

Entrevista com Iara Ferraz¹

Por Quέλvia Souza Tavares²

Quέλvia: Professora Iara Ferraz, o que ou quem a influenciou para o estudo da Antropologia?

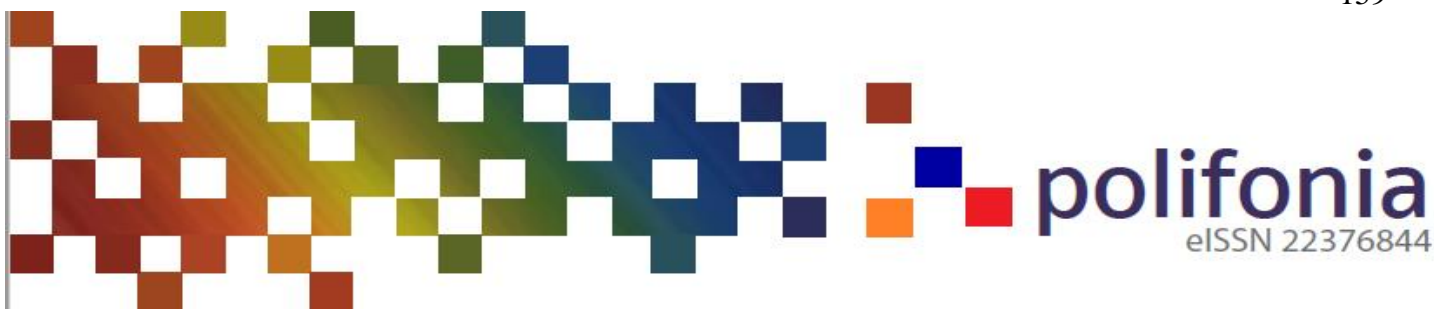
Iara Ferraz: Ao final dos anos 1960, moradora em Santos (SP), cursava o fim do segundo grau quando fui acometida de hepatite. Durante o mês de repouso e incentivada por um amigo que estudava Psicologia, na USP [Universidade de São Paulo], tive a oportunidade de ler os dois volumes de *Man and his works*, de Melville J. Herskovits, antropólogo britânico. Aprendi a comer verduras, aperfeiçoei meu inglês e, desde então, decidi estudar Antropologia.

O desafio era grande: tinha passado no vestibular e, em 1971, mudei-me para São Paulo para cursar Ciências Sociais, na USP, com o apoio de meus familiares. Nos anos de chumbo, o período mais sombrio da ditadura, o curso era muito visado pela repressão. Colegas presos e desaparecidos. No último semestre, uma disciplina optativa, na Antropologia, ministrada pelas professoras e amigas Aracy Lopes da Silva (*in memoriam*) e Sylvia Caiuby Novaes levou-me ao primeiro e decisivo encontro etnográfico numa aldeia dos Guarani Mbyá, no distrito de Parelheiros, na Grande São Paulo.

Quέλvia: Quando ocorreu seu primeiro contato com os Gavião Parkatêjê e qual foi a sua impressão sobre o povo, que já passava por uma situação de contato mais intensa com a

¹ É Bacharel em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (1974), e possui Mestrado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (1984) e Doutorado em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (1988). Tem experiência na área de Antropologia com ênfase em etno-desenvolvimento, atuando principalmente nos seguintes temas: desenvolvimento, etnicidade, grandes projetos na Amazônia, industrialização e fronteira. Através de organizações não-governamentais, nos últimos 20 anos vem prestando assessoria a grupos indígenas e ribeirinhos do sudeste do Pará, com vistas ao seu fortalecimento nas relações e negociações com grandes empresas estatais e privadas.

² É Mestre em Educação e Cultura pela Universidade Federal do Pará (2020) e Docente no Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), Campus Rural de Marabá.

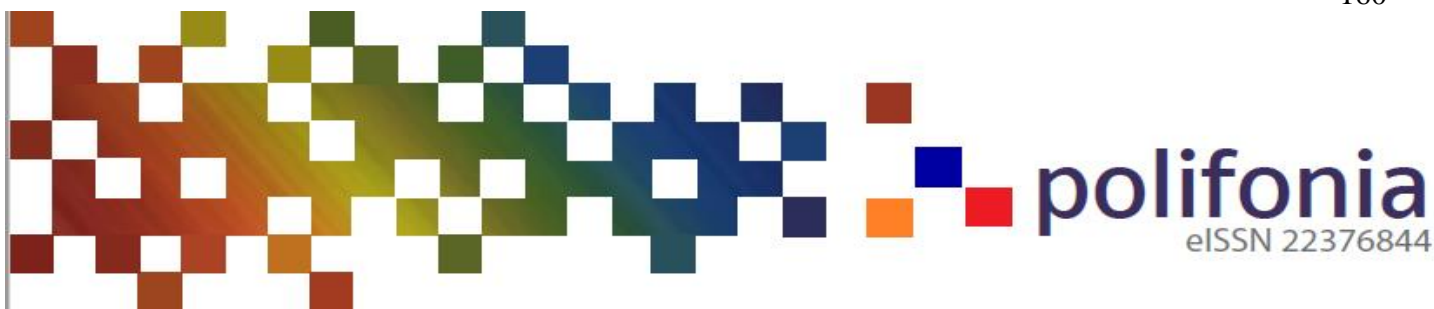


sociedade não indígena desde a década de 1930, por conta da exploração da castanha?

Iara: Em fins de 1974 (quando conclui a graduação), um convênio firmado entre a Universidade de São Paulo, a Fundação Nacional do Índio (Funai) e a Fundação Projeto Rondon (órgãos então ligados ao Ministério do Interior) tinha por objetivo estender projetos de pesquisa e atividades de assistência aos povos indígenas localizados na chamada microrregião de Marabá (PA), onde a USP mantinha um Campus Avançado. Na véspera da assinatura do convênio, no entanto, a Profa. Lux Vidal, do Departamento de Ciências Sociais da USP, que desenvolvia trabalho de pesquisa acadêmica junto aos Xikrín do rio Cateté, grupo Mëbêngôkre dessa região, salientou prontamente e com o apoio do então presidente da Funai, a necessidade de se realizar levantamentos preliminares, de caráter antropológico junto aos povos indígenas da região sudeste do Pará. Sabedora do meu interesse, ela convidou-me então para realizá-lo entre os chamados “Gavião” de Mãe Maria - dois outros colegas iriam de encontro aos Surui-Aikewára e aos Parakanã.

Durante os preparativos para a viagem, algumas leituras foram fundamentais (como de *Índios e Castanheiros, a empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins*, de autoria de Roque Laraia e Roberto Da Matta), assim como uma reunião, havida em Brasília, na Funai, com o Prof. Olympio Serra, então diretor da Divisão de Estudos e Pesquisas, para onde tinham sido encaminhados nossos pedidos de autorização para ingresso nas áreas indígenas. Fomos informados da existência de algumas questões que precisavam ser equacionadas: em Mãe Maria, os “Gavião” estavam “insatisfeitos” com o trabalho na castanha, organizado através dos agentes tutelares locais e regionais. Entre os Surui-Aikewára, diziam respeito à demarcação de seu território, assim como entre os Parakanã, que deveriam ser realocados para construção da usina de Tucuruí. Toda a região passaria por profundas transformações socioeconômicas.

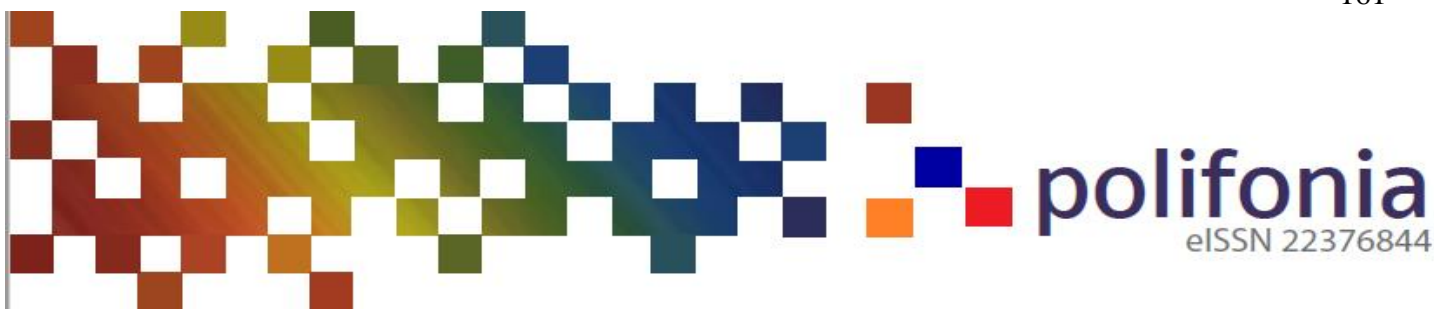
Em janeiro de 1975, embarcamos no avião do CAN (Correio Aéreo Nacional), com destino à Marabá, com escala para abastecimento e pernoite em Porto Nacional (ainda era Goiás, hoje Tocantins). Éramos uma equipe de doze estudantes recém graduados em várias áreas do conhecimento (Medicina, Veterinária, Biologia, Arquitetura e Ciências Sociais), que



prestariam serviços às comunidades locais durante um mês. Chegando à Marabá, vimos a cidade militarizada, soldados por toda parte – estava havendo uma ACISO (ação cívico-social), como chamavam a operação militar para fazer documentos pessoais da população. Hospedados no Campus Avançado, próximos à Prelazia, logo o bispo D. Alano Maria Pena reuniu um pequeno grupo para nos informar do quadro de guerra na região, decretada área de segurança nacional para o combate à chamada “guerrilha do Araguaia”. Operações militares se desenrolavam em toda a região há três anos, aterrorizando a população local, sobretudo, no campo. Não se andava dois quilômetros nas estradas nas proximidades de Marabá sem que houvesse revista por soldados do Exército e, não raras vezes, a identificação com o Projeto Rondon era o nosso “salvo conduto”.

Enquanto aguardava a liberação, pela Funai, da autorização para ingresso na área do Posto Indígena Mãe Maria, durante o almoço no refeitório do Campus da USP, sentou-se à minha frente, na longa mesa, o “capitão” Krôhokrenhum, chefe dos “Gavião” da aldeia do “Trinta” (como era conhecida por estar situada no km 30 da PA-70), acompanhado de seu cunhado, Antonio (que vendia ‘artesanato’ para os estudantes), ambos recém-saídos da barbearia, com os cabelos cortados no estilo militar. A sua presença chamou-nos a atenção, por sua expressão marcante, séria, e as pequenas cicatrizes em toda a face. Ao final do almoço, fomos apresentados pelo chefe do Posto Indígena Cateté (Xikrín), que ali também se encontrava e que, ao expor a situação para o “capitão”, solicitou a sua permissão para que fôssemos visitar Mãe Maria, ainda sem a autorização formal para pesquisa, de acordo com as normas então vigentes na Funai.

Assim, na primeira ida à Mãe Maria acompanhou-nos a Profa. Lux Vidal, que já tinha estado com os “Gavião” anteriormente. A travessia do rio Tocantins, de Marabá para o distrito de São Félix, a montante, podia ser feita de balsa, mas preferimos ir de barco a motor, o que levava quase uma hora. Em São Félix, o veículo do Projeto Rondon fora nos apanhar. Sob chuva fina, percorremos 30 quilômetros na PA-70, em meio a muita lama, cortando castanhais até chegar à sede do Posto, à beira da estrada, onde havia uma pequena casa de alvenaria, outra de taipa e duas construções novas, uma escola e um grande galpão a que chamavam “hospital”.

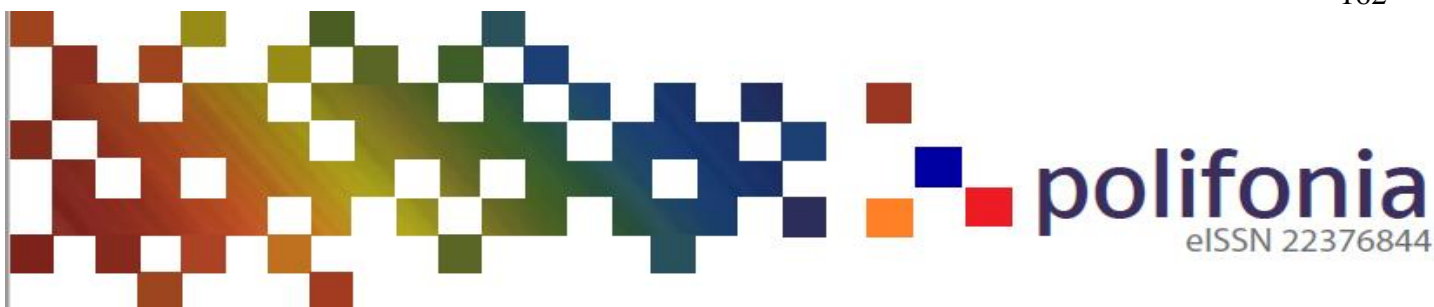


Do outro lado do corte da estrada e distando uns 60 metros, o “capitão” Krôhônrenhum e seu reduzido grupo nos aguardavam na aldeia do Trinta – eram cerca de 50 pessoas, poucas mulheres, alguns rapazes jovens e poucas crianças. O chefe do Posto acompanhou-nos e, assim que se retirou, reunimo-nos num rancho, atrás da casa do “capitão” (única em alvenaria na aldeia). A Profa. Lux salientou que não éramos do Projeto Rondon nem da Funai, tentando explicitar a natureza da tarefa do levantamento. Ficou acertado então o meu retorno e permanência em Mãe Maria, assim que, através da fonia do Posto, chegasse a tão esperada autorização de Brasília.

À tarde, aproveitando uma estiagem, fomos à aldeia “dos brabos”, como o chefe do Posto se referia ao outro grupo, ainda mais reduzido, cerca de 40 pessoas. A aldeia “Ladeira Vermelha”, situada no km 34 – percorremos a pé os 1000 metros que separavam a aldeia da estrada, uma trilha larga na floresta alta, densa de castanheiras (sensação inesquecível). A aldeia da Ladeira Vermelha fora construída pelos agentes da Funai para abrigar a “turma do Maranhão” (como Krôhônrenhum os chamava), de onde tinham sido transferidos, em 1969, apenas um ano após o contato, marcado por conflitos com regionais e muitas mortes. Logo na entrada, estavam as instalações de uma família norte-americana da Missão Novas Tribos do Brasil, duas casas de tábuas de madeira e um abrigo que funcionava como escola. Na aldeia, fomos recebidos por Kinare, integrante de um outro grupo local (Tucurui) que, por falar bem a língua portuguesa, tinha sido designado pela Funai para a chefia do grupo, praticamente monolíngue. Por sorte, como a Profa. Lux era conhecedora da língua kayapó, pudemos nos comunicar com alguns de seus integrantes mais velhos. A gentileza do seu acolhimento, entre sorrisos, demolia a imagem de “brabos” que o chefe do Posto insistia em afirmar. No fim da tarde voltamos para o Campus da USP, em Marabá, no veículo do Projeto Rondon. Acredito que tenha sido um dos dias mais marcantes de toda a minha vida.

Quélvia: Que imagem ou imagens o Estado passava dos Gavião Parkatêjê àquela época à sociedade não indígena?

Iara: Eram conhecidos como “Gavião” (ou Gaviões) de Mãe Maria, ou seja, a denominação



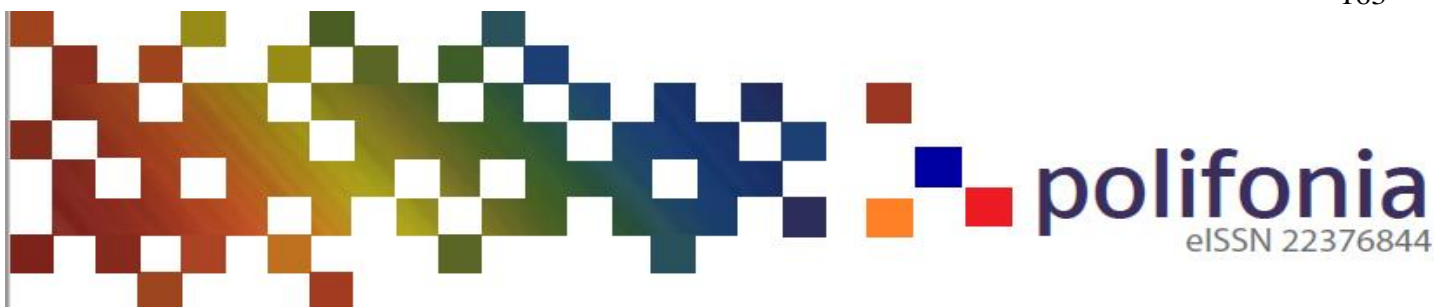
Parkatêjê não era ainda utilizada – apenas o Expedito Arnaud, pesquisador do Museu Paraense Emilio Goeldi (e ex-servidor do SPI [Serviço de Proteção aos Índios]) havia feito esse registro em seus estudos então recentes. De acordo com o Prof. Olympio Serra (Diretor da Divisão de Estudos e Pesquisas, da Funai), os estereótipos de “bravos” e “guerreiros” que lhes eram atribuídos pela população regional tinham seu significado e era necessário um olhar antropológico acerca da “insatisfação” crescente do grupo.

O sistema de exploração da castanha a que estavam submetidos, é importante salientar, estava de acordo com a política indigenista então vigente, voltada para a “integração” dos povos indígenas. Na Funai, o Departamento Geral do Patrimônio Indígena (chefiado por um general da reserva) era responsável pela demarcação das terras indígenas e gestão da chamada “renda indígena”, oriunda de atividades econômicas de diferentes povos, em distintas regiões do país. No Pará, ao lado da exploração do ouro entre os Mundurukú, no rio Tapajós, havia o “Projeto de extrativismo vegetal: castanha do Pará”, no médio Tocantins e Xingu, geridos pela 2ª Delegacia Regional, em Belém, então comandada por um coronel reformado.

Assim, em relação aos “Gavião” de Mãe Maria, os estereótipos de “mansos” e “bravos”, referindo-se aos integrantes das aldeias do Trinta e Ladeira Vermelha, respectivamente, eram sempre atualizados pelos servidores locais e regionais da Funai. O seu objetivo era manter sob controle a mão-de-obra indígena de que necessitavam para a exploração da castanha, já que Mãe Maria era o seu principal Posto produtor, seguido dos grupos Kayapó do Xingu, sobretudo, o Posto Gorotire.

–“Esses índios têm que aprender a trabalhar!”, “só sabem reclamar” afirmava com frequência o chefe do Posto em Mãe Maria, que costumava dar tiros de revólver para o alto, de madrugada, para “acordar os índios” e descarregar o caminhão da Funai, vindo de Belém com mercadorias e que levaria a produção de castanha, destinada à comercialização, pela Delegacia Regional.

Quélvia: Quando e por que a Sra. decidiu realizar pesquisa junto aos Gavião Parkatêjê? Que dificuldades a Sra. enfrentou, considerando as condições de pesquisas naquela área?

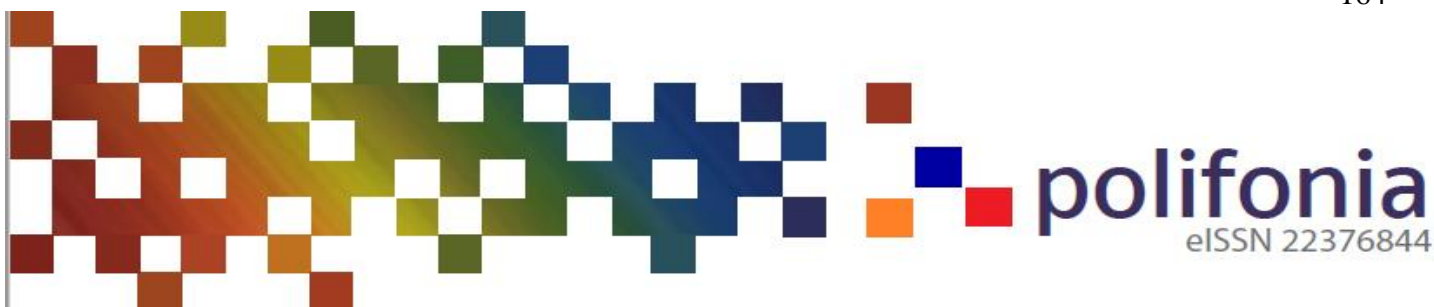


Iara: Em meados de janeiro de 1975, obtive finalmente a autorização formal para ingresso e permanência em Mãe Maria. Dirigi-me então à sede do Posto da Funai, que deveria me hospedar. Ali viviam o chefe do Posto, uma enfermeira e um trabalhador braçal. Passava o dia na aldeia e à noite voltava para dormir no Posto, sob a vigilância dos servidores locais, indignados com a minha permanência na aldeia até à noite, em rodas de conversa e tomando café no pátio.

Durante esse período, sempre no jeep da Funai e acompanhada do chefe do Posto, estive poucas vezes na aldeia da Ladeira Vermelha, onde o controle de ingresso era feito também pelos missionários. Foi lá que, com a ajuda de Paneti (o antigo chefe político do grupo), comecei a aprender a língua, uma vez que a comunicação era praticamente através dela, exceto com algumas poucas crianças que frequentavam as aulas de alfabetização – e me ajudavam na tradução. Nas poucas vezes em que pernoitei ali, era hóspede dos missionários.

As conversas na aldeia do Trinta, tanto com os mais velhos quanto com os mais jovens, versavam principalmente sobre a submissão ao sistema de extração da castanha, baseado no “aviamento” e no barracão, como forma de controle da mão de obra para a coleta, durante os meses chuvosos (novembro a maio), em que o “patrão” era representado pelos agentes da Funai, o chefe do Posto e o delegado, em Belém. Durante aquelas duas semanas em Mãe Maria, a escuta relativa aos problemas no decorrer da coleta da safra de castanha (roubo na medida do hectolitro, critérios na distribuição do “rancho”, as mercadorias consideradas essenciais, como arroz, óleo, sal, açúcar, café, sabão e enlatados) logo me comprometeu a retornar por mais tempo, na estação seca, para acompanhar a finalização da safra.

Em maio do mesmo ano, quando aguardavam o pagamento pelo trabalho, retornei à Mãe Maria por mais dois meses, através da logística do Projeto Rondon. Após a primeira semana, houve o gentil convite de Tutakin e Pedro, um jovem casal ainda sem filhos, para me hospedar em sua casa, na aldeia do Trinta. Nas conversas noturnas no pátio, quando todos se reuniam, discutíamos a possibilidade de virem a comercializar sua produção de castanha

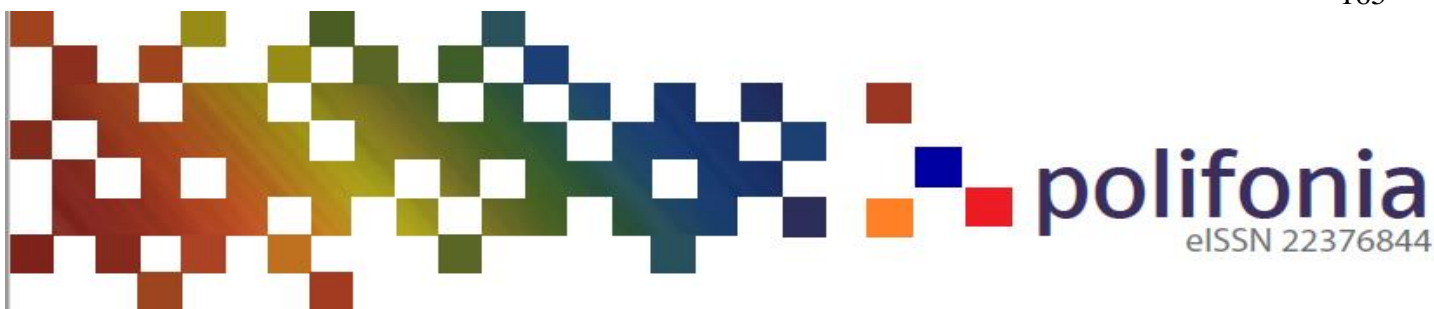


diretamente aos agentes exportadores, em Belém, de forma autônoma em relação à Delegacia Regional da Funai: este era o “projeto” para a safra de 1976, uma vez que tinham conhecimento de todo o processo de extração da castanha.

Na esteira da chamada “distensão” política (anos Geisel), uma tentativa de nova orientação para a política indigenista oficial vinha sendo traçada a partir de alguns setores ligados à cúpula da agência tutelar. A necessidade de se imprimir novas diretrizes originou-se das pressões internacionais sistemáticas numa época imediatamente anterior (final dos anos 60), quando o governo brasileiro vinha sendo acusado de praticar o genocídio em relação aos povos indígenas. Com o objetivo de reestabelecer uma imagem favorável da agência tutelar e do próprio governo no exterior, as novas diretrizes da política indigenista oficial estavam voltadas para a implantação dos chamados “projetos de desenvolvimento comunitário”, coordenados em campo por antropólogos acadêmicos, perspectiva que se estendia a outros povos, em regiões distintas, como os Yanomami (RR e AM), Tikuna (AM), Maku do alto rio Negro (AM), Nambiquara (MT e RO), Krahô (TO), povos do sul da Bahia e Kaiowá Guarani (MS).

Assim, em novembro de 1975, iniciava uma permanência prolongada em Mãe Maria. Como antropóloga, tivera meus serviços profissionais contratados pela Funai para coordenar, no campo, o projeto que tínhamos elaborado em conjunto e apresentado à cúpula da Funai: “Projeto de emergência para a coordenação da safra de castanha pelos “Gaviões” do Posto Indígena Mãe Maria” (cf. Portaria FUNAI n. 220/E de 7.11.1975). Esta seria uma primeira etapa de um programa que pensávamos estender à formação de monitores indígenas para atividades ligadas à educação e à saúde.

No decorrer de 1976, acentuou-se meu envolvimento de caráter atuante, muito mais que acadêmico, diante do objetivo de realizar um trabalho conjunto com os “Gavião” de Mãe Maria. Um fator importante foi a substituição do chefe do Posto por um técnico indigenista recém formado, que viria a colaborar de modo significativo para o êxito do “projeto da castanha”, como ficou conhecida a empreitada dos “Gavião”. Apesar de toda a contrariedade dos agentes regionais da Funai, que haviam perdido o seu maior posto produtor de castanha,

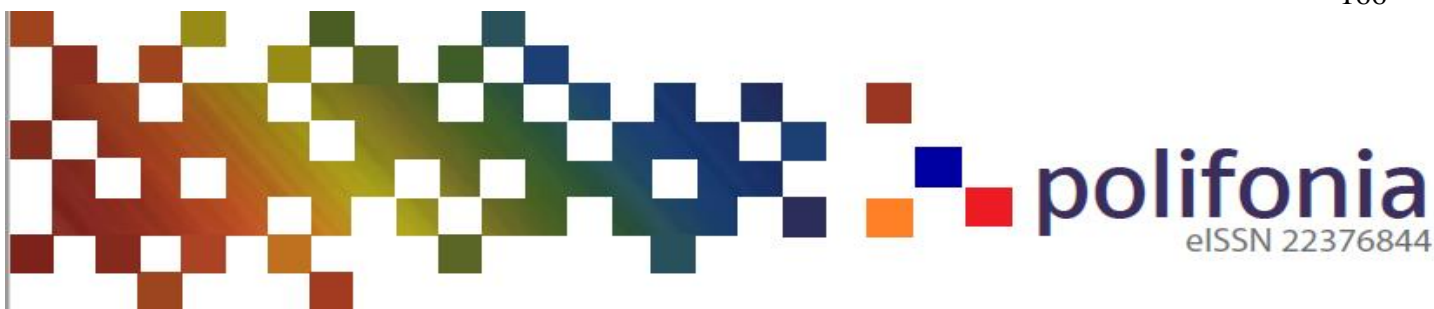


o relativo grau de autonomia conquistado pelos “Gavião” de Mãe Maria com o controle sobre a produção e comercialização da safra de 1976 traduziu-se em estratégias de afirmação de identidade e reconhecimento regional e local. Em conjunto, passaram a se autodenominar “Parkatêjê” (“donos” da jusante, em relação ao rio Tocantins), que incluía a “turma do Maranhão”, ou *Kyikatêjê* (os “donos” da montante) como eram chamados pelos demais.

Crises de autoridade internas à Funai levaram a uma nova ruptura, ainda em 1976, quando todos os antropólogos foram sumariamente afastados da coordenação dos “projetos de desenvolvimento comunitário” e substituídos por servidores dos quadros administrativos da agência tutelar - passariam a ser geridos por setores técnico-burocráticos, através de um novo departamento então criado na Funai com essa finalidade. Mas em Mãe Maria, a conquista estava consolidada.

Em julho de 1977, ao chamado de Krôhokrenhum, retornei à Mãe Maria, ocasião em que a Funai chegou a impedir, formalmente, minha estada na área indígena, tendo havido pressão policial para que me retirasse. No ano seguinte, em uma breve estada durante a estação seca, Krôhokrenhum renovou o convite para uma permanência mais longa, a fim de tratarmos de um outro “projeto” específico, voltado para o funcionamento regular da escola da aldeia do Trinta. Para este projeto haviam solicitado a colaboração da Profa. Leopoldina Araújo, que desenvolvia trabalho de pesquisa linguística ali desde 1974.

Com o incentivo da Profa. Lux Vidal, ingressei no programa de pós-graduação em Antropologia na USP, tendo em vista sistematizar os conhecimentos adquiridos com aquela experiência tão marcante. Em 1978, apesar do convite de Krôhokrenhum, solicitei à Funai autorização para pesquisa e permanência por três meses em Mãe Maria e no Posto Indígena Sororó, com os Surui-Aikewára. No entanto, antes de findar o prazo da autorização concedida para pesquisa, tive-a suspensa pela cúpula da Funai, que alegava “ingerência em questões administrativas”. Recrudesciam exatamente naquela época as negociações entre a “Comunidade Indígena Parkatêjê” e os representantes locais da Eletronorte, empresa estatal responsável pela construção de uma linha de transmissão de alta tensão, subsidiária da usina de Tucuruí, que viria a atravessar Mãe Maria, junto à rodovia, passando sobre a aldeia do



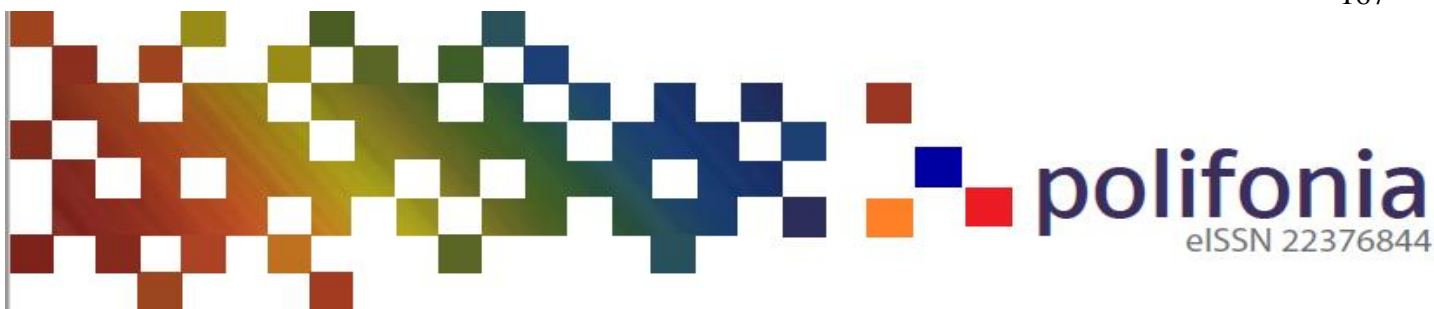
Trinta, o cemitério, as roças e os melhores castanhais. E a Funai tentava demarcar, de modo fraudulento, uma área exígua para os Surui-Aikewara do Sororó.

Ao final dos anos 70, vislumbrando o final da ditadura, a sociedade civil se reorganizava. A partir de então, muitas de nossas estadas em Maria e na TI Sororó (Surui-Aikewára) foram realizadas através do Centro de Trabalho Indigenista, uma organização não governamental que, junto com amigos antropólogos e indigenistas, fundamos na cidade de São Paulo, em 1979. Seu objetivo era dar continuidade, de modo independente, ao trabalho iniciado com os projetos de “desenvolvimento comunitário”, fortalecendo relações de aliança e solidariedade aos povos indígenas.

Assim, deixei de solicitar autorização à Funai e voltei pelo menos uma vez por ano à Mãe Maria, entre períodos mais concentrados na pesquisa e outros de assessoria direta a eles, marcados pela participação ativa, requerida sobretudo por Krôhôkrenhum, em momentos decisivos daquela sociedade. No trabalho de doutorado (1998, Museu Nacional/UFRJ), registramos a trajetória dos outros grupos locais em Mãe Maria e, ao tratar das relações de conflito, antevimos a sua separação.

Quélvia: Profa. Iara Ferraz, as práticas etnolinguísticas tradicionais, como o uso e a transmissão da língua às novas gerações e a realização de rituais e festas têm sido “deslocadas” ao longo do processo de contato desse povo com a sociedade não indígena. A que a Sra. atribui esse “deslocamento” e, na sua opinião, é possível a retomada de práticas tradicionais para revitalizar a língua e cultura parkatêjê? Quais seriam os caminhos possíveis?

Iara: O que seria “deslocamento” da vida cerimonial? No meu entender, é preciso atentar para o caráter permanente das mudanças socioculturais. Em 1976, quando os “Gavião” de Mãe Maria, liderados por Krôhôkrenhum, passaram a gerir a safra da castanha de forma autônoma em relação à Funai, foram retomadas com vigor muitas práticas culturais – interditas quando a Funai desempenhava o papel do “patrão” – como o uso dos nomes pessoais na língua materna, o corte tradicional dos cabelos, a realização das “brincadeiras”, com corridas de toras e jogos de flechas reunindo os dois grupos. A ruptura havida com um



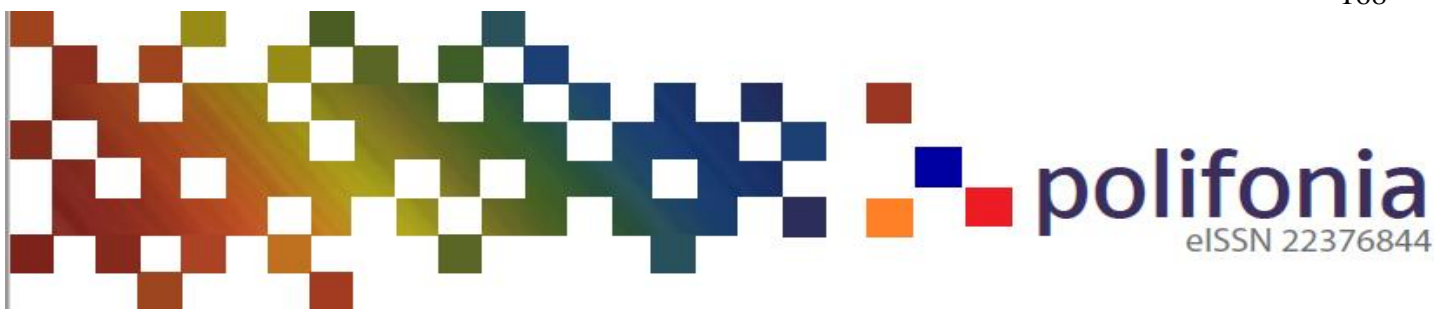
sistema de exploração levara ao redimensionamento do tempo e à observância de um calendário próprio, embora a população em Mãe Maria ainda fosse diminuta.

A partir dos anos 1980, com os desdobramentos das obras de infraestrutura que atingiram diretamente o seu território (as linhas de transmissão da Eletronorte e, em seguida, a Estrada de Ferro Carajás), as intensas negociações em torno de indenizações permanentes (pelo Estado e por empresas), ao lado do crescimento das movimentações financeiras das comunidades, verificou-se o afluxo de integrantes de outras etnias (Guarani, Tembê, Xerente, Karajá, Pykobjê e, mais recentemente Canela Ramkôkamekra, Krîkati e Xikrin). Os casamentos havidos e o crescimento inusitado da população em Mãe Maria a partir dos anos 2000 trouxeram inúmeras transformações, entre elas a intensificação do uso da língua portuguesa como língua franca e o relativo desuso do próprio idioma.

Assim como novos comportamentos sociais vêm sendo adotados, novas “brincadeiras” (ou festas) também vêm surgindo, mesclando elementos da cultura tradicional com novos elementos. É digno de se registrar, ainda, que, ao lado do fracionamento da população - são mais de vinte aldeias ou comunidades atualmente - a penetração das igrejas evangélicas em Mãe Maria com mais intensidade a partir dos anos 2000 é um fator que merece ser analisado com atenção, ao focalizar um provável “deslocamento” da vida cerimonial, cara aos povos timbira.

Ao mesmo tempo – e reside aqui um paradoxo – a preocupação das novas lideranças está justamente em buscar na escolarização um meio formal para garantir o fortalecimento da própria cultura e a revitalização da língua materna, dada a ausência crescente dos anciãos. Assim, verificam-se os esforços para instituir, na grade curricular oficial, aulas e atividades na própria língua, ministradas pelos seus integrantes mais velhos, os poucos falantes em Mãe Maria.

Quélvia: O linguista Wilmar D’Angelis, em seu artigo “Línguas obsoletas” aponta o abandono dos nomes próprios na língua indígena como um sinal de que a língua está entrando em decadência. Na sua opinião, qual a importância dos nomes próprios na sociedade Parkatêjê como estratégia de retomada e/ou manutenção da cultura tradicional?



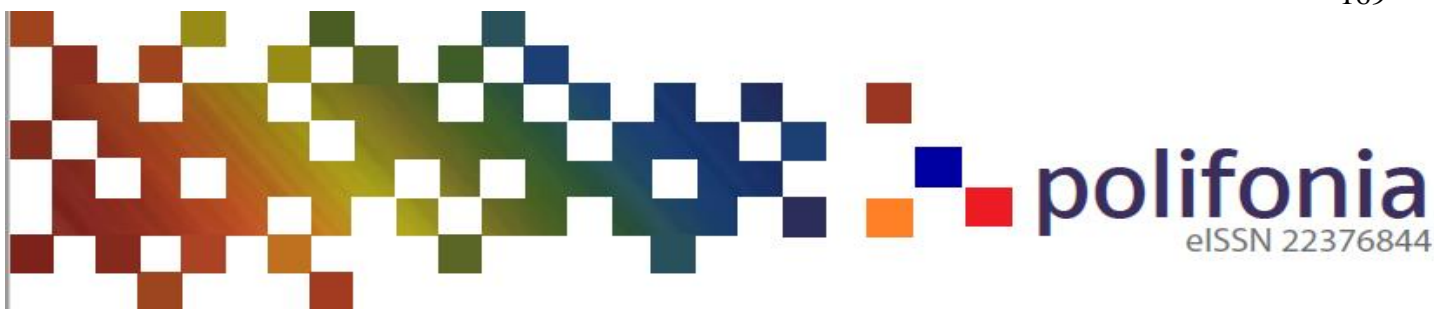
Iara: Acredito que, ao lado dos cantos, os nomes próprios são um signo de vitalidade linguística e, neste sentido, não deixaram de existir entre os “Gavião” de Mãe Maria – não dispomos, no entanto, de dados etnográficos mais recentes, mas é um campo de que dispomos de registros detalhados. Os nomes próprios na língua desempenham a função primordial de recrutar integrantes dos grupos cerimoniais em que se dividem – e este sistema não caiu em desuso ou decadência em Mãe Maria. Muito ao contrário. Já o risco de desaparecimento da língua falada no cotidiano, como sistema cognitivo operante, existe. Com uma população em torno de 900 indivíduos, considerando que ali vivem muitos integrantes de outras etnias, é preocupante o fato de que o número de falantes da língua materna em Mãe Maria não chegue a 50 indivíduos, de acordo com um levantamento sociolinguístico que realizamos em 2019.

Quélvia: Qual a importância da língua para a construção e o fortalecimento da identidade cultural do povo Parkatêjê? O que poderia ser feito para tentar retomar o uso cotidiano da língua e de práticas culturais tradicionais, sem desconsiderar a importância da aquisição dos saberes na sociedade não indígena?

Iara: Os muitos usos da língua materna - cantos, narrativas, discursos cerimoniais, além do uso cotidiano - têm certamente importância fundamental para o permanente fortalecimento da identidade étnica e da própria cultura. Muitas das comunidades atualmente em Mãe Maria estão buscando soluções para o não abandono ou desuso de práticas culturais tradicionais e, entre elas, a realização de novos rituais e o ensino da língua materna e de seus conhecimentos, com a elaboração de materiais didáticos simplificados e o incentivo aos professores indígenas.

Por sua vez, a descrição, o registro e a dicionarização da língua parkatejê, trabalho a que se dedicou a Profa. Leopoldina Araújo (UFPA) durante mais de quatro décadas de pesquisa e atuação em Mãe Maria, junto ao chefe Krôhokrenhum, consistem em um legado linguístico de grande importância, como referência para as gerações atuais e futuras – lembro que a variante kÿikatêjê apresenta algumas variações, ainda pouco estudadas.

Como parte de programas de mitigação de danos causados pelos grandes

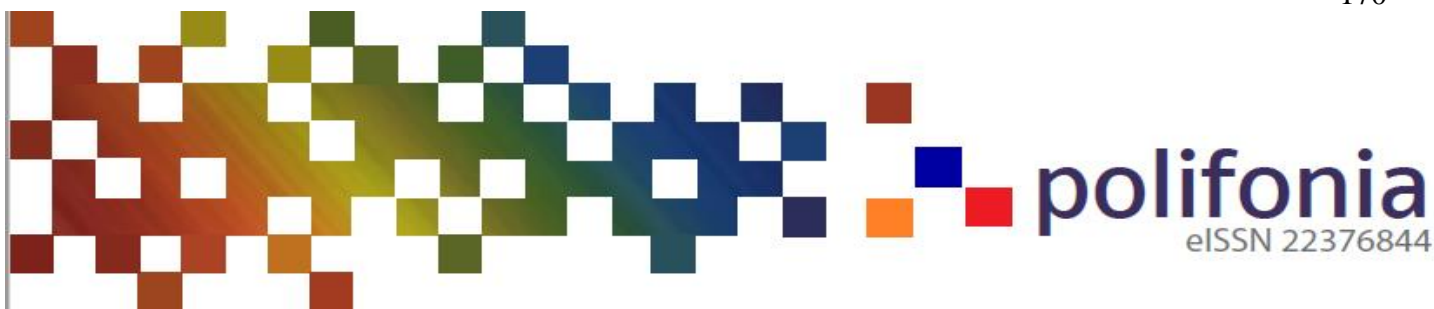


empreendimentos em Mãe Maria, houve iniciativas voltadas para a superação das limitações do sistema oficial da educação escolar indígena, com a elaboração de um programa diferenciado, bilíngue e multicultural, com ênfase na formação de professores indígenas, como foi o projeto da Escola Indígena *Pemptykre*, na aldeia chefiada por Krôhôkrenhum, durante a primeira metade dos anos 1990, em equipe coordenada pela Profa. Leopoldina Araújo, da qual participamos. Era integrante do chamado “Programa *Parkatêjê*” (que incluía apoio às atividades produtivas, à proteção territorial e à assistência à saúde), financiado pela então estatal Cia.Vale do Rio Doce, responsável pela construção e operação da Estrada de Ferro Carajás, que, em 1982, atravessou em 20 km o sul da Terra Indígena Mãe Maria, trazendo muitos problemas. Aquela experiência educacional viria a ser reconhecida e incorporada à rede oficial estadual, em 1995; a privatização da empresa mineradora, por sua vez, em 1997, trouxe modificações nas relações com os Gavião de Mãe Maria e um extenso leque de batalhas.

Quelvia: A Sra. acredita que a educação escolar indígena pode contribuir para a revitalização da língua e da retomada de práticas tradicionais do povo Parkatêjê?

Iara: A instituição escolar tem um caráter dominante na formação da sociedade ocidental e adquiriu importância também entre as sociedades indígenas no Brasil, sobretudo após a Constituição de 1988. Até então e, historicamente, as políticas de “integração” nacional nortearam a agência tutelar e a inserção em um sistema educacional dominante, com o incentivo ao uso da língua portuguesa e valores que, durante muitos anos, foram impostos à grande parte da população indígena no Brasil. Só com a redemocratização e a promulgação da Constituição de 1988 os direitos originários dos povos indígenas foram reconhecidos, entre eles à própria cultura.

Respeitadas as especificidades de cada sociedade indígena, a educação escolar pode contribuir para a revitalização de práticas tradicionais, entre elas os usos da língua materna. No entanto, as práticas educacionais formais dependem muito do grau de conscientização dos integrantes de cada comunidade e dos professores. Em Mãe Maria, entre as transformações



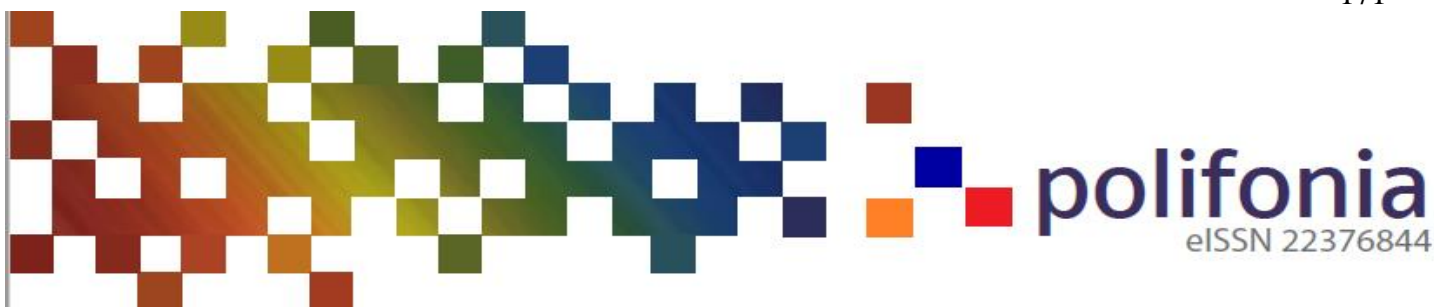
ocorridas nas últimas décadas com o grande afluxo de integrantes de outras etnias, o que se verifica atualmente é uma composição demográfica heterogênea, em que os modos de transmissão de conhecimentos também se modificaram. Reafirmar a identidade – os esforços para revitalização do uso da língua materna (timbira) e para realização de ciclos cerimoniais tradicionais - num contexto pluriétnico é mais complicado. Praticamente, há uma escola em cada comunidade, reconhecida oficialmente (também como signo de poder) e um número expressivo de professores não indígenas, fatores significativos para a construção e operação de um sistema educacional escolar “indígena”, diferenciado. Muitas das dificuldades existentes residem em conciliar práticas educacionais escolares em conformidade com o modo de vida da sociedade – ou o que se quer como “bem viver”, reafirmando a identidade étnica – com o modelo educacional oficial e a burocracia. Não deixa de ser um desafio.

No nosso entendimento, em Mãe Maria, na contramão da possibilidade de revitalização da língua materna e das práticas culturais tradicionais está a atuação crescente das igrejas evangélicas ao lado da predominância de professores não indígenas nas inúmeras escolas, oficialmente reconhecidas em funcionamento hoje em Mãe Maria – fatores estes bastante preocupantes.

Quélvia: Por falar em revitalização linguística e retomada cultural, uma pessoa bastante preocupada com isso foi o saudoso Toprãmre Krôhokrenhũm Jôpaiare, o famoso Capitão. Fale sobre a importância do Capitão para o povo Parkatêjê, suas lutas, estratégias de sobrevivência, sua sapiência na interlocução com o Estado, dentre outras coisas.

Iara: A minha admiração e profundo respeito pelo chefe Krôhokrenhum foram inspiradores para um engajamento político, de caráter atuante e que atravessou décadas, parcialmente registrado em meu trabalho de mestrado (1983), em que tratei a sua trajetória como uma epopeia, ou seja, um modo heroico de atravessar períodos históricos significativos para todo o seu povo.

Como grande cantador e chefe político, conduziu o processo do contato definitivo de seu grupo (meados anos 1950), tendo enfrentado o seu quase desaparecimento nos anos



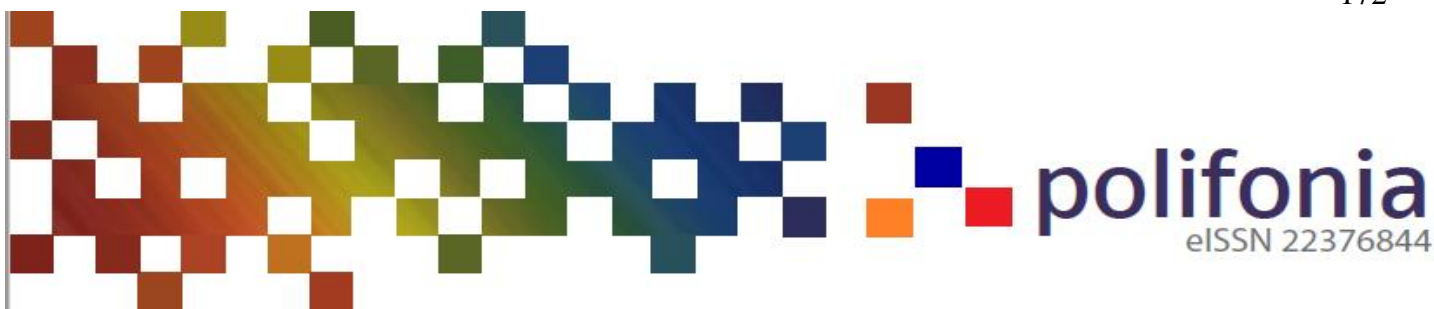
subsequentes; tomou a frente da indignação dos seus poucos integrantes diante da submissão ao trabalho na castanha (SPI e Funai), que levou à sua ruptura e conquista de uma relativa autonomia da agência tutelar. Opôs-se enérgica e publicamente à tentativa do Estado de cooptá-lo para os propósitos da “emancipação”, projeto do autoritarismo do final dos anos 1970.

Seus posicionamentos firmes durante as árduas negociações com agentes de empresas estatais que tomaram de assalto a Terra Indígena Mãe Maria a partir dos anos 1980 levaram à transformação dessas relações. As suas estratégias de sobrevivência e, ao mesmo tempo, de fortalecimento étnico incluíam a recomposição demográfica da sociedade, o que se revelou numa progressiva “gavianização” de integrantes de outras etnias, notadamente a partir dos anos 2000.

Diante do enfrentamento permanente e das transformações impostas pela sociedade dominante, com todas as suas armadilhas, Krôhokrenhum estabeleceu com os Kÿikatêjê uma relação de aliança. Quando seus dois chefes tradicionais morreram (1979), chamou-os para formarem um único aldeamento – o seu projeto de serem muitos outra vez. Do mesmo modo, paulatinamente vieram para Mãe Maria os integrantes da “turma da montanha” (também Parkatêjê, por laços consanguíneos), liderados pelo finado *Hôpryti* (Paiaré), seu primo, desde quando começaram a ser removidos do seu território em frente à Tucuruí, face às pressões da Eletronorte para instalar o canteiro de obras da usina hidrelétrica.

Sabedor da existência de antigas rivalidades, durante toda a sua vida exerceu a chefia com a certeza de estar construindo um “sentido de unidade”: era preciso evitar desavenças e o ressurgimento de disputas entre os grupos, reunidos em Mãe Maria pelos agentes do Estado. Cantador de grande prestígio, foi o principal incentivador da retomada da realização dos ciclos cerimoniais de longa duração em Mãe Maria, de acordo com as estações do ano, assim como do ritual de iniciação dos jovens, o *Pemp* (documentado por *Video nas Aldeias*). Esses cerimoniais de longa duração, com as corridas de toras e os jogos de flechas, permitiam ritualizar as disputas e estabelecer o convívio em “comunidade”.

A preocupação com a manutenção das práticas culturais tradicionais se sobressaiu



durante toda a trajetória do chefe Krôhokrenhum. A sua incansável dedicação ao ensino dos cantos e da língua, ao lado do trabalho de registro sonoro e escrito da língua materna, em conjunto com a Profa. Leopoldina Araújo (UFPA), resultaram em um legado linguístico de grande importância para as gerações atuais e futuras em Mãe Maria, com publicações (*Cantos de um caçador*, com CD) e o *Dicionário Parkatêjê-Português, com notas históricas e sociais* (2016), elaborados no decorrer de quatro décadas de dedicação profissional e humanitária.

Quélvia: Ao longo de sua experiência de vida e pesquisa com o povo Parkatêjê, que mensagem a Sra. gostaria de deixar para os novos e futuros antropólogos que se dedicam ao estudo das culturas indígenas brasileiras?

Iara: Cada vez mais, acredito ser impossível realizar trabalho de pesquisa acadêmica isento do comprometimento com a integridade e a autodeterminação dessas sociedades. Mais do que tudo, trata-se de uma aliança que, por sua vez, precisa ser permanentemente fortalecida, já que os desafios e as ameaças estarão sempre presentes, como elementos de vulnerabilidade das sociedades etnicamente diferenciadas. À oportunidade desse encontro, segue-se a construção da interlocução, da relação dialógica, uma experiência de vida de natureza única, em que sempre haverá o que aprender.