma diferente. A maioria das aldeias não existe mais. Tem uma aldeia muito antiga no Rio Candeias aldeia Karitiana Byyjaty Ossop' aky. Tinha o cacique Morais Pytornja. O nome tradicional do Yjmunu*

---

<sup>38</sup> Consultar figura 2. Os *Karitiana* no cenário regional.

*Karitiana conhecido como Juarí grande cacique dos tempo antigamente. Eu sou cacique tradicional Byyj o filho mais velho é Byyj it substituto do cacique tradicional-filho, é Antônio José Karitiana, o segundo. O Jorge Karitiana meu irmão quando eu morrer vai ser o cacique tradicional. O cacique tradicional diz quando é tempo da caça, das festa tradicional e pode dar remédio tradicional também. A Festa da caça é sagrada e serve para evitar doença, é o dia da festa da chicha também é o cacique tradicional.*

*Quando uma pessoa indígena encontra um tabocal ele não pode falar para ninguém onde é o tabocal, porque cada tabocal tem os espíritos que protege ele. Se a pessoa falar para outra onde é o tabocal o espírito vai lá e traz doença feia. E quando o branco vai no tabocal para destruir, os espíritos depois vão lá na casa dele e dá uma doença. Por isso não pode contar onde está o tabocal e nem queimar e destruir. Foi assim que falou meu pai que era cacique tradicional também.*

*Nosso remédio tradicional o gopatoma que nós se protegia das doenças e dos feitiço dos outro índio. Protegia nossa casa e nossos filho. Agora os pastores não querem mais que agente trabalhe com nossa reza e nosso remédio. E o fazendeiro e os madeireiros estão destruindo tudo.*

*Os cemitérios estão perto das aldeia antiga Pojépa e Byérjio. São muitos cemitério são importante porque os espíritos estão nas redondezas. Existe três erva para colocar em cima dos cemitério: o gopatoma, gopyrroko e gopynkypanépo, para afastar a influencia e a vingança dos espíritos mau.*

*Nos tempos antigamente usava omâmo, para fazer ficar diferente dos outro índio. O omâmo uma faixa de algodão que prende um pedaço de madeira era colocado nas crianças recém-nascida na moleira para ficar achatado na cabeça. Também usava o duparry, um espinho grande que atravessava a parte de baixo do nariz. A pintura tradicional kindapassoyo é feita de jenipapo e urucum é para pintar na época de festa e da guerra. O Preto do jenipapo pra festa e o vermelho pra guerra.*

*Hoje num tem mais pajé igual o Cizino o único pajé tassosypôtáгна que vê os espíritos. Na tradição existe a história do boneco Abyoktytpjopô comedor de índio, deixado por deus pra os pyrógâгна cuidar, hoje num tem mais. O nome do boneco não pode ser falado quando não tem mais pyrógâгна, trás coisa ruim. Na tradição o boneco foi deixado na aldeia Kypíssoi, lá para depois do Rio Candeias. O boneco virou índio e vendo um indígena, mata como um relâmpago, pois é muito poderoso. Existe o espírito de fogo Isóassodna que gostava de comer carne com caldo de amendoim. No tabocal, o*

*primeiro a encontrar as planta não pode falar onde é que tem, pois pode ser punido pelo espírito do tabocal, ele protege. Nos tempo antigamente o rio Preto, Semo que passa aqui na aldeia Juarí se chamava Pixuna tinha o Gerente, pai do Raimundo, pai do Valdomiro, pai do Antônio Paulo, seu Joaquim, Antônia seu Valdomiro, Augusta seu Marculino, Joana está viva. Cizino sobrinho do seu Marcelo. Moraes primo do Basó, e Basó é pai de José Pereira. Juarí avô do A'p, Basópatissorôm é avô". O Basó cacique que era casado, pegou, sequestrou uma moça e levou para uma maloca escondida na floresta. Depois de dois anos os mais velhos encontraram a moça e fizeram uma reunião. O Basó num podia ficar com duas assim, tava errado. A mulher agora estava grávida. Basó disse que era cacique e ninguém mandava nele. Então, Juarí bateu na mulher porque não fugiu e bateu no Basó até a morte porque não pode fazer tudo o que quer. Depois Juarí casou com a mulher. Seu Marcelino era pequeno, João Capitão era pai do Moraes, José Capitão era avô do Cizino. Juarí com filho o Joaquim e José. Gerente era o irmão mais velho do seu Marcelino morreu primeiro de todos. O segundo que morreu foi seu Joaquim, o terceiro seu Marcelino, quarto Antônio José. Antônio Mingót é pai do Rogério. E o mais velho que ainda esta vivendo é o José Pereira Karitiana que tem mais de cem anos.*

## **5.2. CIZINO KARITIANA O TASSOSYPÔTÁGNA**

Em visita a aldeia *Karitiana* do rio Candeias para elaborar um diagnóstico dialogamos com as lideranças, em especial o senhor Cizino *Karitiana* pajé (*tassosypôtágna*: que vê os espíritos) e liderança do povo *Karitiana*. O pajé Cizino *Karitiana* conta a história do seringalista e dos seringueiros que invadiram o território da etnia e assassinaram muitos indígenas, inclusive seu pai. Relata Cizino:

*Destruíram a aldeia antiga. O pai do fazendeiro estava morrendo, via os espíritos dos índios que morreram por causa da invasão e queriam vingança suas vidas e a terra. O velho antes de morrer pediu para os filhos devolver, assim ia ter paz na sua morte. Madeira não tem mais pra cá não, madeira tem um pouco ainda pra lá. Isso ai sabe o que? Se FUNAI num quer ajudar a gente, num tem nada não. Agora, eu levei lá antropólogo lá todinho, todo conhecido, tem cemitério velho, tem esteio velho, tem pilão velho, entendeu? Então eu levei antropólogo conheceu todo, para conhecimento para cá, FUNAI também tá pouco fechado não sei, eu não vi nada ainda FUNAI tá conversando, o que que tá esperando não sei, eu não estou entendendo mais nada,*

*muito tempo, já dez anos eu estou lá, então eu não sei, todo mundo conhece lá, tudo conhecido que é terra do índio lá, tem cemitério, um monte de cemitério lá, então tem um monte de lugar, tem aldeia velha, no rio Tapaje tem muito aldeia velha, rio Igarapé Taboca tem muito cemitério velho tudo maloca lá, aonde alagou grande eu levei Bianca, muito peixe lá, papai pescava lá eu levei lá ele conhece lá, tem aldeia velha lá, tem panela velha quebrado lá, entendeu, conhecido, não sei como agente vai fazer isso daí.*

### **5.3. JORGE KARITIANA O PRÓXIMO BYYJ**

Jorge Karitiana irmão do cacique tradicional contou como se deu o processo de retorno para a antiga aldeia *Jõj Bit 'O Mirim*, onde estão agora.

*No começo fui sozinho com minha mulher para o lugar onde construí minha casa. Primeiro fizemos telhado de palha, ficamos com medo do fazendeiro que tomou nossa terra medo de matar, mesmo assim, fizemos fogo e ficamos esperando, mas o fazendeiro não apareceu. Depois fizemos roçado e uma vez quando voltamos para a aldeia central encontramos com o fazendeiro que perguntou onde agente tinham ido, tinha ido pescar. Falei lá é nossa terra, o fazendeiro disse que acreditava, pois lá é terra boa. Depois disso, o Raimundo começou a ir também para a aldeia antiga e constrói sua casa na beira do Igarapé. Aí outro fazendeiro apareceu e perguntou o que estava fazendo o Raimundo disse que lá era sua terra e ia fazer casa. O fazendeiro perguntou pro Raimundo se lá tinha cemitério, e ele falou que sim, que tinha, depois o fazendeiro ofereceu dinheiro pra comprar os ossos do cemitério e o Raimundo disse que não queria dinheiro, queria apenas a terra. Raimundo fez plantação de macaxeira e o boi comeu tudo, depois fez de milho e o boi comeu de novo. O Antenor conversou com eles, foi que o fazendeiro não deixou os bois ir lá no roçado comer nossa comida.*

### **5.4. DONA JOANA KARITIANA**

D. Joana é irmã de Antônio Paulo e Jorge Karitna. D. Joana cantou vários cantos e contou muitas histórias, todos ficaram atentos, inclusive as crianças. Não foi possível transcrever a fala e as cantigas, pois Dona Joana não fala português. Ela contou que nos “tempo antigamente” as mulheres cantavam para os seus amados. Ela contava várias histórias que ao mesmo tempo eram traduzidas pelos mais jovens. D. Joana contou que

o lugar onde estão é território tradicional do seu clã *Karitiana Juarí*. Antes tinha algumas diferenças linguísticas e culturais e que passaram por um processo de genocídio causado pela epidemia de sarampo e que após redução do povo se encontraram com a outra parte dos *Karitiana* e estabeleceram relações de casamento, pois estavam reduzidos, sendo que no grupo da aldeia *Juarí* tinha mais homens, e na outra aldeia tinha mais mulheres.

### **5.5. MARCELO KARITIANA**

Em visita a aldeia *Kyowã* conversamos com Marcelo *Karitiana* sobre o casamento indígena e a importância da floresta na vida dos indígenas. Marcelo é professor indígena da EMEF 04 de Agosto. Ao mesmo tempo em que contava a sua história, mostrava artefatos feitos com dentes de macacos.

*Agora nós não temos mais macaco preto, nem macaco prego, temos pouca caça porque os madeireiro e fazendeiro estão matando tudo derrubando as árvores e matando os animais. Já cansamos de pegar os madeireiros caçando na nossa terra. Hoje tem problema porque num tem mais caça. Tem coisa que só dá para fazer quando a gente tem caça. O chá do cuatí é bom quando tem problema no casamento, quando não consegue fazer filho, é só tomar que a pessoa fica boa. Então tem muita coisa da cultura que não dá mais para fazer porque tão destruindo tudo. Quando eu casei meu pai me fez ir ao mato caçar macaco. O macaco pode ser prego ou preto, mas foi muito difícil de encontrar o macaco porque está em falta na floresta. Depois que agente pega o animal prepara ele e come antes do casamento. Temos que fazer um tipo de coroa [mostrou a coroa] com os dentes do macaco. O homem só pode casar no costume antigo se tiver a coroa com dente de macaco e a carne do bicho é para poder fazer filho na mulher. O macaco é muito forte, inteligente e fica o tempo todo preparado para fazer filho na macaca e os antigos falam que tem que comer a carne de macaco para ficar igualzinho ao bicho, fazer criança e ficar esperto.*

### **5.6. ANTÔNIO JOSÉ KARITIANA**

Na aldeia *Kyowã* o professor de Cultura Masculina Antônio José *Karitiana* conhecido por todos como o substituto do cacique tradicional *Byyj it* o filho mais velho



do cacique tradicional Antônio Paulo *Karitiana*, nos contou a história dos primeiros contatos com os não-indígenas.

*No dia 26 de maio de 2011, aconteceu uma pequena reunião com os alunos no pátio da escola. Durante a aula os professores quiseram saber como foi o contato com o não-indígena. Foi quando eu contei um pouco de como nós Karitiana ouvimos pela primeira vez alguém falar em português. Então contei que o primeiro contato dos Karitiana com os não-indígenas foi através dos seringueiro.*

*Assim que apareceu o primeiro homem branco nós falamos com ele nossa linguagem, mas os Karitiana não entendiam nada do que ele falava e do que ele queria. Já que o indígena não entendia nada do que aquela pessoa falava ele apontava o dedo para o chumbo e o homem branco dava sal, depois nós resolvemos fugir para outro lugar. Nunca mais esse homem branco voltou. Passamos tempo nesse local mas depois apareceu outro branco, dessa vez era um padre. Ele veio subindo o rio, nessa época o colonizador procurava pedras preciosas.*

*O pescador indígena foi quem encontrou a pessoa subindo rio acima e voltou para contar para o seu povo. Assim,, todos ficaram sabendo que ia chegar o homem branco e ficamos aguardando.com dois dias ele e outro que estavam com ele chegaram ao local onde os indígenas estavam. Assim, eles se apresentaram para o Povo Karitiana. Eles davam comida e vestuário. O Povo Karitiana não vestia roupa igual a do branco, e por isso o padre distribuiu a roupa igual as roupas e nós começamos a usar essas roupas.*

*O padre passou uns dias na nossa aldeia e depois continuou a viagem com o pessoal que estava com ele. Eles continuaram a subir o rio e depois de três dias retornaram para a aldeia. Depois o padre resolveu ir embora. Foram quatro indígenas com ele até o varador que chegava na BR 364 que na época era de chão. Depois que chegaram lá os quatro indígenas retornaram para a aldeia.*

*Assim, quando o padre chegou na cidade foi diretamente procurar a autoridade que tinha interesse em cuidar dos indígenas. Assim, surgiu o SPI – Serviço de Proteção ao Índio que depois de um longo tempo se tornou FUNAI. Ai o SPI mandou seu funcionário trabalhar com os indígenas, foi quando chegou o Francisco para chefiar a aldeia, mas o Povo Karitiana não gostou do trabalho que ele fazia, porque ele aprontava muito com as mulheres indígenas.*

*Os jovens da nossa aldeia que sabia falar com as autoridades resolveram ir para a cidade conversar com o coronel e a federal, assim eles conseguiram fazer um*

*documento e o Francisco, chamado por nós de Chico Burro, porque ele era malvado, saiu do trabalho de chefia da nossa aldeia. Então esses dois rapazes ficaram alegres, o nome deles era Antônio Garcia Karitiana e o Cizino Karitiana Danto Moraes.*

*Depois disso apareceram dois trabalhadores não-indígenas na aldeia, um era o Amauri e o outro era Fernando Cardoso. Fernando trabalha de dar aula para os jovens indígenas. Assim, nós aprendemos a conhecer e falar a língua portuguesa. O outro trabalhador, o Amauri, chefiava a aldeia e se apaixonou por uma índia e se matou com um revolver.*

### **5.7. PROFESSOR NÃO-INDÍGENA**

Entrevista realizada no dia 14 de fevereiro de 2013, com o professor não-indígena da Escola Indígena Estadual de Ensino Fundamental *Jojo Bit 'O Mirim* na Aldeia Juarí.

*Meu nome é André Luis Santos de Souza tenho 30 anos de idade nasci em Porto Velho capital do Estado de Rondônia sou filho de portovelhenses. [...] agora atualmente estou trabalhando na educação indígena, [...] é uma oportunidade incrível, fantástica, inusitada que não estava nos meus planos, a longo prazo e nem a médio prazo trabalhar com povos indígenas, [...] trabalhar com as comunidades indígenas na atualidade é complicado porque você vê que as grandes contradições os grandes paradoxos na política, na questão da territorialidade, na gestão do território, das políticas nas leis que garantam a proteção a terra as leis que garante a existência de uma boa vida para eles e essas leis não são obedecidas, elas não são respeitadas, e muitas vezes os indígenas são tratados de uma forma criminosa de uma forma violenta, [...] o professor lá também tem que ter esse espírito de pertencimento e arregaçar as mangas e fazer um trabalho ali, braçal na aldeia, de limpeza, de plantio de árvores de trabalhar na horta da escola, de arrumar palha para cobrir os “buracos”, ou seja, de manutenção, braçal, [...] “pau pra toda obra”.*

*Então, a aldeia Juarí é uma aldeia que vem desde a época antes do marechal Rondon, desde aquela época do século XIX [...] mais de cento e cinquenta anos atrás. Toda aquela região do rio Jamari, do rio Candeias, e do rio Jaci Paraná encontram-se as nações dos Karipunas, Karitianas, Kassupá então essa é a fronteira deles, essa é o estilo de fronteiras dos povos indígenas [...] No auge do final do século XIX, eles os*

*Karitiana vão sofrer uma pressão muito grande.[...] empurrados a subir o rio Jamarí, Candeias e também em terras Karipunas onde obviamente vão entrar em conflitos, uma pequena parte deles fica, persiste a ficar nas confluências do rio Jamarí e outra parte, uma grande parte bem significativa estaciona lá nas margens do rio Candeias, próximo ao rio Preto, a desembocadura do rio Preto, e outra parte continua migrando, [...] A gente observa também no tocante a preservação do meio ambiente a completa falta de responsabilidade no cumprimento das leis, do código florestal, das normas das leis que regem o uso dos recursos naturais, é um problema para quem tem problemas sérios com o desmatamento fazer essa viagem é uma grande prova. [...] Enquanto a impressão humana é de lamentar, pois eles são indígenas tem os traços, falam a língua, mas eles estão perdendo uma parte muito importante do modo tradicional da vida deles que é a religião deles, da religião deles agente tem muita dificuldade de saber como eles se relacionavam entre eles com o sobrenatural antes do cristianismo, hoje em dia eles são da Assembleia de Deus, da Deus é Amor [...] eles mergulham em outro mundo, em um mundo que na realidade não é o deles, mas o fato muito importante é o fator língua, eles permanecem falando a língua deles o Tupi-Arikên. [...] A comunidade Juarí é encravada em uma propriedade gigantesca fundiária que trabalha com pecuária aqui em Porto Velho que é do grupo das lojas Mila, D Calçados, Umuarama, tô falando aqui o nome dos bois “porra”, e que também é dono da Igreja do Porto, recém-inaugurada de pessoas que tem um poder aquisitivo, e essas áreas desmatadas ao redor dessas aldeias Karitiana, aldeia Juarí, Bom Samaritano, Caracol, Kyowã e Rio Candeias, é que todas aquelas fazendas ali não existiam a quinze anos atrás, vinte anos atrás, não existiam, esse é um fato super curioso, ou seja ela é produto de desmatamento recente, [...] todas essas lojas D Calçados, lojas Mila, Umuarama e Igreja do Porto, isso é fruto de dinheiro lavrado em sangue, dinheiro que é fruto do desmatamento, de uma perda irreparável enorme. E junto vem um sentimento de saber que uma pessoa que representa todos os interesses que não é o dos amazônidas. Ter um ambiente ecologicamente equilibrado, saudável para as nossas gerações, para futuras gerações não é, e isso me preocupa muito porque essas pessoas tem poder aquisitivo para financiar campanhas dos políticos que aí não vão ser do nossos interesses, vai ser somente do interesse deles, que não vão ter um pingão de interesse com a floresta, com os povos, com a cultura, com o lazer e etc., etc., e etc.[...] Então, o problema fundiário da aldeia Juarí é sério, porque cada vez mais ouve-se o barulho de motosserra, mais e mais perto, o barulho mais forte, e do outro lado se ouve o barulho de boi, de vaca, que*

*chega cada vez mais perto, então quem tem essa preocupação fica incomodado, fica incomodado com tudo isso. É um problema sério, ai tem que ser feito o trabalho do historiador, do antropólogo, trabalho com os órgãos públicos que são responsáveis por cuidar da manutenção que é a FUNAI, Fundação Nacional do Índio a FUNASA Fundação Nacional de Saúde, que é a Secretaria Estadual de Educação a SEDUC, o Ministério Público e outros órgãos mais ai também tinham que ficar presente, de fato ali, mas na tão, tão no mínimo, do mínimo, do mínimo e às vezes se não tivesse nada era a mesma coisa. [...] Os órgãos que mais atuam nessa aldeia Juarí e nas outras aldeias é a FUNASA [...] disponibilizando equipamento de saúde, técnico de enfermagem e oitenta litros de combustível por mês se não me engano, a SEDUC Secretaria Estadual de Educação disponibiliza dois professores para a aldeia. Quanto ao Ministério Público, o órgão de defesa da sociedade não aparece de uma forma visível, e é isso.*

## 5.8. A ALDEIA CENTRAL



Por Rosângela Karitiana.

*Eu vivo na aldeia Central Karitiana. Quando eu estou na aldeia eu gosto de brincar de futebol perto do campo onde está a oca<sup>39</sup>. Gosto também de tomar banho no igarapezinho e andar na estrada. Perto do igarapezinho tem a casa do senhor Waldomiro.*

<sup>39</sup> Abjatyna (casa redonda).

## ***O Espaço da Aldeia***

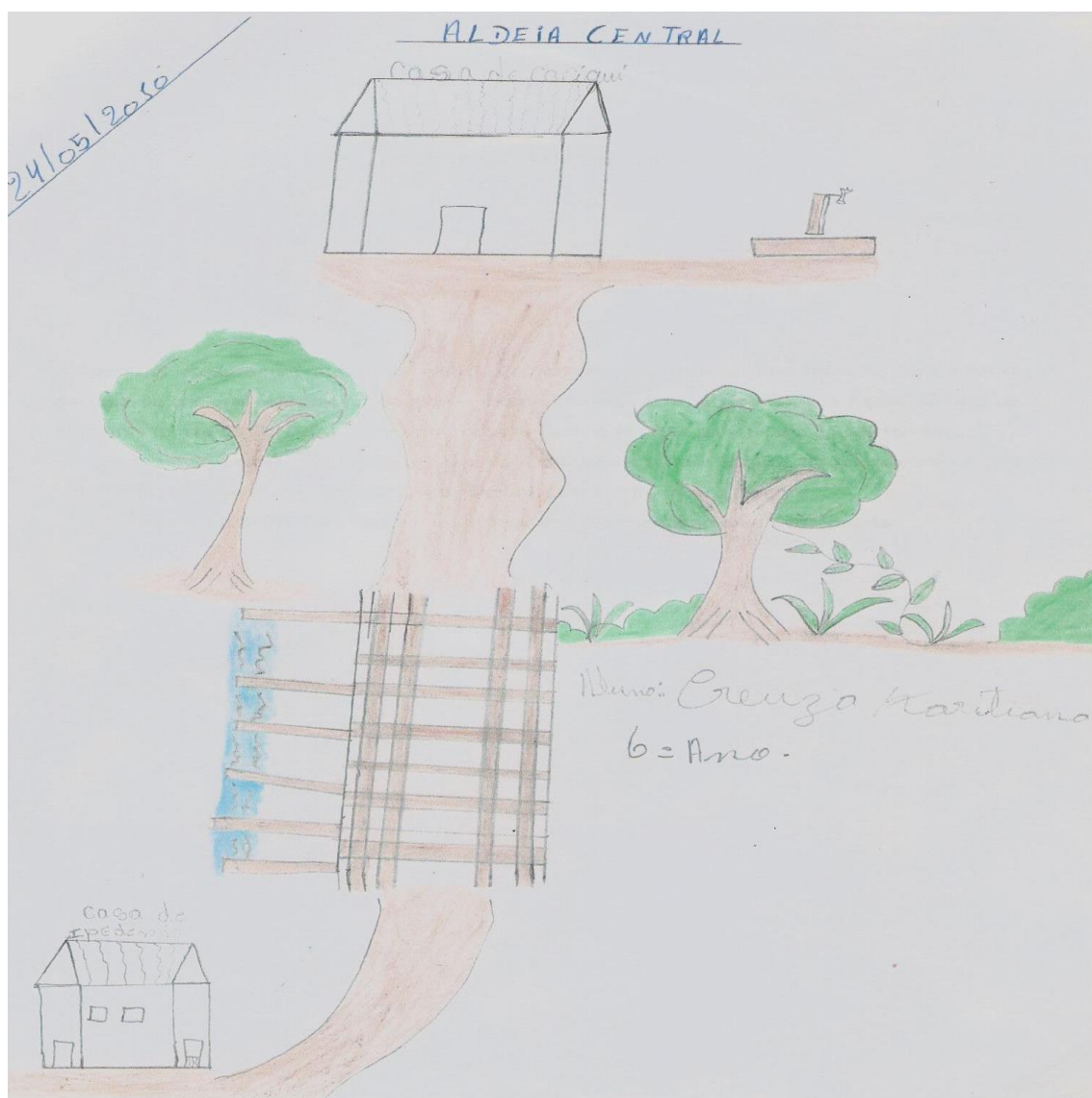


Por Elisabeth Karitiana.

*Eu como aluna escrevendo esse texto sobre o espaço da aldeia Kyowã. A aldeia Central é dividida em dois espaços separados pelo rio que passa no meio. Eu tenho parentes de cada uma das famílias que moram do lado direito e do lado esquerdo da aldeia.*

*Também quero dizer que as crianças sempre arrumam um jeito de brincar, jogar bola, vôlei e tomar banho no rio. Os pais e as mães sempre fazem comida e os pais que vão no mato buscar a caça e a mãe faz a comida, elas fazem bolo de macaxeira, milho e batata e etc.*

### *Os Dois lados da Aldeia Central*



Por Creuza Karitiana

*A figura que eu desenhei representa a aldeia Central que é dividida por dois lados do rio. E a figura da casa do cacique representa todos que moram ao lado do seu terreno. E a figura da casa da epidemia (posto da FUNASA) representa todas as casas que estão ao seu lado do seu terreno.*

*A aldeia Central é dividida por um rio e nós atravessamos através da ponte para os dois lados para: estudar, tomar remédio, jogar futebol e para visitar nosso parente. Somente isso que essa figura que eu desenhei representa no meu pensamento.*





construiu a aldeia e hoje tem cinco casas, plantações de milho, laranja e criações de galinha.

Hoje Orlando Karitiana vive na aldeia com sua família, seu genro, sua mãe, irmãs e outros. Eles estão muito felizes com a construção da aldeia onde estão vivendo.

### **Aldeia Bom Samaritano**



Por Leonilza Karitiana e Nício Karitiana

Na aldeia Bom Samaritano eu vejo paisagens lindas também tem plantações como milho, cupuaçu, cana de açúcar, banana etc. também tem uma casa de galinheiro, poço artesiano e igarapé. Lá tem também as casas das famílias que são: Orlando, Edelane e Maria Rosa que a cacica da aldeia Bom Samaritano.

Nós gostamos da aldeia Bom Samaritano porque o nosso primo Orlando mora lá, por isso, cada final de semana nós vamos para lá. Nós também fazemos churrasco com todos da família e as crianças brincam pulando no igarapé.

A aldeia Bom Samaritano tem Território limpo porque ela fica mais perto da aldeia Kyowã. Por isso nós gostamos de lá.

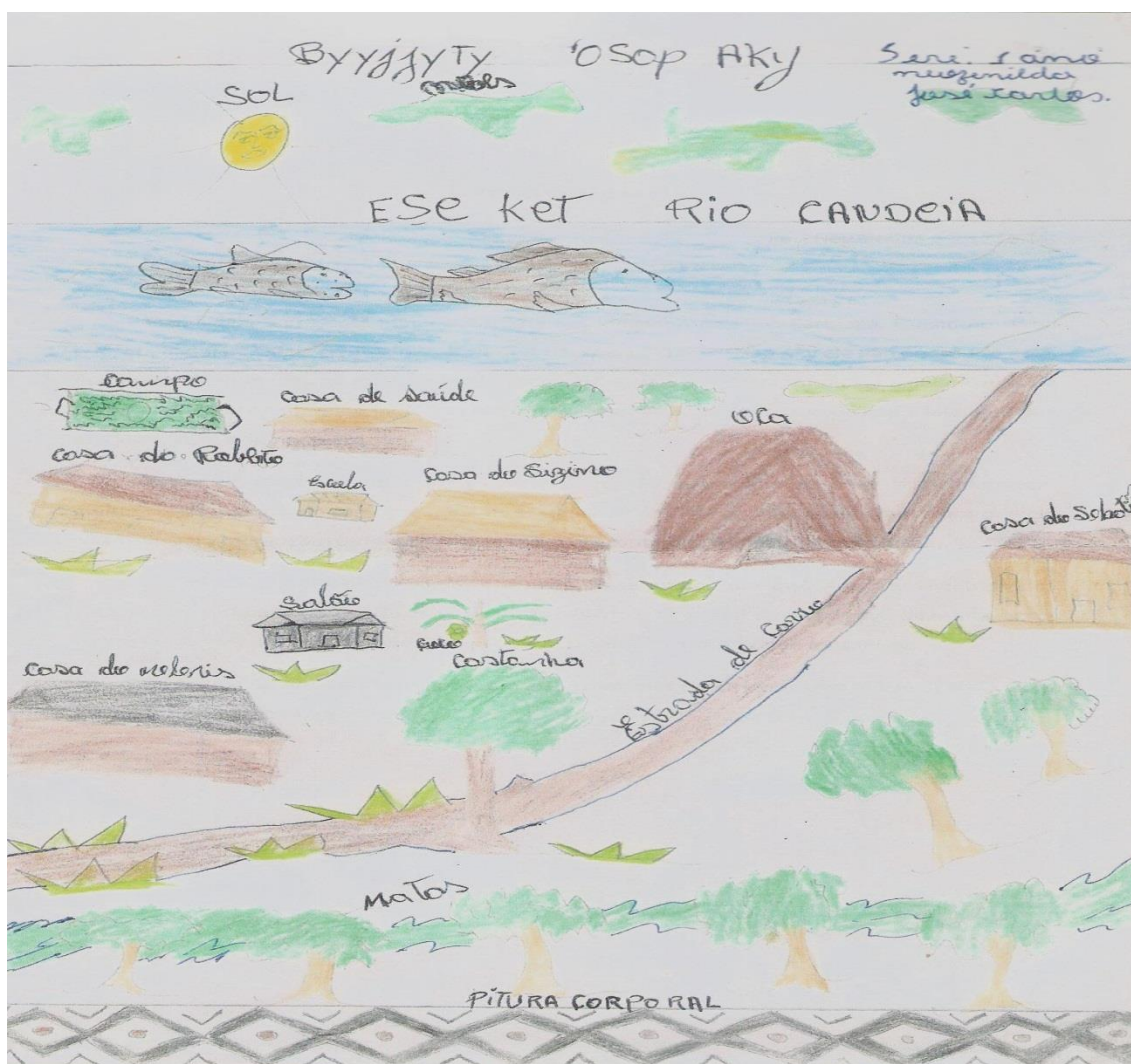
### 5.10. ALDEIA JUARÍ



Por Daniela Karitiana

Eu gosto da aldeia Juari porque lá é que vivia meus parente dos tempo de antigamente. Lá é nossa terra antes de chegar o branco. Lá tem a casa do cacique tradicional o Antônio Paulo, tem a casa do Rogério que gosta de cantar e tocar violão tem a casa do Raimundo e tem a escola que é muito legal. Na nossa aldeia tem muito peixe tucunaré. Por isso eu gosto de lá.

### 5.11. BYYJJYTY 'OSOP AKY



Por Neuzenilda e José Carlos Karitiana.

*Esta aldeia representa muita coisas para nós indígenas da etnia Karitiana. Quando o Cizino que era aqui da aldeia Central decidiu morar na aldeia Byyjjyty 'Osop Aky ele não pensou só nele, pensou também no pai, na mãe, na irmã, nos parentes dele que moram nessa aldeia. Então ele pensou: – Eu vou morar onde moravam meus pais. Essa terra nos pertence. Eu vou à luta para que as autoridades a demarquem.*

*Assim ele fez a oca mesmo que o fazendeiro não queira que ele fique lá. Aconteceram muitas coisas quando ele começou a morar na aldeia Byyjjyty 'Osop Aky, queimaram a oca que ele construiu para morar com os filhos, mesmos assim ele continuou e construiu outra oca.*

*Ele não quer perder essa aldeia por nada nesse mundo por que lá está o cemitério dos antigos, têm o tumulo do pai, da mãe, do irmão da irmã, do primo do avô da avó da*

*prima entre outros familiares, por isso, ele não quer perder essa terra ele vai até onde for preciso.*

*Os genros decidiram morar junto com ele, assim, eles construíram essa aldeia Byyjty 'Osop Aky onde hoje eles moram e vivem.*

### ***Akan Byyjty 'Osop Aky***



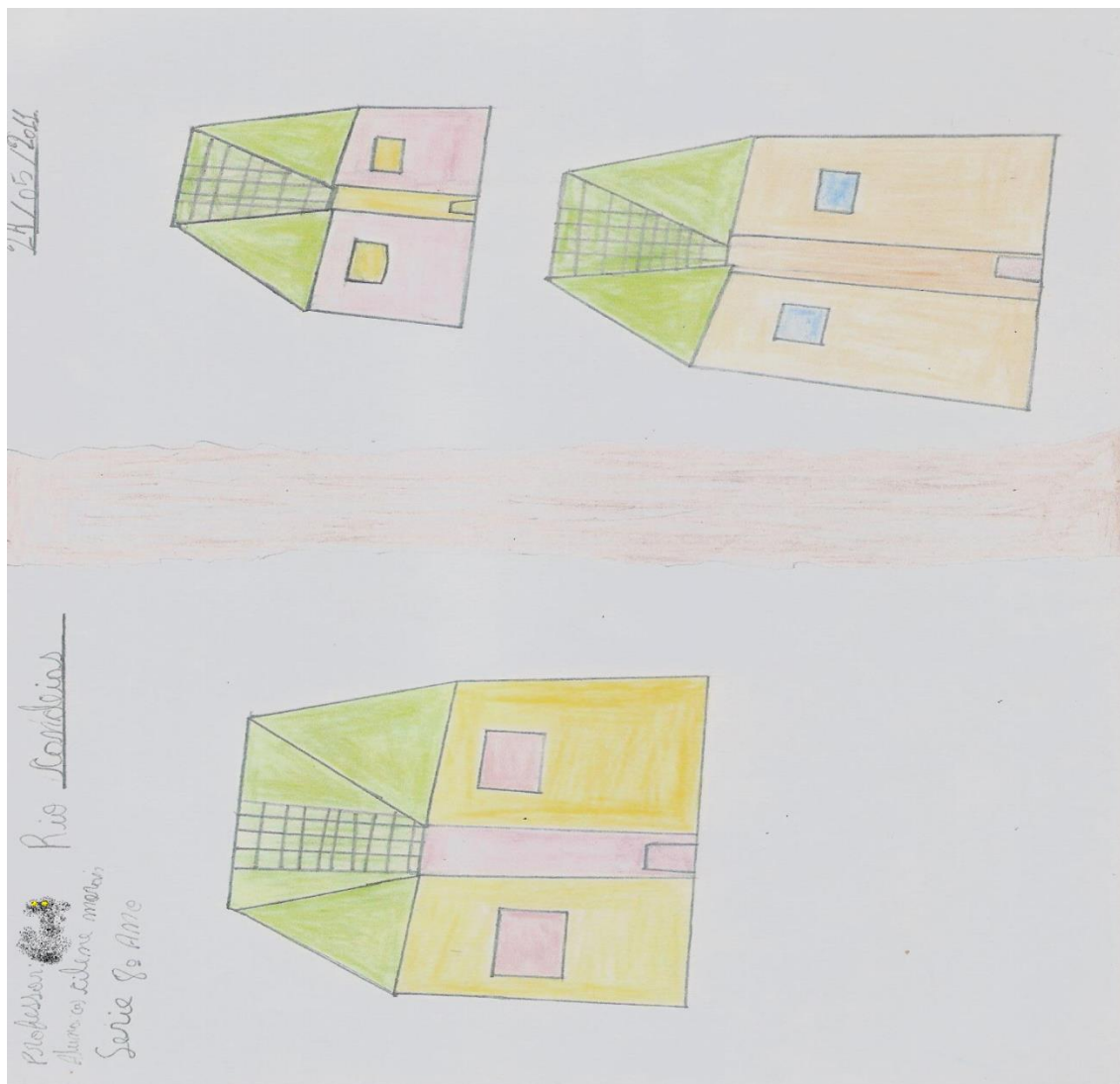
Por Nairi Nira Morais Karitiana.

*Quando o cacique Cizino criou a aldeia no rio Candeias era o ano de 2000. Ele fez uma oca para morar com a família, logo em seguida iniciou a sua casa. Hoje em dia na aldeia Rio Candeias as famílias já tem suas casas separadas, suas roças de mandioca, milho mole, batata, banana e abacaxi.*

*A aldeia Byyjty 'Osop Aky é muito bonita, o rio é cheio de peixe, o mato é cheio de flores e cça. Na época do verão o rio de praias é gostoso de pescar.*

*Perto da aldeia tem uma cchoeira grande ebonita. Quando você ver o rio muito bonito, você ver a paisagem da água, ou a paisagem da mata. Assim, eu finalizo a história da aldeia Byjyty Osop 'Aky.*

### *Quando eu fui ao Rio Candeias*



Por Cilene Karitiana.

*Eu fui ao Rio Candeias porque meu pai e minha mãe moram na outra aldeia que fica lá. Eu gosto de ficar com minha família. Fico feliz quando estou com meu pai e minha mãe, porque meu cunhado pesca peixe. Quando eu estava no Rio Candeias eu brinquei de futebol no campo e depois fui pescar de barco. Só isso... eu vou terminar aqui.*

**A aldeia Rio Candeias – Byjyty ‘Osop Aky**

Por Oswaldo Gopetyryma Karitiana.

*Quando eu fui lá na aldeia Rio Candeias eu gostei muito. Gostei de pescar e brincar na beira do rio. Na beira do rio tem praia e muita pedra. Depois de pescar e brincar duas pessoas foram caçar no mato, eu e o cacique Cizino, nós dois gostamos muito de caçar na mata. Nós caçadores mataram caça: macaco, jacú e queixada. Após a chegada da mata na outra semana eu e meu primo Roberto fomos caçar a noite e nós conseguimos cinco pacas, Roberto matou três e eu matei duas.*

*Assim é o nosso costume de caçar na mata.*

## 5.12. HISTÓRIA DA CULTURA

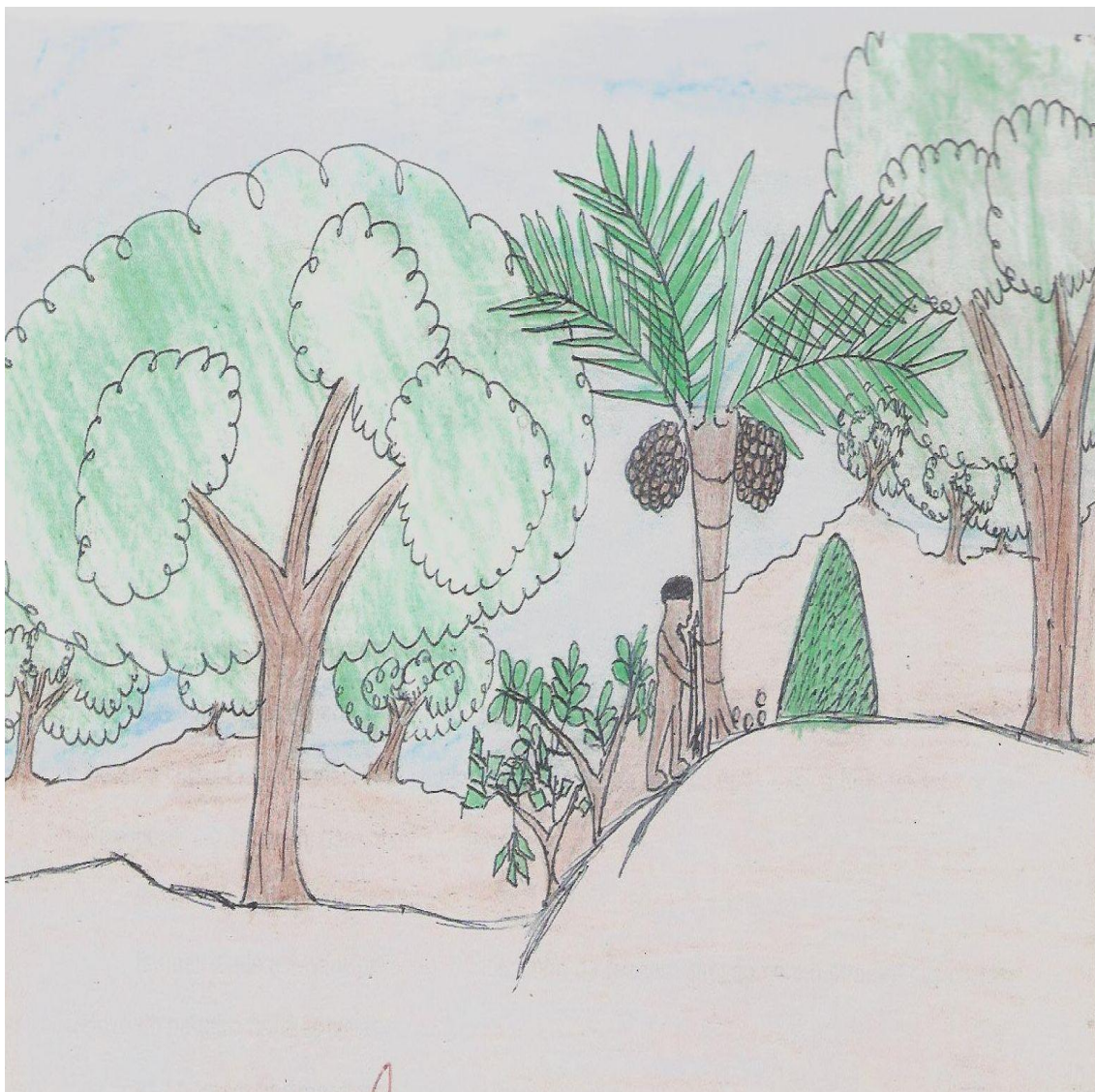


Por Isael Karitiana.

*Antigamente o povo Karitiana morava na Oca. Eles confeccionavam os artesanatos, cerâmica de barro e faziam suas festas tradicionais: festa das caças, festa medicinal, festa do peixe e festa do milho.*

*Essas festas o povo Kaitiana realizava para celebrar o senhor Deus, para cuidar da saúde. As festas para nós são muito importantes. Quando a realizamos temos que ter muito respeito. Essas festas fazem parte da nossa religião. Elas servem também para chamar o espírito que está em volta do nosso cemitério, por isso, não se pode ter relação sexual no dia da festa é sagrada. A mulher menstruada e a que teve relação sexual naquele dia não pode participar da festa.*

### 5.13. O INDIOZINHO DA FRIAGEM



Por Samuel Karitiana.

*Esta é a história do indiozinho da friagem.*

*Um homem foi esperar o inajá cair, porque já tinha bicho comendo a frutinha. Então ele foi esperar a cutia. Ele foi andando aí chegou perto do pé de inajá. Após isso, o homem fez tocaia para esperar a cutia, pam, pam... Pronto.*

*Então ficou calado.*

*Enquanto ele estava esperando, o indiozinho da friagem com o peneiro nas costas. Dentro do peneiro tinha as coxas assadas do nambu.*

*Aí o homem flechou, flechou o indiozinho da friagem, que ele era pretinho e carregava a coxa do nambu no peneiro. Contou também que flechou o indiozinho. Mais tarde viram o urubu voando, foram atrás dele e descobriram que o indiozinho tinha morrido.*



#### 5.14. O HOMEM E O CACHORRO



Por Joel Batista Pitana Karitiana e Marildo Karitiana.

*O homem foi caçar com um cachorro. Quando o cachorro matou o porco o homem ficou alegre. Depois que o homem matou o porco com o cachorro ele voltou para casa. Quando chegou em casa com o porco nas costas a mulher e o filho ficaram muito alegres porque o pai matou o porco para comer. Também logo a mulher foi buscar macaxeira para comer. A mulher estava fazendo comida. Ela ficou muito alegre por fazer a comida e porque tinham o que comer.*

*Era uma vez um homem que foi caçar com o cachorro. Quando o cachorro sentiu cheiro de Cutia, o cachorro correu atrás dela. A cutia entrou no toco do pau aí o homem pegou o machado para fazer o buraco no toco do pau para matar a cutia. Ai o cachorro foi sentindo outro cheiro de animal. O homem caçava sempre como o*

cachorro. Depois o cachorro caçador foi com o amigo do homem já que o dono deixou para matar a cutia num outro dia.

No outro dia o pai do menino foi caçar. Ele foi com o cachorro. Eles mataram três cutias para comer. O meu cachorro também era caçador ficou triste quando não matou cutia. Depois que o cachorro ficou triste o homem ficou alegre e alegrou o cachorro também, aí ele foi procurar carne para comer. Quando o cachorro estava correndo atrás da cutia, a onça chegou para matar o cachorro caçador. Aí o homem chegou chorando por causa da onça que veio e matou o cachorro caçador. O homem sentiu quando a onça matou o cachorro e no outro dia ele matou a onça.

### 5.15. FESTA DA CHICHA



Por Maxuel Karitiana.

A chicha só presta se for feita pela mulher. A mulher que estiver menstruada não pode participar. A festa da chicha para nós é sagrada, por isso que não podemos

*fazer sexo por uma semana. Temos que ir de casa em casa para tomarmos a chicha. A pessoa que bateu na anta será castigada. Temos que tomar o tanto de chicha que nos derem, tem que ser um dia inteiro tomando chicha.*

*A chicha de milho serve para a limpeza do nosso estomago das coisas ruim. Ela só é servida pelos mais velhos, como o Valdemar ou o Antônio, pelo John e Antônio José.*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa buscou interpretar parte das especificidades *dos Karitianas*, e suas territorialidades através da análise da descrição do seu universo. A Fenomenologia como um método de descrição dos fenômenos mostrou que as escolas indígenas aliadas aos cemitérios e aos sítios arqueológicos tornaram-se instrumentos e provas históricas para a efetivação do direito a terra e a autenticidade da ocupação pelos indígenas dos seus territórios tradicionais.

Assim como para os não-indígenas, a Cosmografia aplicada na educação escolar garante a passagem dos conhecimentos tradicionais e proporciona a aquisição de novos conhecimentos científicos usados para beneficiar a comunidade como um todo. As criações, as peças teatrais e as composições musicais, além dos artesanatos que representam importante atividade produtiva e artística dos jovens indígenas fortalecem e imortalizam suas conquistas. As histórias dos heróis guerreiros do passado como o *Juarí* e a representatividade simbólica dos Marcadores Territoriais da Aldeia Antiga e da Aldeia *Juarí* com suas escolas indígenas, cemitérios e *abjatynas*, nas palavras de Almeida e Silva (2010), Marcadores que dão maior tranquilidade à comunidade, pois (re)afirmam suas identidades.

Sobre a “florestania”, as várias reuniões e assembleias presenciadas com suas discussões e reivindicações acaloradas certificam que os jovens estão cada vez mais esclarecidos e cientes dos seus direitos e deveres como brasileiros, e não esquecerão suas histórias, tradições e lutas.

A etnia *Karitiana* está confiante na escola como espaço de aprendizagem do que necessitam saber da cultura ocidental, ao mesmo tempo em que é usada na retomada e fortalecimento cultural da tradição do seu Povo, mais especificamente dos clãs que retornam para suas antigas aldeias e redefinem seu território e suas territorialidades, pois como esclarece Dardel (2011) perder a localização é se ver desprovido de seu lugar, de suas relações, se encontrar, sem direções, reduzido a impotência e a imobilidade.

Tendo clara a concepção de Educação Indígena que corresponde à tradição cultural dos Povos indígenas mantidas pela oralidade milenarmente repassada e a Educação Escolar como uma necessidade criada após o contato com a cultura envolvente, os processos educativos próprios das sociedades indígenas necessariamente somam-se a experiência escolar transformando-se em Educação Escolar Indígena.

Diante desse ponto é necessário fazer as seguintes considerações sobre Educação e conhecimentos Indígenas, desde muito antes da introdução da escola, os povos indígenas vêm elaborando, ao longo de sua história, complexos sistemas de pensamento e modos próprios de produzir, armazenar, expressar transmitir, avaliar e reelaborar seus conhecimentos e suas concepções sobre o mundo, o homem e o sobrenatural.

Os indígenas desenvolvem a atitude de investigação científica, procuram estabelecer um ordenamento do mundo natural que serve para classificar os diversos elementos. Esse fundamento implica necessariamente pensar a escola a partir das concepções indígenas do mundo e do homem e das formas de organização social, política, cultural, econômica e religiosa desses povos.

As Narrativas e os Mapas Mentais são exemplos que projetam como resultado valores, concepções e conhecimentos científicos e filosóficos próprios, elaborados em condições únicas e formulados a partir de pesquisa e reflexões originais. Observar, experimentar, estabelecer relações de causalidade, formular princípios, definir métodos adequados, são alguns dos mecanismos que possibilitam a esses povos, a produção de ricos acervos de informação e reflexões sobre a natureza, sobre a vida social e sobre os mistérios da existência humana.

As comunidades escolares das aldeias *Karitiana* reivindicaram a estruturação das escolas que apesar de terem sido criadas não possuem professores para o atendimento adequado. Mesmo com os esforços na execução dos trabalhos na Educação Escolar Indígena parece impossível estabelecer diálogo com os responsáveis pelo setor pedagógico da SEDUC/NEEI, que impregnados ainda por antigas teorias assimilacionistas insistem em barrar e atrasar direitos constitucionais adquiridos referentes à autogestão educacional dos povos indígenas.

Percebemos que a invasão do território por não-indígenas influentes do Estado levam os clãs situados nas aldeias antigas e sagradas a buscarem novas estratégias que garantam a posse e ocupação dos espaços tradicionalmente habitados pela etnia. As terras e aldeias mais importantes estão diretamente ligadas as suas cosmogonias e encontram-se fora do território demarcado pela FUNAI. Como diriam Milton Santos (2002) e Haesbaert (2011), o território é o resultado do processo histórico e está relacionado com múltiplas relações de poder.

A complexidade da sociedade indígena *Karitiana* requer mais pesquisas científicas para melhor compreender as dinâmicas das aldeias e suas diferenciações culturais, sendo a multiplicidade das práticas ancestrais e cosmogonias ainda

desconhecidas. A infinidade de histórias, mitos e lendas passados oralmente e ainda não compilados em material didático para ser usado nas escolas demonstram a necessidade de um acompanhamento para troca de experiências. Mas, o mais importante é o acompanhar da academia no desenrolar do problema fundiário em que se encontra o Povo Indígena *Karitiana*.

A proposta de fragmentação do território tradicional expõe as aldeias restantes aos constantes assédios dos madeireiros, fazendeiros, jagunços e aventureiros que teimam em avançar. A presença do poder público, seus órgãos executores (SEDUC, Fundação de Saúde – FUNASA, FUNAI, etc.), ajuda a coibir o avanço dos não-indígenas sobre parte da paisagem cultural da etnia. A comunidade espera que os projetos e ações das Políticas Públicas que andam a passos lentos, saiam do papel e se efetivem na prática.

## GLOSÁRIO KARITIANA

ABJATYNA: casa redonda antigamente abrigava as famílias.

ABYOKYTYPJOPÔ: boneco comedor de índio, deixado por deus aos cuidados dos Pyrógâgna.

BYYJ: cacique tradicional.

BYYJ IT: substituto do cacique tradicional-filho

BYJYTY OSOP' AKY: filho do cabelo do neto de deus.

BYJYTY: neto de deus filho de Otandar.

BOTYNJ: deus.

CORÔCOTO: personagem

DUPARRY: um espinho grande que atravessava a parte de baixo do nariz.

GOPATOMA: planta com propriedades terapêuticas, pelo seu processo de aplicação demonstra possuir também propriedades espirituais, seus galhos são colocados sobre as portas das habitações para proteção espiritual.

GOPATOMA TYY: gopatoma grande é uma variedade do gopatoma.

GOPATOMA JNA: gopatoma pequeno outra variedade do gopatoma.

GOPYRROKO: planta colocada sobre sepultura para acalmar os mortos e afastar a influencia e a vingança dos espíritos maus, usada em conjunto com gopatoma e gopynkypanépo.

GOPYNKYPANÉPO: planta colocada sobre sepulturas usada em conjunto com gopatoma e gopyrroko.

ISÓASSODNA: espírito de fogo que gostava de comer carne com caldo de amendoim.

JÕJ BIT O' MIRIM: semente de pupunha pequena.

KASSIN: formiga.

KYOWÃ: sorriso de criança.

KYTOP: chicha, bebida fermentada à base de milho.

KEJTJ PYPYDNJPY: Casa de Conhecimento.

KINDAPASSOYO: pintura tradicional feita de jenipapo e urucum pintada na época das festas e da guerra.

NYJ NYJ'I: Bom samaritano.

MJON PYSSOIO: primeiro homem, feito da casca do pé da castanha.

MYNDO: cutia.

OPYTONG: indígena lendário que foi comido pela Cobra Grande.

OMÂMO: uma faixa de algodão presa a um pedaço de madeira e colocada sobre a moleira das crianças recém-nascidas para achatar a cabeça.

OTANDAR: filho de deus.

PYRÓGÂGNA: uma espécie de sacerdotes responsáveis pelos cuidados dispensados ao Abyokytjopô.

SOJXAPITÁ: (*cateto* – porco do mato)

TASSOSYPÔTÁGNA: pajé, aquele que vê os espíritos.

YJHÁ: homem, pessoa.

YJHUKATU: nome do Território Étnoeducacional, significa águas lindas.



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA SILVA, Adnilson de. **Territorialidades e identidade dos coletivos Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: “Orevaki Are”** (reencontro) dos “marcadores territoriais”. Curitiba: UFPR, 2010.
- AMARAL, J. J. O. **Os Latifúndios do INCRA**. Porto Velho/RO: EDUFRO, 2007.
- ANDRÉ, Marli Eliza Damasco Afonso de. **Etnografia da Prática Escolar**. Campinas: Papirus, 1995.
- BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998 [1995].
- BRANDÃO, C.H. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BUTTNER, Anne. **Aprendendo o Dinamismo do Mundo Vivo**. In: CRISTOFOLETTI, A. **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: DIFEL, 1982. P.165-194.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas, poderes oblíquos – estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1997.
- CANIATO, Rodolpho. **Com ciência na educação: ideário e prática de uma alternativa brasileira para o ensino da ciência**. 1º ed., Campinas: Papirus, 1987.
- CARDOSO, F. Henrique e MÜLER, G. **Amazônia: a expansão do capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Panewa Especial. Nº 02**. Porto Velho: CIMI, 1998.
- CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Florianópolis: Ed. UFC, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A revolução pós-funcionalista e as concepções atuais da geografia**. In: MENDONÇA, Francisco e KOZEL, Salete. **Elementos da Geografia Contemporânea**. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2009 [2002].
- COSTA, A.F. **A pesquisa de terreno em Sociologia**. In: **A investigação nas ciências sociais**. ALMEIDA, João Ferreira de. PINTO, José Madureira. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. São Paulo: Brasiliense – EDUSP, 1986.
- DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DAVIS, Shelton. **Vítimas do Milagre**. O Desenvolvimento e os Índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

- DEPRAZ, Natalie. **Comprender Husserl**. Petropolis, RJ:Vozes, 2007
- DURAND, Gilbert. **O Imaginário**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- FERREIRA, Manoel Rodrigues. **A Ferrovia do Diabo**. São Paulo: Melhoramentos, 1987.
- FUNAI – **Documentos e Relatórios**. Porto Velho: FUNAI, 1980.
- \_\_\_\_\_ **Documentos e Relatórios**. Porto Velho: FUNAI, 1992.
- \_\_\_\_\_ **Documentos e Relatórios**. Porto Velho: FUNAI, 1997.
- \_\_\_\_\_ **Documentos e Relatórios**. Porto Velho: FUNAI, 2007.
- FUTUYAMA, Douglas J. **Biologia Evolutiva**. Ribeirão Preto: Sociedade Brasileira de Genética, 1992.
- GAGLIARDI, José Mauro. **O Indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC, 1989.
- GARCIA CANCLINE, Néstor. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Ed. Edusp, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1989.
- HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**. Do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade. 6ª Ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- HOLZER, Werther. **Uma discussão Fenomenológica sobre os conceitos de Paisagem e Lugar, Território e Meio Ambiente**. In: Território/LAGET, UFRJ – Ano II, Nº3, (Jul./Dez.1997) Rio de Janeiro: Garamont, 1997. P.77-85.
- HUGO, Vitor. **Desbravadores**. Vol. I, II, III. Rio de Janeiro: Cia Brasileira de Artes Gráficas, 1991 [1959].
- HUSSERL, Edmund. **Recherches Logiques**. Tome premier: Prolégomènes à la logique pure. Trad. de Hubert Elie, Arion L. Kelkel e René Scherer. Paris: Presses Universitaires de France, 1969 [1900].
- KOZEL, Salette. Mapas Mentais – uma forma de linguagem: Perspectivas Metodológicas. In: KOZEL, Salette; SILVA, Josué da Costa; GIL FILHO, Sylvio. (Org). **Da Percepção e Cognição à Representação: Reconstruções Teóricas da Geografia Cultural e Humanista**. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: UNICAMP, 1990.
- LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: Série Antropologia 322. UFB, 2002.
- \_\_\_\_\_ **Gestão Territorial em Terras Indígenas: Definição de conceitos e propostas de diretrizes**. Relatório Final. Brasília: Série Antropologia 322. UFB, 2006.
- MACIEL, Laura Antunes. **A Nação Por Um Fio**. Caminhos, práticas e imagens da Comissão Rondon. São Paulo: EDUC, 1998.

MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um Mundo Perigoso**. Espaço e Relações de Afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: USP, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Antropologia**. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

MEC, Ministério da Educação. **Referenciais para formação de professores indígenas**. Secretaria de Educação Fundamental – Brasília: MEC; SEF, 2002.

\_\_\_\_\_. Ministério da Educação. **Referencial curricular para as escolas indígenas**. Brasília, 1998.

\_\_\_\_\_. Ministério da Educação. **As leis e a educação escolar indígena**. Brasília, 2002.

\_\_\_\_\_. Ministério da Educação. **Informativos sobre os Territórios Étnoeducacionais**. Brasília, 2011.

\_\_\_\_\_. Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena – CONEEI. **Educação Escolar Indígena: Gestão territorial e afirmação cultural**. Documentos referenciais. Secretaria de Educação Continuada. Alfabetização e Diversidade/MEC 2009.

MEDEIROS, Edilson Lucas de. **Rondônia: Terra dos Karipunas**. Porto Velho: Rondoforms Indústria Gráfica Ltd., 2003.

MEIRELES, Denise Maldini. **Populações Indígenas e a Ocupação Histórica de Rondônia**. Monografia de Curso de Especialização em História e Historiografia. Cuiabá: UFMT, 1983.

MELATTI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Ed. Unb, 1993.

MORAN, Emílio F. **A ecologia humana das populações da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1990.

MORAES, Antônio C. R. **Ideologias Geográficas**. São Paulo: HUCITEC, 2002.

\_\_\_\_\_. **Geografia**. Coleção os Cientistas Sociais. São Paulo: Ed. Ática S.A., 1990.

MOSER, Lilian Maria. **Os Karitiana e a Colonização Recente em Rondônia**. Monografia de Bacharelado em História. UNIR, 1993.

NIMUENDAJU, Curt. **Textos Indigenistas**. São Paulo: Loyola, 1982.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O Nosso Governo. Os Ticuna e o regime Tutelar**. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1988.

PEZZATO, João Pedro. **Pesquisa qualitativa, modernidade, pós-modernidade, questionários e entrevistas: um diálogo com os pesquisadores**. . In: FRAGA, Nilson César. (Org.). Territórios e Fronteiras. (Re) Arranjos e Perspectivas. Florianópolis: Insular, 2011.

PINTO, Emanuel Pontes. **Rondônia, Evolução Política**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1993.

PINHEIRO, Francisco de Moura. **Florestania** – A Cidadania da Floresta Vista a Partir dos Conceitos de Biopolítica, Significantes Vazios e Ecologia dos Saberes. XXXIII Congresso de Ciências da Comunicação – Caxias do Sul, RS, 2010.

QUAINE, Massimo. **A construção da Geografia Humana**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dário. **História da filosofia**. Do romantismo até nossos dias. São Paulo: Paulus, 1991.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a Civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno. Estudos da Antropologia da Civilização. 5ªed.- Petrópolis: Ed. Vozes, 1986 [1970].

\_\_\_\_\_. **Indigenous cultures and languages of Brazil**. In: Indians of Brazil in the twentieth century. Washington: I.C.R. Studies, 1967.

RODRIGUES, Aryon Dall’Ignia. **Línguas Brasileiras**. São Paulo: Loyola, 1986.

RONDÔNIA. **Educação Escolar Indígena**: Relatório Semestral 2011/II Porto Velho: SEDUC, 2011.

\_\_\_\_\_. **Educação Escolar Indígena**: Relatório Semestral 2012. Porto Velho: SEDUC, 2012.

\_\_\_\_\_. **Educação Escolar Indígena: Cartografias da Memória construídas pelos alunos da Escola Kyowã do Território Indígena Karitiana**. Porto Velho: SEDUC, 2012.

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

SALGADO, Anailton Guimarães. **Florestania**: um desafio de cidadania no contexto pós-colonial. O Cabo dos Trabalhos: Revista Eletrônica dos Programas de Doutamento do CES/FEUC/FLUC/ III, Nº 6, 2011.

SAMPAIO, Wany e SILVA, Vera da. **Os Povos Indígenas de Rondônia**. Porto Velho: UNIR, 1998.

SANTOS, Milton e SILVEIRA, Maria Laura. **O Brasil Território e Sociedade no Início do Século XXI**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SANTOS, Milton. **O Papel Ativo da Geografia**. Um Manifesto. Rio de Janeiro: Revista Território. Ano V, nº 09, 2000.

SANTOS, Roberto. **História Econômica da Amazônia**. São Paulo: Biblioteca Básica de Ciências Sociais; sér.1. Estudos Brasileiros; v.3, 1980.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. São Paulo: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos; 110, 2006.

SAQUET, M.A. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SEDAN IBGE. Mosaico Land Sat. INPE. Base Cartográfica.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Aracy Lopes da. **Índios**. São Paulo: Ática S.A, 1988.

SILVA, Aracy Lopes da; e GRUPIONI, Luis Donisete (Org.) **Temática Indígena na Escola**. Brasília: MEC-MARI-UNESCO, 1995.

SOBREIRA, Paulo. Henrique. Azevedo. **Cosmografia Geográfica: A Astronomia no Ensino da Geografia**. Tese (Doutorado em Geografia Física). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

SOUZA, José Luis de. **Da Desterritorialização ao Território Simbólico: o caminho de uma sociedade indígena rumo ao seu território tradicional**. Uberlândia: Caminhos de Geografia. V. 8. Nº3, 2010.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América – a questão do outro**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1993.

VALADÃO, Virgínia. **Índios do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação. Secretaria de Educação a Distância, 1999.

VANDER VELDEN, Felipe F. **De volta para o passado: territorialização e contraterritorialização na história karitiana**. Soc. e Cult. Goiania: Soc. e Cult. V. 13, n. 1, 2010.

VIANA, Gessilda da Silva. **Gestão Integrada de Políticas Públicas: a proposta do Programa Territórios da Cidadania**. In: FRAGA, Nilson César. (Org.). **Territórios e Fronteiras. (Re) Arranjos e Perspectivas**. Florianópolis: Insular, 2011.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo Como Gente**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: Campus ed. UFRJ, 1992.

## NARRADORES

Antônio Paulo Karitiana, Cizino Karitiana, Jorge Karitiana, Antônio José Karitiana, Joana Karitiana, Raimundo Nonato Karitiana, Inácio Karitiana, Arnaldo Karitiana, Marcelo Karitiana, André Luiz Santos de Souza. Rosângela Karitiana. Elisabete Karitiana. Creuza Karitiana. Julenilza Batista Karitiana. Jackeline Karitiana. Vivaldo S. P. Karitiana. Leonilza Karitiana. Nício Karitiana. Daniela Karitiana. Neuzenilda. José Carlos Karitiana. Nairi Nira Morais Karitiana. Cilene Karitiana. Oswaldo Gopetyryma Karitiana. Isael Karitiana. Samuel Karitiana. Joel Batista Pitana Karitiana. Marildo Karitiana. Maxuel Karitiana.