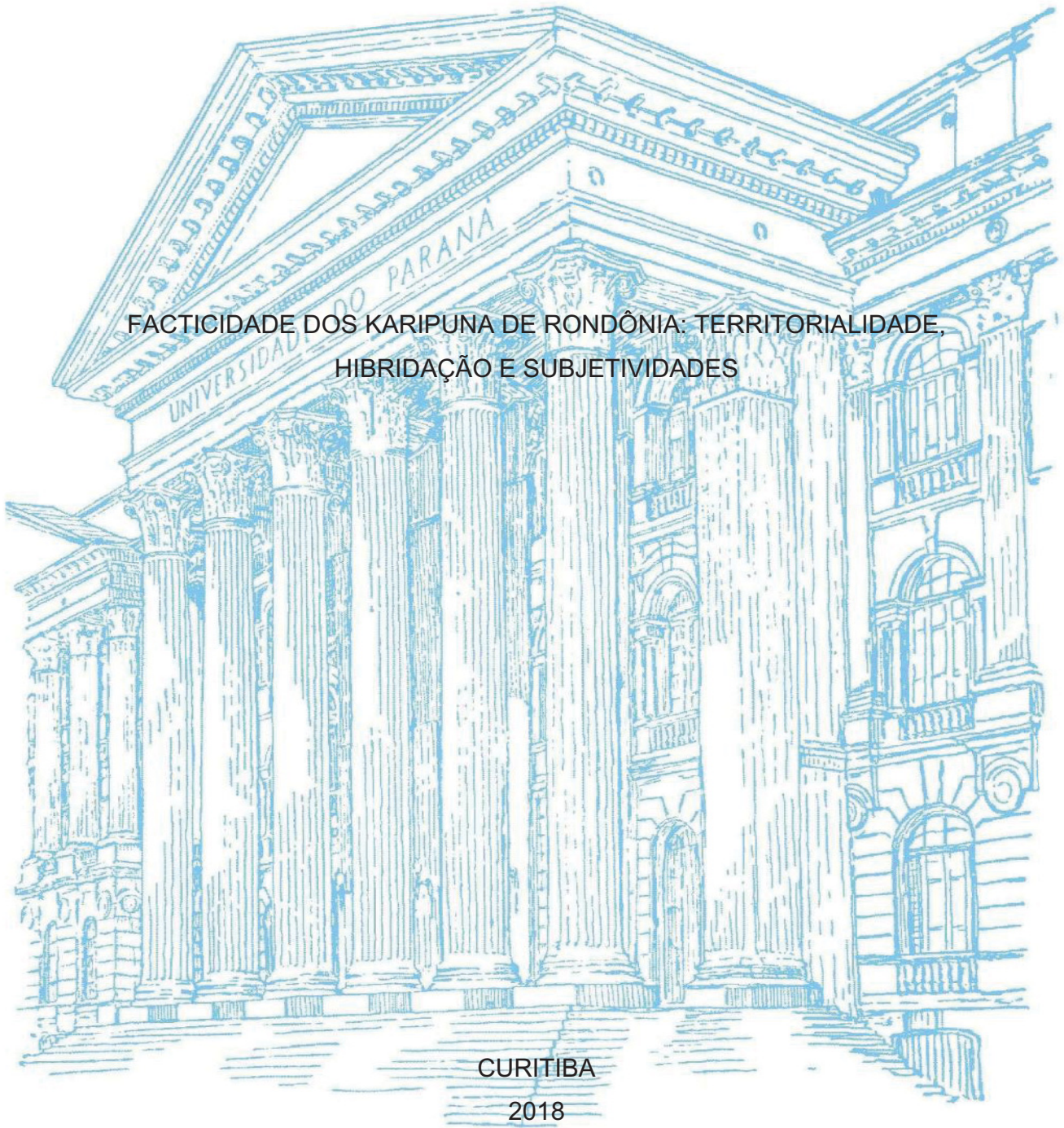


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

EMÍLIO SARDE NETO

FACTICIDADE DOS KARIPUNA DE RONDÔNIA: TERRITORIALIDADE,  
HIBRIDAÇÃO E SUBJETIVIDADES



CURITIBA

2018

EMÍLIO SARDE NETO

FACTICIDADE DOS KARIPUNA DE RONDÔNIA: TERRITORIALIDADE,  
HIBRIDAÇÃO E SUBJETIVIDADES

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do Título de Doutor em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA  
2018

Catálogo na Fonte: Sistema de Bibliotecas, UFPR  
Biblioteca de Ciência e Tecnologia

---

S244f

Sarde Neto, Emílio

Facticidade dos Karipuna de Rondônia: territorialidade, hibridação e subjetividades / Emílio Sarde Neto. – Curitiba, 2018.

Tese - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2018.

Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho. -

1. Karipuna (grupo indígena). 2. Territorialidade. 3. Hibridação. I. Universidade Federal do Paraná. II. Gil Filho, Sylvio Fausto. Título.

CDD: 305.8098111

---

Bibliotecária: Vanusa Maciel - CRB - 9/1928



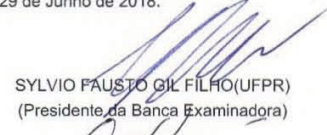
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO GEOGRAFIA

### TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **EMÍLIO SARDE NETO**, intitulada: **FACTICIDADE DOS KARIPUNA DE RONDÔNIA: TERRITORIALIDADE, HIBRIDAÇÃO E SUBJETIVIDADES.**, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

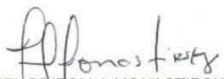
A outorga do título de Doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.


Curitiba, 29 de Junho de 2018.

  
SYLVIO FAUSTO GIL FILHO(UFPR)  
(Presidente da Banca Examinadora)

  
SALETE KOZEL TEIXEIRA(UFPR)

  
ADNILSON DE ALMEIDA SILVA(UNIR)

  
LEONEL BRIZOLLA MONASTIRSKY(UEPG)

  
JORGE RAMÓN MONTENEGRO GÓMEZ(UFPR)

Aos Karipuna de Rondônia pela oportunidade de trabalhar e conviver entre eles.

O homem é condenado a ser livre.  
Condenado porque não se criou a si mesmo,  
e livre, pois uma vez lançado no mundo é  
responsável pelos seus atos.

**Jean Paul-Sartre**

## RESUMO

O povo Karipuna constitui-se num dos mais significativos para a história de Rondônia, em vários momentos foram afetados pelas frentes pioneiras de conquista e exploração. A ocupação da Amazônia foi fortemente marcada no período compreendido entre as décadas de 1960 e 1980, em razão da estratégia nas Políticas de Integração Nacional e pela migração de colonizadores que acarretou duro golpe nas integridades dos indígenas. No momento atual os projetos de grande porte previstos no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), entre outros grandes empreendimentos, causam novos impactos socioculturais e intensificam as pressões já existentes, refletindo nas suas relações com a sociedade envolvente. Este estudo acompanha a trajetória dos contatos dos Karipuna, avaliando o dilema da depopulação e seus processos de territorialização através dos seus etnotextos, é o resultado da junção de dados coletados em diferentes momentos a partir do ano de 2001, com expedições a campo, pesquisa participante e análise dos etnotextos – provenientes das memórias coletivas. Coletaram-se informações relevantes à cerca da situação real dos Karipuna, sendo possível constatar que a etnia compreende que o papel do Estado está em assegurar seus direitos, entretanto, estas mesmas instituições mostram-se incapazes de fazer verdadeira oposição ao assédio da sociedade envolvente sobre seu território, modificaram suas representações, produziram transversalidades culturais e novas territorialidades.

Palavras-chave: Karipuna. Rondônia. Territorialidade. Hibridação. Enotexto.

## **ABSTRACT**

The Karipuna people constitute one of the most significant for the history of Rondônia, in several moments they were affected for the pioneering fronts of conquest and exploration. The occupation of the Amazonian was marked strongly in the period understood among the decades of 1960 and 1980, in reason of the Politics of National Integration and the migration of colonizers that caused a severe blow to the integrity of the indigenous. At present, the large projects foreseen in the Growth Acceleration Program (PAC), and other large enterprises, bring new sociocultural impacts and intensify existing pressures, reflecting on its relations with the surrounding society. This study follows the trajectory of the Karipuna contacts, evaluating the depopulation dilemma and its territorialization processes through their ethnotexts, is the result of the gathering of data collected at different times from the year 2001, with expeditions to the field, participant research and analysis of ethnotexts – from the collective memories. Relevant information was gathered about the actual situation of the Karipuna, being possible to verify that the ethnicity understands that the role of the State is in securing its rights, however, these same institutions show themselves unable to make real opposition to the harassment of the surrounding society on their territory, modified their representations, produced cultural transversality and new territorialities.

Keywords: Karipuna. Rondônia. Territoriality. Hybridization. Ethnotext.

## RÉSUMÉ

Les peuple *Karipuna* sont constitués dans un des plus significatifs pour l'histoire de Rondônia, dans plusieurs moments ils ont été affectés pour les fronts pionniers de conquête et l'exploration. L'occupation de l'Amazonien a été marquée fortement dans la période comprise parmi les décennies de 1960 et 1980, en raison de la stratégie dans la Politique d'Intégration nationale et par la migration des colonisateurs qui a porté un coup sévère à l'intégrité des indigènes. À l'heure actuelle, les grands projets prévus dans le Programme d'Accélération de la Croissance (PAC), entre autres grandes entreprises, ces choses entraînent de nouveaux impacts socioculturels et intensifient les pressions existantes, réfléchir sur ses relations avec la société environnante. Cette étude suit la trajectoire des contacts du Karipuna, évaluer le dilemme de la dépopulation et de ses processus de territorialisation à travers ses ethnotextes, est le résultat de la collecte de données collectées à différents moments de l'année 2001, avec des expéditions sur le terrain, des recherches de participants et des analyses d'ethnotextes – des mémoires collectives. Des informations pertinentes ont été recueillies sur la situation réelle du Karipuna, être possible de vérifier que l'ethnie comprend que le rôle de l'État est de garantir ses droits, cependant, ces mêmes institutions sont incapables de faire vraie opposition au harcèlement de la société environnante sur son territoire, modifié leurs représentations, produit transversalité culturelle et nouvelles territorialités.

Mot-clé: Karipuna. Rondônia. Territorialité. Hybridation. Ethnotexte.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 A concepção do ser-em-si, e do ser-para-si em Sartre.....	37
Figura 2 Mapa conceitual da metodologia .....	61
Figura 3: Rondônia 1916.....	74
Figura 4 Mapa da Região Norte e o Arco do Desmatamento.....	82
Figura 5: Tronco Linguístico Tupi .....	85
Figura 6: Indígenas Karipuna com uma anta abatida.....	86
Figura 7: Imagem identificada como uma família Karipuna pelo fotografo oficial da EFMM. ....	89
Figura 8: Primeiros contatos Karipuna.....	92
Figura 9 Mapa da Terra Indígena Karipuna.....	98
Figura 10 Registro de desmatamento recente na TI Karpuna.....	96
Figura 11: Localização das Terras Indígenas de Rondônia.....	97
Figura 12: Logo da Associação dos Povos Indígenas <i>Karipuna</i> (APOIKA).....	100
Figura 13: Parte interna da antiga escola PIN Karipuna (2005).....	136
Figura 14: Escola PIN Karipuna logo após a construção em 2012.....	144
Figura 15: Unidade de Saúde do povo Karipuna (2012).....	150
Figura 16: Aldeia Panorama e as áreas da sua produção econômica.....	155
Figura 17: Os <i>Karipuna</i> na Aldeia Panorama.....	159
Figura 18: Madeira retirada ilegalmente da TI <i>Karipuna</i> e abandonada pelos madeireiros.....	165
Figura 19 Ensaio da Dança da Tabóca entre os alunos da Escola PIN Karipuna (2018).....	180

## LISTA DE TABELA E GRÁFICO

Tabela 1: População da aldeia Panorama.....	163
Gráfico 1: Demografia Karipuna.....	164

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIS - Agentes Indígenas de Saúde  
AISAN: Agentes Indígenas de Saneamento  
APOIKA: Associação dos Povos Karipuna  
CASAI: Casa de Saúde Indígena  
CIMI: Conselho Indigenista Missionário  
CLT: Consolidação das Leis Trabalhistas  
CNPq: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico  
CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil  
CRE: Coordenadoria Regional de Educação  
DSEI: Distritos Sanitários Especiais Indígenas  
EMSI: Equipes Multiprofissionais de Saúde Indígena  
FUNAI: Fundação Nacional do Índio  
FUNASA: Fundação Nacional de Saúde  
IBAMA instituto Brasileiro de Meio Ambiente  
JOCUM: Jovens Com Uma Missão  
LDB: Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional  
LTs: Linhas de transmissão  
MP: Ministério Público  
MHD: Materialismo Histórico e Dialético  
MT: Mato Grosso  
NEI: Núcleo de Educação Escolar Indígena  
PBA: Plano Básico Ambiental  
PDE: Plano de Desenvolvimento da Educação  
PCN: Plano Curricular Nacional  
PIBIC: Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica  
PI/PIN: Posto Indígena  
PIV: Posto Indígena de Vigilância  
PVH: Porto Velho  
REN: Representação de Ensino

RESEX: Reserva Extrativista

RO: Rondônia

SAE: Santo Antônio Energia S/A

SESAU: Secretaria Estadual de Saúde

SPI: Serviço de Proteção ao Índio

SESAI: Secretaria Especial de Saúde Indígena

SEDUC: Secretaria Estadual de Educação

SUS- Sistema Único de Saúde

TEE: Território Etnoeducacional

TIs: Terra (s) Indígena (s)

UNIR: Universidade Federal de Rondônia

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	17
<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>20</b>
<b>2 CAMINHOS DA PESQUISA: A FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS .....</b>	<b>28</b>
2.1 EXISTENCIALISMO, FACTICIDADE E TRANSCENDÊNCIA .....	29
2.2 O MOVIMENTO DIALÉTICO E A TOTALIDADE MUNDO .....	41
2.3 A TERRITORIALIDADE E A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA .....	46
2.4 O HIBRIDISMO E AS CULTURAS TRANSVERSAIS: A CONSTRUÇÃO DE NOVAS TERRITORIALIDADES E SUBJETIVIDADES .....	50
2.5 ASPECTOS DO ETNOTEXTO E DA ORALIDADE NA PESQUISA PARTICIPANTE .....	54
2.6 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS .....	62
2.6.1 As etapas da pesquisa e seus desdobramentos .....	63
<b>3 PROCESSO DE OCUPAÇÃO DE RONDÔNIA E OS KARIPUNA .....</b>	<b>69</b>
3.1 A OCUPAÇÃO DE RONDÔNIA E A MÃO DE OBRA INDÍGENA .....	69
3.2 A COMPLEXIDADE DAS TERRAS E DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS EM RONDÔNIA .....	80
3.3 TERRITORIALIZAÇÃO DOS KARIPUNA .....	84
3.4 OUTROS GRUPOS TUPIS DE LÍNGUA KAWAHIB .....	97
<b>4 AS NOVAS TERRITORIALIDADES: OS KARIPUNA E A SOCIEDADE ENVOLVENTE .....</b>	<b>99</b>
4.1 O PERÍODO DOS CONTATOS: UMA HISTÓRIA DE CONFLITOS E SOBREVIVÊNCIA .....	101
4.2 EXISTÊNCIA E MODERNIDADE .....	114
4.2.1 A Religião e a Educação Escolar Indígena na Formação Identitária e Territorial .....	121
4.2.2 Democracia, Cultura e Tecnologia: Movimentos e Redes Sociais .....	126
<b>5 OS KARIPUNA E O ESTADO: A EDUCAÇÃO, A SAÚDE E AS POLÍTICAS GOVERNAMENTAIS .....</b>	<b>131</b>
5.1 OS INDÍGENAS E O INÍCIO DOS PROCEDIMENTOS COMPENSATÓRIOS DAS USINAS HIDRELÉTRICAS: APONTAMENTOS DO DIAGNÓSTICO SOCIOAMBIENTAL DA TI KARIPUNA .....	132
5.2 O PROCESSO DE ESCOLARIZAÇÃO KARIPUNA E A CONSTRUÇÃO DA ESCOLA PELA SAE .....	136
5.2.1 O Povo Karipuna e a Nova Política de Educação Escolar Indígena .....	141

5.2.2 A Educação Escolar Karipuna e a Realidade da Aldeia Panorama .....	143
5.2.3 Os Karipuna e a construção do Território Etnoeducacional .....	146
5.3 O ATENDIMENTO À SAÚDE INDÍGENA KARIPUNA .....	148
5.4 AS DINÂMICAS DA PRODUÇÃO KARIPUNA: PERSPECTIVA ECONÔMICA E AUTOSSUSTENTABILIDADE .....	151
5.5 AS DINÂMICAS E AS CONTRADIÇÕES DA RELAÇÃO CIDADE E ALDEIA.....	156
5.5.1 Os Karipuna entre a aldeia e a cidade.....	156
5.5.2 A Aldeia Panorama.....	158
5.5.3 A Sociedade Envolvente e a Pressão Sobre o Território Karipuna .....	161
5.5.4 Realidades e Paralelos nos Conflitos Culturais.....	165
5.5.5 Promessas e Sonhos Despedaçados: interrupção e descaso nas compensações do PAC.....	170
5.6 CULTURA E REPRESENTAÇÃO KARIPUNA: SUBJETIVIDADES E CONFLITOS ...	176
<b>PALAVRAS FINAIS</b> .....	182
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	189
SITES PESQUISADOS .....	196
<b>APÊNDICES</b> .....	198
NARRATIVAS E ORALIDADES NOS TRABALHOS DE CAMPO .....	198
MATERIAL COLETA 2001 - PIBIQ/CNPq .....	199
MATERIAL COLETA 2017 – DOUTORADO CAPES.....	225
<b>ANEXOS</b> .....	263
ANEXO 1 – PORTARIA QUE ADMITE O PESQUISADOR COMO COORDENADOR DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA .....	263
ANEXO 2 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO DE ADRIANO KARIPUNA.....	264
ANEXO 3 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO DE LENI ONI PAULA .....	265
ANEXO 4 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO DE ÉRIC DAVÉKA- Í KARIPUNA.....	266
ANEXO 5 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO DE RAILANDER ARONGÁ KARIPUNA.....	267
ANEXO 6 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO DE ANGÉLICA KUIRANDI KARIPUNA .....	268

## APRESENTAÇÃO

O desenvolvimento da presente tese é o resultado da continuidade de pesquisas iniciadas a partir do ano 2000, durante a graduação do curso de História da Universidade Federal de Rondônia – UNIR, na iniciação científica<sup>1</sup> sob a orientação do professor Dr. Edinaldo Bezerra de Freitas<sup>2</sup>.

A pesquisa foi financiada pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), vinculada ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e visou compreender os motivos que levaram num curto período de tempo a desagregação e a depopulação<sup>3</sup> dos Karipuna de Rondônia<sup>4</sup>. Na atualidade a etnia encontra-se em crescimento populacional, mas os indivíduos sobreviventes e as novas gerações possuem outros valores, novas histórias e novas territorialidades.

Os primeiros contatos em campo com a etnia como estudante pesquisador foram em 2001, na Fundação Nacional do Índio FUNAI e posteriormente em uma longa viagem à aldeia realizada de barco, dois dias subindo o rio Jaci-Paraná, quando criamos um forte vínculo de amizade, graças aos problemas com o motor do barco, motivo que retardou a viagem e nos fez pernoitar no barranco, numa casa pertencente a uma família de ribeirinhos que vivia da caça, de um pequeno roçado e da extração de produtos da floresta.

Nessa viagem tivemos a oportunidade de pescar, *toromó motimbó* (colocar fogo, fumar) e conversar muito sobre a história e as peculiaridades culturais daquele grupo<sup>5</sup> Karipuna. Chegamos tarde da noite do outro dia na aldeia e continuamos

---

<sup>1</sup> Éramos Quantos? O dilema da Depopulação Indígena em Rondônia. Pesquisa realizada junto ao Centro de Estudos do Imaginário com uma bolsa de Iniciação Científica PIBIC/CNPq.

<sup>2</sup> Possui graduação em História pela Universidade Federal de Pernambuco (1981), mestrado em História pela Universidade Federal de Pernambuco (1986), com o título: A PECUÁRIA NORDESTINA, MIGRAÇÃO E CONFLITO INDIGENA: O CASO KRAHÔ. Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (1998), com o título: ÍNDIOS -SOLDADOS A GRIN E A MILITARIZAÇÃO DA POLÍTICA INDIGENISTA BRASILEIRA.

<sup>3</sup> Depopulação termo/categoria utilizado para referir-se ao processo de esvaziamento geográfico/decréscimo populacional. Meus primeiros escritos em 2001.

<sup>4</sup> Existe uma etnia indígena numerosa que se identifica como Karipuna do Amapá que pertence ao tronco linguístico Pano.

<sup>5</sup> Os Karipuna e a FUNAI atestam a existência de outros grupos de Karipuna que vivem isolados na Terra Indígena Karipuna.

nossas conversas, que se revelaram muito proveitosas para a conclusão daquela proposta de trabalho.

Pouco tempo depois, graças ao vínculo de amizade estabelecido nesses momentos, encontramos-nos na cidade de Porto Velho por várias vezes com membros da etnia, visitando seus lugares e habitações na FUNAI e na cidade, assim foi possível conviver mais tempo e aprender mais sobre a etnia. Posteriormente, no ano de 2003, no Projeto Açaí – curso de formação de professores no magistério indígena, nossa experiência ampliou-se com atividades<sup>6</sup> desenvolvidas junto aos professores indígenas de várias etnias do estado de Rondônia e Mato Grosso, incluindo os Karipuna de Rondônia.

Durante os anos subsequentes tornou-se comum visitar os membros da etnia que viviam entre a aldeia e cidade. A partir do ano de 2010, obtivemos novas experiências com a educação escolar indígena junto à etnia quando adentramos na equipe técnica de Educação Escolar Indígena na atual Coordenadoria Regional de Educação de Porto Velho (CRE), da Secretaria Estadual de Educação do Estado de Rondônia (SEDUC).

Mais tarde, em outubro de 2011, veio a nomeação como coordenador do mesmo grupo técnico e também a aprovação no Mestrado em Geografia da Universidade Federal de Rondônia, com pesquisa junto ao Povo Karitiana. Os trabalhos na equipe perduraram até fins do ano de 2013, quando nos afastamos das atividades da SEDUC para dedicação à elaboração desta tese de doutorado.

Junto a equipe técnica da SEDUC, desenvolvíamos trabalhos de acompanhamento educacional e logístico das etnias Karipuna, Karitiana, Kaxararí, Kassupá e Salamã. Essas atividades compreendiam a seleção e contratação de professores para as escolas indígenas, ministrar treinamentos, auxiliar na formação continuada dos professores, fazer reuniões pedagógicas, elaborar diagnóstico para criação de escolas indígenas, acompanhamento dos alunos do projeto Açaí II e III,

---

<sup>6</sup> Atuação como professor convidado para ministrar a disciplina de metodologia do ensino em história no curso de magistério de professores indígenas Projeto Açaí, que na atualidade se encontra na sua quarta e última fase. O projeto é de ensino médio e se divide em Projeto Açaí I, II, III e IV, sendo que cada etapa possui três anos para formação básica dos professores indígenas que atuam ou atuarão na educação fundamental nas aldeias.

enfim, todo o auxílio técnico<sup>7</sup> e pedagógico<sup>8</sup> das comunidades. Muitas foram às viagens até a aldeia indígena e cada trajeto é inesquecível, a natureza verde e exuberante, a fauna surpreende a cada instante, mas também a tristeza é constante ao se deparar com a violência, a destruição da natureza, a falta de amor com o ser humano e o descaso com as leis e a justiça.

Na atualidade os contatos com o grupo perdura, sendo a nossa comunicação realizada pelas redes sociais (facebook, WhatsApp e etc.), além das visitas às famílias nas casas da cidade e na FUNAI. Com esta dinâmica não nos distanciamos dos Karipuna, conseguimos manter o vínculo de amizade e a atualidade das informações.

Seguimos na análise e interpretação dos novos dados que surgirem, buscaremos abordar os aspectos históricos, e os modos de vida da etnia procurando mostrar os casos de violação dos direitos indígenas e da biodiversidade. Assim, nosso trabalho é a continuidade dos estudos e da pesquisa da depopulação e da desagregação social dos Karipuna de Rondônia, visando mostrar seu crescimento populacional e a nova formação identitária deste grupo que vive parcialmente na cidade e mantém de forma constante seus laços com a sociedade envolvente<sup>9</sup>.

\*\*\*

---

<sup>7</sup> O acompanhamento técnico compreende a distribuição de materiais didáticos, limpeza e merenda escolar, contratação de professores e outros técnicos responsáveis pela limpeza e etc., diagnósticos de problemas como as estruturas das escolas, transporte dos professores e etc.

<sup>8</sup> Elaboração de material didático, cursos de formação continuada, acompanhamento pedagógico dos professores e alunos, distribuição de aulas, acompanhar a elaboração do Projeto Político Pedagógico – PPP, organização junto aos professores dos diários de classe entre outras atividades pedagógicas.

<sup>9</sup> Sociedade não indígena, no caso brasileiro aquela constituída pelas cidades e com população culturalmente diversificada.

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho possui como cerne da pesquisa a identificação e a análise das novas territorialidades socioculturais ocorridas em consequência dos contatos da sociedade envolvente com os Karipuna de Rondônia. A convivência com não indígenas, a intervenção do Estado<sup>10</sup> e a implantação dos Grandes Projetos Desenvolvimentistas do Governo Nacional<sup>11</sup> produziram na etnia, além da depopulação, diferentes aspectos identitários, como a cristianização, e modificaram suas territorialidades com a obrigatoriedade de manter uma vida itinerante entre a aldeia e a cidade.

A discussão proposta está centralizada a partir do contexto geográfico considerando o pressuposto que o povo Karipuna busca no Estado, na cidade e nas instituições<sup>12</sup> os instrumentos de luta para manter a autonomia dos seus territórios, a proteção dos isolados, o reconhecimento e afirmação identitária que testificam o direito da etnia ao seu território.

Tratamos de fazer uma Geografia que procura mostrar as etapas de territorialização da etnia, suas novas transversalidades híbridas produzidas na realidade em que se encontram. Buscamos no dinamismo da pluralidade da Geografia os instrumentos necessários para melhor compreensão das mudanças nesse grupo Karipuna.

Partimos do princípio da importância da averiguação do funcionamento das territorialidades nas relações de produção e reprodução social, para compreendermos as dinâmicas territoriais que se desdobram nas comunidades indígenas em suas novas construções identitárias resultantes dos contatos com a sociedade envolvente.

---

<sup>10</sup> A intervenção ocorre com a presença da FUNAI, visando a proteção da etnia, com a SEDUC e a escolarização indígena, com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) entre outros agentes. Relatórios da FUNAI e da SEDUC. (BRASIL, 1977a; 1977b); ((RONDÔNIA, 2005; 2011a; 2011b).

<sup>11</sup> Como exemplo podemos citar a abertura da BR 364 e recentemente a construção do complexo hidrelétrico do rio Madeira.

<sup>12</sup> Os Karipuna de Rondônia recorreram em 2018 à Organização das Nações Unidas (ONU) para que intervenha nas invasões dos seus territórios.

Disponível em: <<https://www.cimi.org.br/tag/17a-sessao-do-forum-permanente-sobre-assuntos-indigenas/>>

Nossa escolha metodológica está nos elementos basilares do existencialismo para a interpretação dos etnotextos que se estabelecem pela definição e imagem que um determinado grupo étnico tem de si mesmo. Em termos de existencialismo, o etnotexto não define o ente enquanto sujeito essencial, mas posiciona dentro da estrutura como ator narrativo, sendo a narrativa a definidora do próprio sujeito.

O existencialismo em Jean-Paul Sartre, define o ser humano como subjetividade absoluta (SARTRE, 2012 [1943]). O ser humano é injustificado no mundo, projetando-se como liberdade em situação, sendo o indivíduo um ser inserido na sociedade e imerso nas práxis onde sua liberdade é marcada pela necessidade que se desenvolve historicamente (SARTRE, 2002, [1960]). Neste sentido a razão dialética sartreana constitui-se de diálogo aplicado à consciência, sendo possível trabalhar fatores da subjetividade nas territorialidades.

Para Sartre (2013, [1960]), a dialética é a lei da totalização, é a aventura singular das relações de cada um com os objetos da sua experiência, ela só pode ser a totalização de totalizações concretas efetuadas por uma multiplicidade de individualidades totalizantes.

Para Milton Santos (1996, p. 92) cabe ao geógrafo propor uma visão totalizante do mundo sendo indispensável que o faça a partir de sua própria província do saber.

A primeira tarefa é a construção de uma filosofia menor, isto é, uma metageografia que ofereça um sistema de conceitos capaz de reproduzir, na inteligência, as situações reais enxergadas do ponto de vista dessa província do saber. A primeira tarefa sem a qual o requisito da pertinência não será atingido é bem circunscrever o nosso objeto de trabalho (SANTOS, 1996. p. 92)

Nesta perspectiva, e dando continuidade aos estudos<sup>13</sup> do povo Karipuna de Rondônia, no acompanhar das etapas da trajetória indígena no seu relacionamento com a sociedade envolvente, retiramos considerações relevantes acerca desta etnia, considerada historicamente uma das mais importantes no estado de Rondônia, tendo em vista seu histórico de contatos naquela região do rio Madeira e seus afluentes, em especial com as frentes construtoras da Estrada de Ferro Madeira Mamoré e os seringueiros ainda em fins do século XIX. São sem dúvida, considerados os mais

---

<sup>13</sup> Estudos anteriores, iniciados no ano 2000, e mencionados na apresentação do presente trabalho.

afetados na última década em Rondônia pelas contradições geradas pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC).

Essa etnia viveu relativamente isolada até a década de 1970, quando ocorreu o contato com a FUNAI. É importante enfatizar que a economia de Rondônia está ligada à Geopolítica e foi marcada por fluxos de exploração econômica bem distintas como o da borracha, da mineração e, atualmente pela agricultura e a pecuária.

A etnia foi vítima das tensões humanas provenientes desses movimentos econômicos que resultaram em violência e mortes por epidemias, causando rápido processo de depopulação. Essa dura experiência, por sua vez, além do decréscimo populacional, causou a desagregação desse povo, produziu um distanciamento das práticas culturais e interferiu diretamente na salvaguarda do território, sendo verificados enormes prejuízos à comunidade.

Os Karipuna de Rondônia possuem um território demarcado, porém, são constantemente pressionados e assediados por fazendeiros, madeireiros, caçadores, pescadores, posseiros, garimpeiros e ainda se adaptam às mudanças ocasionadas pelos projetos desenvolvimentistas em curso, como o Complexo Hidrelétrico Usinas de Jirau, no Rio Madeira. Para Fearnside (2011, p. 36) as hidrelétricas têm enormes impactos, muitos dos quais não são amplamente conhecidos pelo público, em geral e muitos dos quais não são considerados, ou não são devidamente avaliados no atual sistema de licenciamento ambiental do Brasil.

No contexto das pressões históricas (migração, ocupação desordenada, desmatamento, grilagem de terras, etc.), consideramos na pesquisa os momentos dos contatos oficiais com a FUNAI até a especificidade do momento atual, marcado pela construção de projetos de grande porte previstos no PAC. As novas estradas, portos, hidrelétricas, mineradoras entre outros empreendimentos trazem novos impactos e intensificam ainda mais as pressões já existentes sobre os indígenas da região, refletindo na sua relação com o território e ocasionando novas territorialidades<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Territorialidades relacionadas aos lugares vividos e também às representações da cultura. Conceito que será melhor trabalhado no Primeiro Capítulo.

Para Fearnside (2004, p. 19) a exploração predatória dos recursos naturais é o primeiro momento de um processo de apropriação fundiária que permite a grupos sociais estratificados no território controlarem novos espaços abertos a ocupação. A estruturação e a dinâmica da apropriação fundiária criam as condições necessárias à definição de outras atividades, sendo a principal destas a pecuária.

Nas palavras de Vainer e Araújo (1992, p.33) os grandes projetos de investimento produzem nas regiões de implantação a “desestruturação de atividades econômicas preexistentes, o crescimento desordenado da população, desemprego, favelização, marginalização social e degradação ambiental”.

Os Karipuna possuem uma forte ligação com o seu passado, suas tradições e valores, e a construção do seu mundo é impregnada de símbolos, significados e sentimentos relacionados com o espaço territorial, ambiente do qual tiram seu sustento através da caça, pesca e roçado, elementos fundamentais para a garantia de sua sobrevivência étnica e segurança alimentar.

Entendemos que é da relação que o indivíduo possui com o lugar que habita que ele compreende sua comunidade e o território, dando significado e ressignificado às partes constitutivas dos elementos étnicos e culturais que compõem a sua vivência em grupo e qualifica sua identidade e territorialidade.

Na atualidade há notícias de vários povos autônomos e ainda sem contato que aparecem como surgidos de filmes de ficção, como os indígenas Kawahiba do rio Pardo, os *Tsapanawa* do Acre, os *Piripkura* do Mato Grosso, entre outros como os “Flecheiros” do Vale do Javari no Amazonas (dizimados por garimpeiros em agosto de 2017).

Além dos isolados, as comunidades em contato permanente também sofrem, apesar de todo o aparato jurídico a favor das populações indígenas ainda são normais os conflitos e as invasões cometidas por fazendeiros e garimpeiros que, atraídos pelas riquezas contidas nas Terras Indígenas (TIs), levam às últimas consequências tais investidas.

O processo de demarcações das TIs tem caminhado lentamente e os indígenas gradativamente continuam perdendo seus territórios e são vítimas de um processo em que suas aldeias são violadas e em muitas ocasiões as populações são exterminadas

dentro delas. Nos casos de retorno aos antigos territórios os indígenas são vistos e tratados como invasores e sofrem todo o tipo de violência, o caso dos Guaraní-Kayowá do Mato Grosso do Sul pode ser ilustrativo.

Entre uma série de estratégias que implicam no enfraquecimento e desagregação desses povos, a educação escolar e a religião também merecem destaque, pois, vêm carregadas de contradições, como ressalta Sampaio e Silva (1998, p.28) “apenas para lembrar que historicamente, a questão da educação escolar indígena tem sido como um instrumento de **aculturação** e destruição dos povos”.

Para algumas etnias de Rondônia, as grandes novidades surgem das compensações dos impactos ambientais da construção dos complexos hidrelétricos do rio Madeira. Nos acordos compensatórios são destinados recursos financeiros para a execução de projetos e obras nas comunidades, porém, na realidade trazem novos e sérios problemas de desagregação social como o abandono da vida na aldeia e a competição entre as lideranças indígenas.

Adiciona-se ainda a tecnologia, as instituições laicas (sistema de saúde, escolas e universidades, etc.) que exercem sobre as populações indígenas um fascínio carregado de paradigmas que nos remete a pensar nos resultados advindos do processo de contato interétnico e na adaptação dos indígenas numa fase que se encontra em construção. Assim, propomos as seguintes questões norteadoras:

i) Como os Karipuna compreendem o papel do Estado e como a sociedade envolvente atua sobre seu território?

ii) Como o empreendimento Hidrelétrico afeta a territorialidade Karipuna?

iii) Quais as estratégias utilizadas pelos Karipuna para manter a autonomia dos seus territórios?

iv) Quais as novas territorialidades dos Karipuna de Rondônia?

A tese foi dividida em quatro capítulos assim destacados:

Capítulo 1 – Caminhos da Pesquisa: a fundamentação teórica e os procedimentos metodológicos; Capítulo 2 – O Processo de Ocupação de Rondônia e

os Karipuna; Capítulo 3 – As Novas Territorialidades: os Karipuna e a sociedade envolvente; Capítulo 4 – Os Karipuna e o Estado: a educação, a saúde e o Programa de Aceleração do Crescimento.

No primeiro capítulo, ocupamo-nos de conceitos importantes como território, territorialidade, espaço globalizado, cultura, fricção, hibridismo entre outros que foram tratados na busca da melhor forma de analisar as novas territorialidades dos Karipuna, bem como entendermos o resultado das interações entre os vários agrupamentos humanos e suas relações com outras sociedades e a natureza, e também a ação do homem na transformação da natureza, suas implicações comerciais, políticas e culturais. No caso dos Karipuna essas relações ocorrem principalmente na FUNAI, na igreja, e em âmbito escolar na cidade, onde as várias culturas interagem juntas com os conhecimentos científicos, e no caso da escola da aldeia se alia aos costumes tradicionais.

A dialética existencialista de Jean-Paul Sartre é convertida em método que auxilia no estudo das novas subjetividades dos *Karipuna*, possibilitando encontrar os traços e efeitos mais íntimos da resultante construção sociocultural dos indivíduos nas novas experiências em andamento. O aporte em Milton Santos e outros cientistas possibilitam o entendimento da gênese das mudanças no território e os porquês das novas territorialidades.

Os métodos que envolvem oralidade e descrição de fenômenos na pesquisa de campo auxiliam na percepção dos discursos, e na construção de diálogos sobre a organização territorial dos Povos Indígenas e suas perspectivas de vivências na nova realidade do Mundo Globalizado, tendo em vista serem influenciados pelas tecnologias e culturas de massas. Essas metodologias proporcionam acesso aos significados formadores da cultura humana, são abordagens metodológicas apropriadas para notar as especificidades dos aspectos das culturas transversais nas várias comunidades pesquisadas.

As fontes de origem oral, como o etnotexto nos propiciam a reconstrução e construção histórica dos povos, principalmente aqueles considerados ágrafos como os indígenas, pois, é através das narrativas que conseguimos captar paisagens de

memórias, os tabus, os sonhos, o sagrado e o profano. O etnotexto passa a ser a definição de si mesmo e se transforma na estrutura com a qual o sujeito se define.

A pesquisa se desenvolveu com a coleta de fontes primárias e secundárias, contando com informações e materiais escritos compilados nos vários órgãos de atuação com povos indígenas, e também de forma participante em campo, resultado de anos de convivência no trabalho e na amizade com os Karipuna.

Ainda foram coletadas algumas narrativas e informações registradas em áudio, em conversas e rodas de conversas que foram realizadas no ano de 2017. Todo o processo de convivência ao longo dos anos com os Karipuna nos permitiu conhecer importantes aspectos do modo de vida da etnia, e possibilitou meios para compreender e captar um pouco o ponto de vista dessas pessoas sobre a facticidade das suas vidas e dos lugares<sup>15</sup>.

No segundo capítulo ocupamo-nos do processo histórico da ocupação de Rondônia sendo cada momento histórico parte fundamental para compreender o processo de territorialização dos Karipuna, fazendo um paralelo com os processos de colonização empreendidos pelo Estado e as etapas da evolução política do estado de Rondônia. Também, descrevemos parte da complexidade das terras indígenas de Rondônia, e mencionamos algumas especificidades de povos Tupi-Kawahib e dos conflitos fundiários com não indígenas. Ainda, mencionamos questões importantes de origem econômica e sociocultural da Amazônia.

No terceiro e quarto capítulo sobre as novas territorialidades dos Karipuna e o Estado, foi onde compilamos os dados retirados do material resultante da trajetória da pesquisa em campo (conversas realizadas na aldeia, nas residências, nas reuniões, diagnósticos, e visitas à FUNAI).

Esta é a parte resultante das transcrições dos etnotextos das fontes do trabalho de campo, tendo em vista ser parte de um apelo às oralidades dos que participaram dos primeiros contatos, é também o desenrolar dos diálogos entre os indígenas e os representantes do Estado, é o acompanhamento das relações entre os indígenas e não indígenas, é onde descrevemos a situação atual dos Karipuna, sua composição

---

<sup>15</sup> Onde a vida se reproduz, espaço de reprodução da vida

populacional, o que restou das suas representações simbólicas, a luta da etnia através do Estado e suas instituições na busca da chamada florestania<sup>16</sup> (conceito que trabalharemos mais para frente), é onde descrevemos o “estopim” da formação das novas transversalidades.

São o caminhar na estrada do entendimento da pesquisa, é onde procuramos compreender o valor da identidade, as novas territorialidades, o território tradicional, e a importância dos lugares. É a tentativa de mostrar que as territorialidades permanecem além da aldeia e manifestam-se nas cidades, nas transversalidades híbridas, nos vários planos da vida, no plano material, no simbólico e espiritual.

É onde dialogamos com os membros da nova geração dos Karipuna de Rondônia, e demonstramos a importância da pesquisa das fontes bibliográficas e orais para a construção do conhecimento, partindo dos discursos entre os indígenas e não indígenas no processo de interação e construção identitária na nova realidade em estruturação. Na parte dos Anexos, compilamos na íntegra os etnotextos, com suas narrativas e oralidades coletadas nas pesquisas de campo e outros documentos com informações relevantes para a pesquisa.

\*\*\*

---

<sup>16</sup> Cidadania dos povos da floresta.

## **2 CAMINHOS DA PESQUISA: A FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS**

No transcorrer da História, o ser humano se constituiu como parte do lugar, senhor do território e criador das relações de pertencimento como espaço da vida, o entorno é um dos responsáveis pela reprodução e manutenção da vida humana. A natureza sempre propiciou as condições para o sustento, e as primeiras técnicas nasceram das experiências tiradas para suprir as demandas sociais de sobrevivência. Para Milton Santos (1996, p. 82) esta objetividade de ação só podemos atribuir aos seres humanos, porque somente eles tem objetivo e finalidade.

A cultura é feita de práticas, atitudes, valores e conhecimentos herdados dos ancestrais ou posteriormente criados. Nesta perspectiva, a Geografia estuda as relações entre os seres humanos e o ambiente que habitam, através da descrição dos conjuntos de ferramentas usadas, da língua falada e dos discursos criados e estabelecidos em sociedade. Neste sentido o pesquisador deve focalizar além das dinâmicas sociais, também a dimensão subjetiva, simbólica dos discursos, dos mitos e dos rituais, explorando o que fornece as culturas, o seu conteúdo normativo, enfim a totalidade do mundo vivido pelo ser humano.

Graças aos progressos conjuntos das ciências, das técnicas e da informação, a noção de totalidade permite um tratamento objetivo. Pela primeira vez na história da humanidade, estamos convivendo com uma universalidade empírica (SANTOS, 1996, p. 92).

A sociedade moderna recriou novas dinâmicas sociais baseadas na forma mais rápida de preencher espaços “vazios” de globalização, afastando os vários grupos de indivíduos das terras de onde tiravam seus sustentos e forçando-os ao contato com outras comunidades num mundo globalizado. A modernidade causa grandes modificações nos locais onde as sociedades se encontram e se misturam, criam campos de batalhas ideológicas, lugares de contradições onde as culturas se friccionam e geram novas territorialidades. Para Milton Santos (1996) o espaço se globalizou e a sociedade se transformou em um sistema de totalidade-mundo.

Nessa perspectiva, para a escolha dos métodos mais adequados para analisar os Karipuna, buscamos o caminho que a pesquisa nos sugere, trabalhando uma

Geografia que incorpora elementos epistemológicos oriundos do matiz filosófico da dialética existencialista sartreana, que analisa a vivência humana através da liberdade da sua produção material e suas projeções para o futuro, e também buscamos o caminho do etnotexto que é a narrativa que uma comunidade faz de si mesma.

## 2.1 EXISTENCIALISMO, FACTICIDADE E TRANSCENDÊNCIA

Pretendemos um estudo que não abra mão dos pressupostos filosóficos que tratam de questões subjetivas para compreender a luta do ser humano nas solicitações do mundo, e nos processos geradores das antíteses e suas sínteses. O existencialismo em Sartre mostra ser uma evolução do amalgama epistemológico de perspectivas de análises como a dialética materialista e a fenomenologia, transformadas no que ele denomina de humanismo.

Para Sartre (2013, p.16 [1946]) o existencialismo é “uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana”. O existencialismo pretende resgatar o diálogo entre as determinações gerais da História que condicionam o ser humano as circunstâncias da liberdade. O existencialismo afirma a irreduzibilidade do subjetivo, a impossibilidade de assimilação do concreto pelo absoluto.

Para melhor entendermos o método proposto, é importante discorrer também sobre as filosofias que o influenciaram: o Materialismo Histórico e Dialético<sup>17</sup> e a Fenomenologia<sup>18</sup>. O materialismo considera como objeto de análise os fenômenos da natureza, sendo que o histórico utiliza o método dialético para o estudo da vida social e suas transformações. O materialismo histórico utiliza como objeto de análise os fenômenos essencialmente sociais e econômicos. Na lógica dialética tudo está em

---

<sup>17</sup> Método de análise científica criado por Karl Marx e Friedrich Engels, conhecido também como marxismo.

<sup>18</sup> A versão do método fenomenológico utilizado por Sartre deriva de Edmund Husserl, sendo o método filosófico que se propõe a uma descrição da experiência vivida da consciência, cujas manifestações são expurgadas de suas características reais ou empíricas e consideradas no plano da generalidade essencial.

constante transformação, é a ciência das leis gerais do movimento, tanto no mundo exterior como do pensamento humano.

Para Lenin (1980, p.21 [1914]) a evolução da sociedade humana reproduz estágios já conhecidos, mas sobre uma outra forma, num grau mais elevado (negação da negação); uma evolução por saltos, por catástrofes, por revoluções, por soluções de continuidade; a transformação da quantidade em qualidade, os impulsos internos do desenvolvimento, provocados pela contradição, o choque das forças e tendências diversas agindo sobre um dado corpo, no quadro de um dado fenômeno ou no seio de uma dada sociedade; a interdependência e a ligação estreita, indissolúvel, de todos os aspectos de cada fenômeno, ligação que determina o processo universal do movimento, processo único, regido por leis.

O Materialismo Histórico e Dialético pode ser entendido como o método de interpretação da realidade, considerando que as coisas estão em constante transformação na relação espaço-tempo, presente, passado e futuro, determina que nada é definitivo e absoluto, que nada escapa ao movimento da História.

Assim, o desencadeamento dos processos sociais se relaciona e influenciam os fenômenos que passam a interagir reciprocamente, sendo seu desenvolvimento histórico realizado de forma dialética. Os eventos de interesse científico devem ser assimilados no seu conjunto considerando as discrepâncias dos fenômenos concomitantes em sua totalidade. As coisas não são eternas, possuem em si mesmas seus antagonismos, suas negações, e graças a essas contradições é que se transformam.

A Natureza é a mesa de ensaio da dialética e devemos dizer para a honra da ciência moderna da natureza que ela fornece a esta mesa de ensaios uma rica colheita de fatos que aumenta todos os dias, provando assim que na natureza as coisas se passam, em última análise, dialeticamente e não metafisicamente. [...] Nada subsiste de definitivo, de absoluto, de sagrado perante ela (a filosofia dialética); ela mostra a caducidade de todas as coisas e em todas as coisas, e nada subsiste frente a ela, a não ser o processo ininterrupto do devir e do perecer, da ascensão sem fim, do inferior ou superior, de que ela própria é apenas o reflexo no cérebro pensante (LENIN, 1980, p. 19-20 [1914]).

Sartre entende a partir de Marx que não se julga um indivíduo a partir da ideia que tem de si mesmo, sendo o fato humano irreduzível ao conhecimento que deve ser

vivido e reproduzido, sua totalização filosófica é o homem concreto “que se define, a uma só vez, por suas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de sua luta contra as coisas e contra os homens” (SARTRE, 2002, p.26, [1960]).

Para Sartre (2002, p. 32 [1960]) o concreto é a História, e a ação humana é a dialética sendo o materialismo histórico instrumento que fornece a única interpretação válida da História e de que o existencialismo proporciona a única abordagem concreta da realidade.

O filósofo entendia que a análise em Materialismo Histórico e Dialético feita por marxistas iam de maneira a abordar a experiência não considerando as aparições isoladas, que se produzem em conjunto, constituídas em “unidades pertencentes ao todo, e que estão ligadas entre si por relações internas, sendo a presença de uma modificadora da outra em sua natureza profunda”.

No uso do método do Materialismo Histórico e Dialético para analisar determinados fatos humanos, deve-se examinar as totalidades recortadas e produzidas a uma só vez, por suas contradições internas. Para Sartre (2002, p. 32-33 [1960]), apesar do próprio Marx, ao analisar os fatos humanos, não se limitar aos fatos generalizadores, pelo contrário, apresentar os acontecimentos nos detalhes e nos conjuntos, os marxistas tendem a eliminação dos fatos singulares priorizando a uniformidade generalizadora.

O marxista abordava o processo histórico com esquemas universalizantes e totalizadores. E, é claro a totalização não era feita ao acaso; a teoria tinha determinado a perspectivação e a ordem dos condicionamentos, estudava tal processo particular no âmbito de um sistema geral em evolução. Mas em nenhum caso, nos trabalhos de Marx, essa perspectiva pretende impedir ou tornar inútil a apreciação do processo como totalidade singular. (...) dá a cada acontecimento, além de sua significação particular, um papel de revelador: uma vez que o princípio que preside a pesquisa é o de procurar o conjunto sintético, cada fato, uma vez estabelecido, é interrogado e decifrado como parte de um todo; é *sobre ele*, pelo estudo de suas carências e de suas “sobre-significações” que se determina, a título de hipótese, a totalidade no seio da qual voltará a encontrar sua verdade. Assim, o marxismo vivo é *heurístico*: em relação à sua pesquisa concreta, seus princípios e seu saber anterior aparecem como *reguladores*. Em Marx nunca encontramos *entidades*: as totalidades são vivas; definem-se por si mesmas no contexto da pesquisa (SARTRE, 2002, p. 33, [1960]).

Nessa perspectiva Sartre entende que o Materialismo Histórico e Dialético em sua fundamentação teórica abrange toda a atividade humana, entretanto, é o existencialismo que reafirma a realidade das pessoas. O existencialismo, assim como o marxismo, aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas, os fatos particulares não significam nada, não são verdadeiros ou falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalidade em andamento.

Impossível compreender esta dinâmica em sua completude sem atentar também para os estudos dos fatos particulares na sociedade globalizada. A Geografia que pretendemos incorporar esta totalidade através dos estudos das subjetividades em uma Geografia existencial que agrega a totalidade do mundo vivido, direcionadas também para o cultural, para a análise das subjetividades, que para Sartre do mesmo modo estão submetidas ao movimento dialético, seria um legado da dialética também para as percepções e cognições. Para Sartre (2002, p. 35, [1960]) o existencialismo reafirma a realidade humana, e aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas, só pode conceber essas sínteses no interior de uma totalização em movimento, que se totaliza incessantemente.

A fenomenologia em Sartre é utilizada para a análise da interioridade, do micro, do indivíduo, do núcleo gerador da dinâmica social, é a análise de fatos motivadores das subjetividades humanas, e aparece como forma de afirmar simultaneamente tanto a supremacia da razão como a realidade do mundo visível tal como aparece aos nossos sentidos.

A utilização do método fenomenológico pressupõe a descrição dos objetos analisados exatamente como sentimos e produzir filosofia deles. Sobre a maneira fenomenológica sartreana, Cerbone (2014, p.114) aponta que:

Uma descrição narrativa é de algum modo uma descrição mista, contendo tanto elementos objetivos como subjetivos relatando o que estou fazendo e minha experiência do que estou fazendo. Uma descrição fenomenológica por contraste restringe inteiramente a como as coisas são manifestas na experiência, a atividade como experienciada, e aqui Sartre afirmaria as muitas ocorrências de “eu” e “meu” que povoam a descrição narrativa estão fora do lugar (CERBONE, 2014, p. 114).

Na mesma obra de Cerbone (2014, p. 114-120) a absorção da experiência pode ser interrompida em qualquer ponto, de modo que os resultados possam ser

reflexionados e apreendidos. Seria um erro impor a estrutura dessa apreensão reflexiva à experiência não reflexiva. O conteúdo deve passar pela experimentação, na experiência, todos os momentos e modalidades daquele trecho de experiência formam um fluxo interconectado, unificado sem qualquer agente sintetizador complementar situado por detrás ou sob eles.

Os procedimentos da experimentação se dão com base em uma apresentação perspectiva, uma vez que o ser da apresentação significa dentre outras coisas a possibilidade de conhecer outras formas, outros lados, visto que quando descrevemos o mundo como o experienciamos, nós o caracterizamos em termos tanto positivos (afirmações/convicções) quanto negativos. As descrições incorporam algum tipo de negatividade<sup>19</sup>, descrevendo o mundo tanto em termos de como é como em termos de como não é.

Cerbone (2014, p. 131) ao analisar a obra de Sartre entende que descrever e caracterizar o mundo é dar sentido, e à medida que percebemos e descrevemos o mundo de determinados modos, essas percepções e descrições incorporam algum tipo de negatividade. O máximo sentido que podemos extrair da realidade em si mesma é uma plenitude indiferenciada da existência, não há como descrever, sem lançar mão dos termos de alguma maneira carregados negativamente. É algo apenas manifesto em momentos denominados por Sartre de “náusea”, que seria experienciar a realidade apenas como um vazio repugnante que-ela-é.

Essa realidade muitas vezes repugnante, carregada de negatividade pode ser descrita com significação prática, graças ao olhar dialético do fato particular da pequena totalidade ao qual o fenômeno nauseante pertence, é o objeto revelado pela sua própria essência, é a própria contradição geradora da “náusea” experienciada.

A fenomenologia em Sartre aparece com frequência como iniciativa puramente descritiva, e suas descrições não são sem significância prática, entendemos que descobrir as descrições certas, pode ser transformador e nos convertem de entes semelhantes às coisas passivas a sujeitos da experiência, lúcidos, ativos e

---

<sup>19</sup> Entendemos por negatividade a oposição a algo estabelecido, que provoca o efeito contrário ao esperado.

completamente atentos. Oferece certa autonomia como iniciativa descritiva dos fenômenos sociais e suas relações com a territorialidade.

Nesta perspectiva, a fenomenologia se debruça sobre o movimento dialético para descrever os fenômenos motivadores das dinâmicas dos entes responsáveis pelo movimento dialético. Toda a humanidade é responsável, pois é preenchida de fatos particulares, de pequenas totalidades que se interconectam mediando às totalidades parciais à totalidade em movimento.

Os seres humanos enquanto seres sociais conscientes são não autoconscientes, eles são também seres cujo modo de existência é a liberdade, “somos condenados a ser livres” (SARTRE, 2012, p. 543 [1943]). Não somos completamente determinados e incapazes de sermos sumarizados por um conjunto permanente de fatos, nossa angústia e nossa liberdade estão vinculadas uma à outra. Sobre o pensamento de Sartre, afirma Cerbone:

Nossa existência é algo que temos de confrontar e determinar por meio do existir, por meio das escolhas e decisões que tomamos. O ente humano pode sempre confrontar sua existência em termos de escolha, enquanto padrões de atividade, porém, sempre continuar e descontinuar projetando-se no futuro (CERBONE, 2014, p. 142).

Em Sartre (2012, p.132-133 [1943]) os entes humanos, por meio das suas capacidades de escolha, são responsáveis pela forma da sua existência. Quando nos consideramos responsáveis e não renegamos ou rechaçamos nossa facticidade<sup>20</sup>, temos consciência de reconhecer os padrões de atividades que serviram para nos definir até o presente, bem como a responsividade para com eles.

Ao reconhecer a responsabilidade pelos padrões, admite-se que sua continuação depende das projeções, ou não, desses padrões no futuro. São as possibilidades de escolha dentro da realidade em que se encontra. “A filosofia de Sartre fundamentalmente implica a completa responsabilidade do sujeito humano pela sua própria existência, revela a dimensão ética total de sua filosofia” (CERBONE, 2012, p.143).

Para Sartre (2012 [1943]); (2013, p. 19-20 [1946]) a existência do ente humano precede sua essência, assim o modo de ser é distinto de todos os outros. Diferente

---

<sup>20</sup> Situação da realidade humana em que o sujeito deve reconhecer e confrontar a realidade da existência.

dos objetos inanimados que primeiro são concebidos em essência para depois existir, a existência do ser humano precede a sua essência, primeiro existimos e só então definimos nossa essência pelo modo como vivemos.

A essência está submetida à vontade, sem essência nos definindo somos livres para perseguir qualquer essência que desejarmos, ao menos dentro de um mundo intersubjetivo. Em Reynolds (2014, p. 83):

Os entes humanos não têm alma, natureza e essência que os façam o que são, nós, simplesmente somos sem quaisquer restrições que nos façam existir de qualquer modo particular, e é somente mais tarde que viemos conferir à nossa existência qualquer essência.

Para Reynolds (2014, p.86) “é essa filosofia da ‘liberdade absoluta’ que tem sido a mais famosa e duradoura contribuição de Sartre à história da filosofia”. O ser humano mesmo nas maiores dificuldades, ou até mesmo de frente com a morte poderá escolher como será o momento inevitável.

A existência humana é a responsável por introduzir valor no mundo, ainda assim não podemos renunciar a liberdade. Poderemos sempre nos rebelar contra a opressão, e nos esforçar para interpretá-la de vários modos diferentes, não existem limites para a liberdade, ela é algo absoluto que não pode ser comprometido ou limitado, a liberdade da existência humana é ontológica, no entanto, ninguém é livre até que todos sejam. Nas palavras de Sartre a liberdade é a condição da existência do ser humano, que é definida por um “ente que é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 2012, p. 72, [1943]).

Um ente humano é muito mais que sua história e circunstância, a existência humana sempre transcende ou se move além, deve sempre transcender os fatos brutos sobre nossas vidas, os quais não podemos mudar. Neste sentido, afirma Reynolds (2014, p. 89):

Podemos e devemos sempre nos lançar para além desses fatos para criar outros projetos, e somos sempre livres para interpretar esses fatos de vários modos diferentes, o fato de que podemos ser cegos ou pobres, de acordo com Sartre ao menos, não determina nossa identidade ou nos determina casualmente a reagir a isso de modo particular algum. Sartre afirma que para sermos capazes de interpretar esses fatos de um modo diferente, devemos colocá-los a distância de nós mesmos: nos termos de Sartre, negamos, ou niilificamos nossa facticidade.

Em suma, não somos apenas a soma das nossas experiências passadas, estamos sempre aspirando e projetando objetivos futuros, e isso é possível pela negação do que é. Na ontologia<sup>21</sup> sartreana existem duas categorias fundamentais envolvidas na existência humana, o *ser-para-si* e o *ser-em-si*.

O *ser-para-si* refere-se às criaturas que são algo para si mesmas, que são autorreflexivas, mas ele não pode ser restrito meramente à consciência reflexiva, mais especificamente o *para-si* se refere a toda a consciência. O ser do *para-si* é a liberdade, e ele funciona pela negação do *em-si*. O *para-si* está continuamente se determinando a não ser o *em-si*. Não é uma entidade real e existe somente ao saber o que ele não é ao “julgar” outros entes.

O *ser-em-si* refere-se a tudo que não é consciência, e de acordo com Sartre não podemos propriamente falar do objeto como ele é *em-si-mesmo*, pois, está fora de certos modos humanos de entender e compreender esse objeto, nossa facticidade é a relação entre o *para-si* (transcendência) e o *em-si* (objetos brutos). Tal como em Kant<sup>22</sup> existe uma realidade bruta que a encontramos sempre através da realidade das faculdades humanas específicas para o entendimento, acreditando, assim como Husserl<sup>23</sup>, que vários são os objetivos e intenções humanas no mundo, logo não conseguimos perceber neutralmente a realidade tal como é (REYNOLDS, 2014).

Em Sartre (2012, p. 35 [1943]) o *ser-em-si* é um vazio, um nada, afirmando que não existe uma essência, uma natureza inerente ao ser humano em si. Para Sartre (2013, p. 20, [1946]) o homem consegue fazer sua própria história, construindo a sua própria essência, o que leva ao entendimento de que o existencialismo é um verdadeiro humanismo, pois, o homem passa a ter a responsabilidade pela escolha que ele faz. A escolha de viver em sociedade torna o homem responsável por toda a sociedade. O homem sendo concebido como um nada é também o que ele quiser ser.

---

<sup>21</sup> Estudo do ser, parte da filosofia que tem por objeto o estudo das propriedades mais gerais do ser, apartada da infinidade de determinações que, ao qualificá-lo particularmente, ocultam sua natureza plena e integral; metafísica ontológica.

<sup>22</sup> Immanuel Kant (1724-1804) filósofo prussiano. Em Schönecker e Wood (2014).

<sup>23</sup> Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938) foi um matemático e filósofo alemão, que estabeleceu a escola da fenomenologia. Em Reale e Antiseri (2006).

O homem é gerado como sujeito que encontra sua natureza na universalidade, no mundo e na sociedade como um todo.

O existencialismo em Sartre “investiga” a existência humana enquanto se desenrola no mundo. A existência humana não é puramente uma questão de *ser-para-si*, mas também não pode ser reduzida ao *ser-em-si*. A existência humana é uma mistura das duas, uma combinação do que Sartre denomina “facticidade” e “transcendência”. A facticidade se refere aos modos sob os quais a existência humana sempre tem alguma medida de determinação objetiva e história acumulada, e a transcendência registra os modos sob os quais a existência humana é sempre não completamente determinada, portanto, “adiante de si própria”.

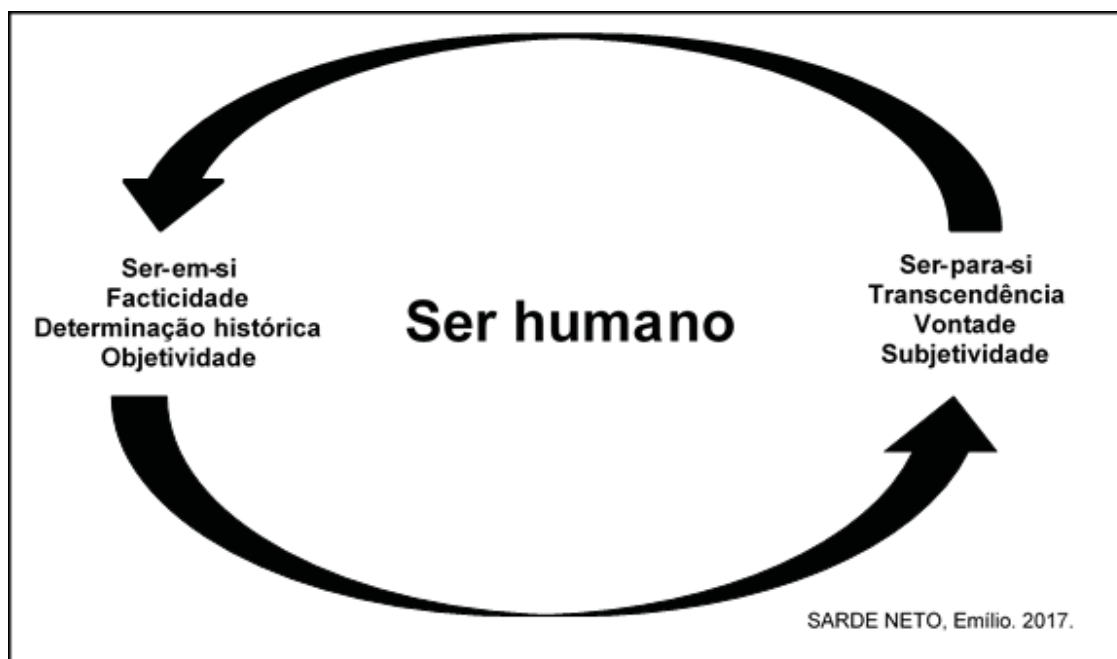


Figura 1 A concepção do ser-em-si, e do ser-para-si em Sartre.

A interioridade deve ser pensada e expressada sempre na história, pois, uma subjetividade que não se expressa no mundo objetivo em ações e condutas não existe, pois a existência consiste em expressar o que nos é interior, mas sem que se possa fazer uma separação entre a dimensão da interioridade que valeria por si mesma, e sua expressão objetiva interna.

O existir é sempre histórico, expresso em atos e condutas dos indivíduos, nas vivências pessoais, que se dão sempre num contexto mais abrangente, numa “história geral”, cada ser humano é um acontecimento individual enquadrado nesse conjunto, porém, somos limitados, determinados pela História maior, pois, somos produzidos historicamente.

Na *Crítica da Razão Dialética*, Sartre (2002, p. 45 [1960]) ao referir-se a essa História maior acredita que ela nos determina ao mesmo tempo, em que a construímos, pois assim como conseguimos conceber indivíduos históricos assim devemos entender que só existe História na medida em que a construímos, pois, se os indivíduos são históricos, também a História só existe à medida que existem os agentes que as fazem.

Entre os sujeitos e as condições objetivas nas quais ele está inserido existe uma tensão, uma discrepância entre pontos extremos, isto se apresenta como uma relação dialética, em que nenhum dos dois termos se reduzirá ou será subordinado ao outro. Assim, a liberdade subjetiva se opõe a essas grandes determinações em que estamos inseridos, são as condições objetivas da História.

Mas é dessa oposição irreduzível entre a subjetividade e a objetividade histórica, que resulta a experiência humana, ela própria uma prática histórica vivida em situações distintas pelos indivíduos construtores da História, ao mesmo tempo, em que são construídos por ela na experiência vivenciada.

Essas práticas experienciadas ganham significados que são subjetivamente e intimamente expressadas sempre de forma singular e renovada. Neste sentido, pensar dialeticamente sobre a relação das pessoas umas com as outras é aceitar essa oposição entre a objetividade e a subjetividade como constitutiva tanto da História quanto do indivíduo.

Para Sartre (2013, p.60 [1946]) a alteridade como estrutura da existência o sujeito existe para si, mas também para os outros sempre nessa simultaneidade. Somos sujeitos, mas também somos objetos para outros sujeitos, e o que cada pessoa vai fazer de si para sua existência, incluirá o que indivíduo poderá fazer e o que os outros indivíduos poderão fazer dele, pois, estar no mundo é viver neste regime de intersubjetividade com todas as consequências que as ações possam acarretar.

Assim, as subjetividades geradas no *ser-em-si* (indivíduo) são resultantes da estrutura externa advinda do conjuntural, que por sua vez através do próprio movimento dialético das interações sociais se modificam, e a liberdade dos indivíduos em suas novas subjetividades os lançam ao *ser-para-si*, que por sua vez pode acionar a ignição do próprio movimento dialético do todo que recairá novamente sobre a conjuntura criando novas objetividades.

Esse interagir entre as subjetividades, é concretamente vivido numa realidade histórica determinada, de acordo com as diversas relações por vezes conflituosas (indivíduos, classes sociais e outras coletividades). O contexto histórico não anula as individualidades das pessoas, as singularidades dos indivíduos, cada ser humano existe singular e subjetivamente, essa condição se objetiva através das experiências pessoais, e cada individualidade exprime ao seu modo uma vivência que na realidade pertence a todos.

Para que exista uma verdade qualquer para encerrar um ciclo do movimento dialético é preciso uma “verdade absoluta” momentânea do *ser-em-si*, e esta é fácil de ser alcançada, consiste em apreender-se sem intermediários, lançar-se novamente no *ser-para-si*. Aquele que se apreende de maneira imediata pelo cogito, descobre também todos os outros, e os descobre como a condição de sua própria existência. “O outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais o é para o meu autoconhecimento” (SARTRE, 2013, p. 34 [1946]).

As intenções objetivas dos indivíduos são transformadas de acordo com a situação e a realidade que se está inserido, o resultado das próprias ações muitas vezes não condiz com a ação, são distorcidos e convergem para uma reação inesperada às intenções, isso acontece porque ninguém atua insociável, outros sujeitos também operam, e as liberdades se entrecruzam. Assim, este resultado pode convergir para uma complementação, onde toda uma coletividade pode atuar em harmonia, mas que em outras circunstâncias poderiam resultar em oposição às liberdades, pois, existiriam diversos projetos existenciais.

Na busca pela coletivização, as coisas são aquilo que a humanidade desejar, sendo o ser humano “uma série de empreendimentos, a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem essas empreitadas, é consequência de si

mesmo”. Na vida em comunidade a realidade humana recebe originariamente seu lugar no meio das coisas, o lugar existe em mim e eu no meu lugar (SARTRE, 2013, p. 33 [1946]).

Sobre o pensamento sartreano a respeito da vida em comunidade e da realidade humana, Quintiliano (2005, p. 89) ressalta que “Definir o homem como ‘realidade humana’, em contato com outras realidades humanas, implica desvencilhar-se de um senso comum de ‘fraternidade’, exterminadora do indivíduo”.

[...] o homem não pode se constituir sem os outros homens, o que representaria sua própria extinção [...] É no grupo que ocorre a gênese do indivíduo comum, responsável pelo processo de autocriação: É o começo da humanidade [...] somos os mesmos porque saímos do mesmo limo, na mesma data um pelo outro, através de todos os outros [...] (QUINTILIANO, 2005 p. 95).

Nesta perspectiva, Quintiliano (2005, p. 97) afirma que na filosofia sartreana a reciprocidade se fundamenta na fraternidade do grupo. Nessa fraternidade se instaura um equilíbrio no qual não há devedores nem credores, mas uma convergência para o objetivo comum: a afirmação positiva do “homem de grupo”, daquele que atua na coletividade e para a coletividade.

Assim, na vivência coletiva, algumas individualidades são sacrificadas, e muitas interações são rejeitadas, abandonadas em prol da maioria. Os modos de resistência ao aniquilamento do grupo instauram a supressão das individualidades, o isolamento e a solidão não se mostram possíveis num mundo de conflitos e sobrevivência onde a comunidade está em perigo, “todo homem é investido por todos os outros homens” (QUINTILIANO, 2005 p. 113).

Mesmo na vida em conjunto o ser humano existe primeiro, se encontra, surge no mundo e se define em seguida. Cada pessoa é aquilo que projeta vir a ser, que tem consciência de projetar vir a ser, um projeto que vive enquanto sujeito. A responsabilidade é muito maior do que se supõe, pois, envolve toda a coletividade, portanto, todos são responsáveis e determinam a imagem humana escolhida. Em Sartre (2013, p. 19 [1946]) a pessoa não é apenas como é concebida socialmente, é como deseja e se concebe a partir da existência, é o que ela se faz e se denomina subjetivamente.

A existência do ser, suas experiências na coletividade e a construção da individualidade na vivência social são concebidas como liberdade de escolha, sendo a escolha possível ou não, é considerada também uma escolha. Então, não há forma de existir no mundo, fora do mundo, toda a existência é no espaço geográfico. Para Sartre (2012, p. 678 [1943]) “[...] o homem estando condenado a ser livre carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”.

## 2.2 O MOVIMENTO DIALÉTICO E A TOTALIDADE MUNDO

Ao analisar os povos culturalmente diversificados, de imediato refletimos sobre os processos de produção das várias sociedades autônomas espalhadas pelo orbe terrestre, entendemos que suas especificidades culturais são resultantes das transformações históricas, objetos da ação humana. Entre as diversas relações estabelecidas entre as culturas, o trabalho é o mediador que nos permite analisar como estas relações se processam, e através das mudanças sociais e suas consequências é que podemos ter ideia do que pode e deve ser considerado benefício para a maioria dos grupos envolvidos.

O mundo estreitou-se, e as várias regiões do globo foram divididas pelas culturas consideradas mais fortes, que passaram a estabelecer uma influência hegemônica estabelecida pelo potencial econômico e militar. Os vários continentes em sua totalidade ganharam dinâmicas sociais baseadas na lógica do desenvolvimento desigual e combinado onde algumas regiões caberiam o papel da produção da riqueza, e outras a função de fornecedoras de matérias-primas, onde o trabalho e suas imbricações estabeleceram-se como ordem sistêmica que se encontra em constante transformação. Milton Santos (1996, p. 93), aponta que:

Quando a sociedade muda, o conjunto das suas funções muda em quantidade e em qualidade. Tais funções se realizam onde as condições de instalação se apresentam como melhores. Mas essas áreas geográficas de realização concreta da totalidade social têm papel exclusivamente funcional, enquanto as mudanças são globais e estruturais e abrangem a sociedade total, isto é, o Mundo ou a Formação Socioeconômica (SANTOS, 1996, p.93).

As mudanças ocorrem do externo para o interno, influenciadas pelo movimento global, o processo histórico é um processo de complexificação. Para Milton Santos (1996, p. 94) é deste processo que a totalidade se faz mais densa e mais complexa, o universo não é desordenado, é visto como um todo estruturado. “A totalidade é uma realidade fugaz que está sempre se desfazendo para voltar a se fazer. O todo é algo que está sempre buscando renovar-se, para se tornar, de novo, um outro todo”.

Grandes são as dificuldades para dar conta do entendimento da totalidade, se faz necessário considerar os pressupostos teóricos advindos do conhecimento científico e da análise. O conhecimento da totalidade pressupõe sua divisão, o real é esse processo de divisões, e a História dos lugares testifica este processo. A totalidade é o resultado do processo e a totalização o processo propriamente dito, as totalidades estão em constante movimento.

Na expansão do sistema capitalista a lógica parece ignorar a relação histórica antecedente, o conjunto de ações e objetos que antecedem a existência do sistema. Milton Santos (1996, p.63) denomina este conjunto histórico de objetos de rugosidades, pois, o espaço testemunha um momento de um modo de produção pela memória do espaço construído nas coisas fixadas pela paisagem atual. “As rugosidades não podem ser encaradas apenas como heranças físico-territoriais, mas também como heranças socioterritoriais ou sociogeográficas”.

Milton Santos (1996, p. 35) afirma que no domínio das relações entre técnica e espaço é importante ressaltar a propagação desigual das técnicas e da sua implantação seletiva sobre o espaço. Onde num mesmo pedaço de território, convivem subsistemas técnicos de épocas diferentes.

Devemos partir do fato de que estes diferentes sistemas técnicos formam uma situação e são uma existência num lugar dado, para tratar de entender como, a partir desse substrato, as ações humanas se realizam. A forma como se combinam sistemas técnicos de diferentes idades vai ter uma consequência sobre as formas de vida possíveis naquela área (SANTOS, 1996, p. 35).

Para Milton Santos (1996, p. 51) os objetos são de ordem natural ou socialmente construídos, mantidos a relação com as ações sempre de maneira indissociável, necessitados um do outro para existir, ampliando a discussão sobre sua relação, pois “os objetos não têm realidade filosófica que não nos permitem o

conhecimento se os vemos separados dos sistemas de ações. O sistema de ações não se dá sem os sistemas de objetos”.

Os objetos são toda a herança da História natural e todo o resultado da ação humana que se objetivou. “Os objetos são esse extenso, essa objetividade isto que se cria fora do homem e se torna instrumento material de sua vida, em ambos os casos uma exterioridade” (SANTOS, 1996, p. 59). Essa perspectiva geográfica supõe a existência dos objetos como sistemas, sua utilidade no presente, e em outros tempos vêm exatamente do uso combinado pelas comunidades humanas que os criaram ou herdaram dos seus antepassados. Sua finalidade pode ser simbólica e também funcional. Em Almada (2013, p. 03):

Os objetos vêm ao mundo pelas ações e os objetos são as formas materiais para que as ações possam vir ao mundo, para exemplificar essa passagem, podemos pensar em um martelo, um objeto construído por uma ação dotada de finalidade, de uma essência pretérita a sua existência, a ação de construir o martelo, esse objeto por sua vez serve a outras ações, a ação de martelar. A ação de construir exige uma série de técnicas que pode variar de acordo com sua situação histórica e sempre necessita de uma realidade geográfica para existir, ou seja, de um sistema de objetos e de ações (ALMADA, 2013, p. 03).

Os objetos possuem funções específicas de acordo com sua funcionalidade no momento histórico em que são criados, suas utilidades e significados mudam com os acontecimentos da época. Para Sartre (2012, [1943]) a produção de determinado objeto precede a existência, o objeto fabricado é inspirado em um conceito e técnica de produção anterior que faz parte do conceito e que, no fundo, é uma fórmula. A essência seria o conjunto dos procedimentos e das qualidades que permitem produção e a definição, precedendo a existência.

As formas existentes são os elementos sensíveis localizados em lugares específicos, são criadas para atender a objetivos específicos e são criadas em determinados momentos históricos formando em sua totalidade uma estrutura complexa e universal, que abrange inclusive, espaços e territorialidades simbólicas. Para Milton Santos (2014, [1985]) é necessário entender a função de cada uma dessas formas.

A organização do espaço se tornou consequência das formas e dinâmicas do capitalismo, instalado em diferentes pontos do Planeta sua estrutura converteu-se em

sistema político-econômico hegemônico com capacidade expansionista capaz de modificar os lugares mais distantes. Dentre os instrumentos e instituições do moderno sistema capitalista os que mais se destacam pelas suas capacidades de organização e reorganização dos espaços são as grandes empresas econômicas transnacionais.

As transnacionais interferem nos países e conseqüentemente alteram a paisagem, o movimento e a organização social dos povos. Essas influências estendidas em âmbito mundial, regional e local fogem ao controle dos espaços sob a tutela do Estado que através de acordos unilaterais<sup>24</sup> realizados por seus representantes políticos repassam as obrigações do governo para as firmas do capital internacional.

Esses mesmos agentes transformaram a terra que era comum a toda humanidade em mercadoria e utilizam-se da força política e repressiva do Estado para aplicar objetivos de classe e expandir os interesses desse capital internacional. A economia internacional cria a economia exportadora, a invasão das terras, o roubo de madeiras, a destruição da natureza e conseqüentemente a ação desses fatores hegemônicos aprofunda as diferenças sociais, modificando territorialidades, desagregando famílias e comunidades tradicionais que conseqüentemente sofrem diretamente essas influências.

Entendemos que essas mudanças sociais modificam o ser humano, que não está pronto, está em constante transformação, ele é resultado da “totalidade infinita”, uma totalidade em construção, ele se faz e, ao mesmo tempo, é feito, a existência do ser também é possibilidade de escolha, a imagem de uma ordem espacial alterada, é a existência da realidade geográfica imposta por uma dinâmica externa vinda da sociedade envolvente, que cria novas vivências e visões de Mundo.

O que vivenciamos é a imbricação dos valores sociais do grande capital das transnacionais sobre todos os povos. Milton Santos (2001, p. 34) acredita que na atualidade apesar de os progressos científicos e tecnológicos pouco tem sido feito para proporcionar condições técnicas para uma sociedade mais humana. A tecnologia pode

---

<sup>24</sup> Sem consulta popular, normalmente objetivando o benefício das classes hegemônicas.

ser usada para salvar vidas e proporcionar bem-estar social aos povos, porém, o que se verifica é que a maior parte dessas tecnologias é utilizada para finalidade oposta.

O desenvolvimento tecnológico tem sido usado para a proliferação da barbárie e da exploração de populações inteiras em prol de algumas empresas e uns poucos Estados. A proliferação do ideário da competição capitalista em vertentes globais é para Milton Santos (2001, p. 18) um pensamento falso propagado pelos defensores desse modelo de globalização, portanto, nem todos interpretam e aceitam esse modelo perverso imposto por uma minoria que detêm o poder econômico. A maioria é aquela parcela que em número expressivamente maior, encontra-se marginalizada social, política e economicamente.

Essa dinâmica transformou-se em neoliberalismo econômico mundializado em que poucos verdadeiramente se beneficiam dessa globalização, ela é brutal. O ideário de aldeia global<sup>25</sup> que busca a inclusão, a igualdade e o progresso da humanidade como um todo tem se mostrado irreal e ilusória no momento histórico atual. É uma integração vertical que torna os povos dependentes e alienados.

O discurso de acabar com as desigualdades regionais têm a justificativa da estruturação dos polos de crescimento e os ajustamentos marginais, que estabeleceriam a inclusão de espaços considerados fora da estrutura globalizante, no entanto, o que se observa é a maior exploração do trabalho e a homogeneização dos povos e culturas sem considerar suas perspectivas de futuro, e suas particularidades territoriais e cosmogônicas.

Esta “anexação” à complexidade do espaço geográfico capitalista tem gerado a produção de outras realidades. A tecnologia em si mesma não é ruim, o contraditório é a maneira como as tecnologias são utilizadas e a maneira como a globalização se deu, no sistema capitalista não há como ser de outra maneira, o problema não é o mundo integrado, mas a maneira como o sistema hegemônico distanciou pobres e ricos.

---

<sup>25</sup> Termo utilizado para referir-se ao encurtamento das distâncias através das novas tecnologias de comunicação, tendendo a reconstruir nixos de interatividades numa relação global.

Para Milton Santos (2001, p.19) os defensores do livre comércio mundial pregavam que paulatinamente as desigualdades regionais desapareceriam. A integração mundial em uma aldeia global seria consequência dessa globalização, dessa totalidade mundo, por conseguinte o desenvolvimento da tecnologia de informação geraria um senso comum com uma cultura universal.

Para a concretização de tal pensamento pregava-se a eliminação das fronteiras com a extinção dos Estados Nacionais com uma integração política, econômica e social, porém, tudo não passa de uma ilusão, novos valores são criados baseados no consumismo e na exploração, e outras vivências são estabelecidas. O mundo está interconectado, o problema não é a conexão, mas como isso acontece, se é justo ou não. A controvérsia não é interconexão do mundo, mas a forma como a conectividade é estabelecida.

Outros sistemas políticos, econômicos e culturais espalhados pelo Mundo não foram e não são considerados na lógica desenvolvimentista do globalismo capitalista. Nesta perspectiva a tradição dos povos indígenas e seus sistemas comunais exemplificam vertentes diferenciadas de pensamento que são constantemente subjugados e “engolidos” pela ordem vigente. São outros sistemas, outros valores socioculturais, espaços à margem do centro das objetividades dominantes, outros mundos, lugares “vazios” de globalização.

### 2.3 A TERRITORIALIDADE E A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA

A territorialidade é entendida como a relação entre as pessoas e seus lugares de vida, é condicionada pelas interações sociais da cultura, da economia e da política. Também pode ser entendido como sentimento de pertença, e obedece à uma dinâmica de apropriação de espaços submetida às demandas dos sujeitos, é a territorialização determinando a apropriação e a construção do território. A territorialidade humana está vinculada aos valores não apenas materiais, mas também afetivos, étnicos, simbólicos e espirituais. Para Saquet (2011, p. 46):

A territorialidade corresponde a todas as relações sociais efetivadas pelos sujeitos entre si e com o espaço de vida; é marcada por elementos de

mudança e processos no movimento de territorialização que, por sua vez gera território. A territorialidade corresponde às dimensões sociais do território, ou seja, às relações econômicas, políticas e culturais que corresponde às dimensões sociais do território, ou seja, às relações econômicas, políticas e culturais que os homens estabelecem entre si com sua natureza exterior (SAQUET, 2011, p. 46).

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 os seres humanos experimentam o mundo e estabelecem significados (SACK, 1986). É um componente de poder, é a garantia de assegurar a existência e a continuidade ancestral. Ela está intimamente relacionada ao modo como as pessoas utilizam a terra e se organizam no espaço.

As territorialidades indígenas, não se restringem somente ao território material, mas também aos da cultura. Para o antropólogo Little (2002) a renovação da teoria da territorialidade na antropologia tem como ponto de partida uma abordagem que considera a conduta territorial como parte integrante de todos os grupos humanos e define 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.

O território é o resultado direto das condutas de territorialidade de um grupo social, isso implica em reconhecer que qualquer deles é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar os pertencentes a 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 (LITTLE, 2002, p. 255).

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<sup>26</sup>. A territorialidade possui características peculiares portadoras de identidades, nela estão contidas não somente aspectos da materialidade, mas também a imaterialidade presentificada cosmogonicamente. Outra abordagem para a territorialidade é a de Almeida Silva (2010, p. 72) que em seu trabalho com os indígenas Jupaú entende que:

[...] 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 (ALMEIDA SILVA, 2010, p. 72).

Complementa Almeida Silva (2010) que 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.

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. Para Little (2002, p. 3) a territorialidade pode ser definida como esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, transformando-o em seu território. No entendimento de Guattari e Rolnik (1986, p.323) o território pode ser compreendido num sentido muito amplo, pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente em casa. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma.

O território como resultado do percurso histórico é uma totalidade, uma universalidade que preenche as vivências sociais. As técnicas de subsistência são

---

<sup>26</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. (SARDE NETO, 2013, p. 21)

refletidas na formação dos territórios ancestrais dos povos indígenas, que por sua vez ganha importância e sentido cosmogônico, transformando-se em lugares de representatividade, de continuidade histórica.

Ele está envolvido em concepções simbólicas do espaço onde as vivências e o trabalho se confundem e são afetados pelas dinâmicas e pelos valores da sociedade envolvente<sup>27</sup> que produzem novas objetivações. O território em si, como categoria de análise, se expressa na realidade material e imaterial da cultura e nas relações sociais do trabalho, originando realidades derivadas das experiências, da práxis social.

O território como um produto da práxis social é entendido como conflituoso, e ainda uma expressão da totalidade que se circunscreve sobre ele, incluindo conflitos que envolvem a identidade cultural, a cosmogonia, os sentimentos, as representações e a materialidade das vivências. Os agentes hegemônicos circundantes controlam as novas configurações do território e as formas como se deve proceder na apropriação e na construção das territorialidades. Para Saquet (2007, p. 24):

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

No Brasil os projetos desenvolvimentistas de grande porte afetam as territorialidades de muitas comunidades tradicionais. Como exemplo podemos citar o complexo hidrelétrico de Belo Monte no Xingu, local habitado por povos indígenas das mais variadas culturas, ilustra os efeitos da vigente lógica global. A devastação da natureza, com a extinção de várias espécies da fauna e da flora, acelera a destruição das territorialidades materiais e simbólicas dos povos da região que sofrem perdas irreversíveis.

Dentro deste contexto, centenas de milhares de pessoas dos mais variados recantos do país com hábitos diversos migram para trabalhar como operários na construção dos projetos desenvolvimentistas de grande porte e inevitavelmente entram em contato com as populações locais, sobrecarregando as cidades sem

---

<sup>27</sup> Entende-se por sociedade envolvente a sociedade não indígena, aquela que é hegemônica, que após os contatos impõe suas dinâmicas e valores.

estruturas, afetando os territórios indígenas, vilas, aldeias e outras localidades aos arredores pertencentes às várias comunidades indígenas e tradicionais (ribeirinhos, quilombolas entre outros).

#### 2.4 O HIBRIDISMO E AS CULTURAS TRANSVERSAIS: A CONSTRUÇÃO DE NOVAS TERRITORIALIDADES E SUBJETIVIDADES

Para compreender as novas representações criadas dos encontros populacionais de culturas diversas, é preciso que se relacione a Geografia aos aspectos do hibridismo cultural, observando as contribuições resultantes para o debate das questões indígenas. Neste sentido, é possível observar os sujeitos consequentes desses encontros e hibridismos tornarem-se representantes do seu momento histórico e social<sup>28</sup>, pois, são compulsoriamente inseridos no fluxo do movimento político e econômico-global.

Muitas pessoas em distintas regiões são classificadas em etnias, sendo que essa classificação deve depender do modo como demonstram os traços particulares da cultura ou apenas de identidade étnica. Partimos de uma visão onde o isolamento geográfico e social tenha influenciado de alguma maneira a sustentação da diversidade cultural.

Povos culturalmente diversos, em contato, criam fronteiras materiais e simbólicas para delimitar suas particularidades culturais e salvaguardar o sustento do grupo, as delimitações permanecem, mas não é possível impedir que as fronteiras sejam invioláveis. Para Barth (1969) as fronteiras culturais persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Diferenças culturais podem permanecer apesar dos contatos e interdependência dos grupos.

---

<sup>28</sup> O sujeito pode estar inserido dentro de outra realidade sócio cultural não hegemônica. As cosmogonias fechadas que possuem universos simbólicos próprios são interrompidos por outras realidades advindas do fluxo global. Povos indígenas ainda isoladas, tribos (modo de produção) africanas e outras comunidades que não se integraram ao sistema globalizado, após os contatos, são inseridas compulsoriamente dentro da realidade deste mundo e obrigados aos relacionamentos interétnicos.

Quando etnias culturalmente diferentes se encontram e mantêm prolongados vínculos nas relações sociais isso acarreta mudanças socioculturais para os grupos envolvidos, gerando hibridação. No caso do hibridismo nem sempre o novo criado é resultante de uma troca cultural que beneficia todos os grupos envolvidos, normalmente o mais forte se sobressai ao mais fraco, impondo de forma brusca ou sutil suas características<sup>29</sup>.

O discurso dominante é reflexo do ideário dos grupos hegemônicos. Este discurso é gerado e propagado no universo simbólico em que se está inserido, e se fortalece nas fronteiras, lugares onde as culturas se encontram e adquirem determinações ditadas pelas novas configurações do universo híbrido criado. As relações estabelecidas com outros agrupamentos humanos marcam e modificam profundamente o modo de vida de comunidades com culturas diferenciadas.

Canclini (2013, p. 19) entende por hibridação os processos socioculturais nos quais “estruturas ou práticas discretas<sup>30</sup>, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

A hibridação às vezes ocorre de modo não planejado ou é resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico ou comunicacional. A hibridação interessa tanto aos setores hegemônicos como aos populares que querem apropriar-se dos benefícios da modernidade (CANCLINI, 2013).

A sociedade envolvente produz historicamente a noção de cultura e os grupos dominantes manipulam essas representações sociais e instituem referências culturais de massa que geram processos de dominação. Assim, a vida humana segue sendo construída com novos signos, objetos socioculturais, e qualquer tipo de espaço geográfico<sup>31</sup> é embutido de representações e interpretações. Para Serpa (2013, p. 68):

Os objetos socioculturais podem originar dois efeitos em termos de apropriação: efeitos de classe (segmentação) e efeitos de massa (transversalidade). Há espaços onde as diferenças individuais são ocultadas, minimizadas pela imposição de um modo de ser dominante. [...] os espaços da cultura de massa são campos transversais, ao mesmo tempo, geradores e destruidores de identidade. [...] são tidas como estandardizadas, geralmente

---

<sup>29</sup> Essas características são apontadas como sociais, ideológicas, linguísticas e etc.

<sup>30</sup> Estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras (CANCLINI, 2013).

<sup>31</sup> Também se inclui nesses espaços as territorialidades construídas pela cultura não material.

descritas como rudimentares, conformistas e alienantes, elas são também, por outro lado, estruturas transversais de organização, originando “efeitos de massa” característicos (SERPA, 2013, p. 68).

As culturas de massas e suas instituições difusoras são mecanismos que minimizam e ocultam as diferenças étnicas e sociais, são consideradas formas de dominação. Ao se tratar de cultura de massa (futebol, telenovelas, religião, etc.), ela pode ser entendida como dominação, pois, estabelecem padrões e juízos de valores que lançam para segundo plano as culturas tradicionais, relegando-as ao ostracismo social, em que prevalece o preconceito e a marginalização. Esse tipo de dominação constitui-se em uma violência simbólica, homogeneizante, que conta com o auxílio de instituições poderosas e do próprio Estado Nacional.

Existem lugares e práticas que exercem uma transversalidade que não resiste à reinstalação da segmentação e da compartimentação espacial. Para Serpa (2007, p. 4) “transversalidades são dimensões conviventes nos processos de apropriação social dos espaços, uma justaposição de mundos vividos, de lugares justapostos em um mesmo lugar transversal”.

As territorialidades se justapõem umas sobre as outras e acarretam processos de violências que se expressam de maneiras subjetivas. Essas violências são entendidas como simbólicas, sendo muito comum essa ocorrência no caso dos indígenas habitantes nas cidades, e como lembra Bourdieu (1975; 1991; 1996; 1998; 2003) a violência simbólica é moderada e pouco intensa, comumente imperceptível aos sujeitos oprimidos, portanto, exercida pelas vias simbólicas da transmissão e do entendimento. Instaura-se pelas predisposições às estruturas incutidas e refletidas em atitudes de legitimação, entendimento e subordinação ao estabelecido por parte dos dominados que não conseguem romper com sua própria dominação.

Essa dominação se estabelece e se prolifera em decorrência da formação sócio-histórica da disparidade e da privação dos oprimidos pelos executores e estruturas sociais que atuam coordenadamente, que se utilizam de conjunto de objetos e sistemas de interpretação para garantir o conformismo coerente de princípios socialmente aceitos.

Esses mecanismos se estabelecem como estruturas de organização transversal, localizadas dentro da base do objeto cultural de massa, originando

diferentes subculturas. Os espaços de “cultura de massa” são campos transversais, produtores e produtos de identidades novas, construindo uma nova dinâmica que não parta das diferenças de classes (SERPA, 2007).

É um desafio para as sociedades mais fechadas lidar com as culturas transversais, pois, elas modificam o modo como as pessoas se relacionam com os lugares, transformam as vivências socioculturais baseadas na tradição e criam novas subjetividades e concepções de mundo conflitantes, carregadas de contradições. Para Serpa (2007; 2013), os conceitos/noções de “mundo vivido” e intencionalidade precisam ser reavaliados com atenção para o fato de que estes derivam da prática humana e da percepção da realidade, ambas intersubjetivas e históricas, não havendo a possibilidade de perceber as novas realidades das culturas transversais.

A vivência em comunidade cria subjetividade que influenciam as formas de percepção e de apropriação social do território. Todos os membros da sociedade, independente da classe social e da etnia, se adaptam ou buscam a adaptação aos obstáculos imputados pelos valores da sociedade dominante. As subjetividades criadas pelas necessidades impostas no mundo globalizado criam a imagem de prestígio originado dos juízos de valores da sociedade hegemônica e que são associados ao desenvolvimento e a modernidade.

Existem lugares de sociabilidade onde as diferenças culturais diminuem e os indivíduos adquirem novas condutas e identidades híbridas, mesmo que com isso não influenciem no processo em que as condutas são geradas e recriadas. São meros absorvedores que se tornam coadjuvantes do que lhes é imposto pela cultura dominante, assim velhos hábitos e identidades são paulatinamente substituídos por novos. No caso das comunidades indígenas os lugares de sociabilidade e hibridação que podemos enfatizar são as escolas, as igrejas, os estádios de futebol, os locais de encontro e recreação na cidade, e, não menos importante, as “novidades” tecnológicas, tais como a televisão, os computadores, os celulares e as redes sociais.

## 2.5 ASPECTOS DO ETNOTEXTO E DA ORALIDADE NA PESQUISA PARTICIPANTE

As várias etnias, em especial os povos ágrafos, dentro das suas especificidades possuem narrativas próprias das suas experiências no mundo vivido, é através das oralidades que exprimem suas visões do universo, desta maneira constroem suas histórias, lendas e mitos fundadores, é a sua própria literatura materializada na oralidade.

O discurso que uma determinada comunidade tem de sua literatura oral refere-se à sua trajetória global, ou seja, a construção da representação que ela tem de si mesma, uma vez que o papel da oralidade tem o sentido de produção de conhecimento e vai além do aspecto puramente de reproduzir ou de representar fatos. Entendemos esta literatura oral como parte de um arcabouço construído historicamente pelos grupos étnicos, em que é revelado os aspectos mais íntimos das suas identidades no que podemos denominar de etnotexto.

Entende-se por etnotexto o termo usado para designar textos orais produzidos por etnias, são manifestações da cultura em narrativa, utilizadas nos trabalhos de pesquisas, literárias e não literárias, com uso ou não de dialetos. Para Boavier (1997, p. 70) “O discurso que uma comunidade tem e mantém sobre si mesma”. Dado a importância do relato oral para os povos indígenas brasileiros considerando a própria condição de povos ágrafos, devemos considerar a pertinência da construção do etnotexto como sendo intrínseca a realidade vivida por estas populações.

Em Pellen (2001) o pesquisador deve pensar o etnotexto no seu aspecto mais pertinente, desprezando a abordagem tradicional que considera esse material como folclórico, algo acabado e produzido, praticamente externo a qualquer contexto de produção e de significação. É o discurso que uma comunidade tem de si mesma, verdadeira trama de sentido do qual o grupo se espelha, se reproduz, se codifica, se decifra, se desenrola e, principalmente, se garante e se legitima.

É no etnotexto que fontes de sabedoria derivadas das matrizes orais são valorizadas, pois, são construídas pelas pessoas que detêm o conhecimento que vem do território, da vida cotidiana das vivências da etnia, é o saber recriado e apropriado à educação dos mais jovens. No entanto, atualmente é importante questionarmos

como esses saberes são construídos e como eles se articulam dentro das novas realidades que se impõem na sociedade moderna.

Na atualidade da pesquisa com povos indígenas e outras minorias o recurso das coletas de fontes orais se tornou ponto fundamental, porque nos proporciona estudar as etimologias e os aspectos da cultura dessas sociedades. Essa metodologia exige permanência do pesquisador em campo, onde são utilizados instrumentais que possibilitem a coleta para a análise de dados.

Nossa pesquisa não entra no pessoal, mas na maneira como uma etnia encara a vida dentro das estruturas que constituem suas territorialidades, buscamos entender através do etnotexto as relações de transversalidade fruto dessas relações com a sociedade envolvente.

Sobre a pesquisa com fontes orais além das características já mencionadas anteriormente, o pesquisador é o agente que organiza o etnotexto coletado na pesquisa do trabalho de campo. Esse tipo de abordagem proporciona a interação do pesquisador em meio aos protagonistas da pesquisa, ele é o mediador dos dados e responde ativamente às circunstâncias que o cercam, modifica as técnicas de coleta, localiza novos colaboradores e ainda pode rever metodologias no desenrolar da pesquisa.

Em nossa perspectiva de trabalho entendemos que se torna imprescindível a aproximação do pesquisador das pessoas, incluindo-os como agentes ativos e participantes, colaborativos, onde um vínculo de trabalho é criado em conjunto, que atua de forma progressiva envolvendo o pesquisador e o grupo pesquisado.

Adotamos esse tipo de pesquisa, acreditando que a aproximação profissional e o vínculo de amizade nos permitem entender como operam os fenômenos da sociedade envolvente nos modos de ver e sentir a nova realidade em que estão inseridos no mundo. Significa também sentir junto e participar com a comunidade das dinâmicas dos sistemas de representações e das relações estabelecidas nesta nova realidade híbrida resultante dos contatos.

Entendemos que a pesquisa com fontes orais torna possível através dos etnotextos conhecer particularidades da dinâmica de vida das etnias estudadas. Quando o pesquisador possui uma dinâmica conjunta com as sociedades

pesquisadas, se faz imprescindível a participação no trabalho, que se caracteriza pela maneira prolongada de convivência com o grupo. Essa maneira proporciona tangibilidade para sentir nas narrativas as íntimas relações com o território, o processo de produção de territorialidade, as objetivações e transversalidades híbridas. Parece que é a maneira adequada de sentir-se parte de um todo e melhor entender o “outro”. Como ressalta Costa (1995, p. 133):

[...] o principal instrumento de pesquisa, é o investigador, num contato direto, frequente e prolongado com os atores sociais e os seus contextos; as diversas técnicas reforçam-se, sendo sujeitas a uma constante vigilância e adaptação segundo as reações 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”.

Neste sentido a pesquisa de cunho participante consiste na permanência com a comunidade, em idas a campo, incluindo os locais atuais de moradia, seja aldeia ou cidade, em seus espaços de trânsito, onde o pesquisador passa a ter um contato mais aprofundado com o grupo no seu cotidiano, em suas manifestações culturais e territorialidades.

Para Brandão (1987) a pesquisa participante é pautada no estabelecimento da convivência e do diálogo entre o investigador e o grupo estudado, é o encontro a partir do reconhecimento de similitudes e diferenças entre pesquisador e o grupo pesquisado.

Nas narrativas contidas no etnotexto, a maneira da visão dos envolvidos sobre sua condição, possibilita o uso das dimensões do existencialismo como possibilidade de análise científica, em que a pesquisa com fontes orais permite localizar nos discursos e na memória coletiva as antigas representações das vivências e suas territorialidades e as mais modernas resultantes do pós-contato, além das subjetividades da vida cotidiana que se tornaram norteadoras dos novos códigos e valores.

Sobre a memória, Tedesco (2004) ressalta que a memória está presente mais ou menos em todas as manifestações da vida. Os estudos da memória, especificamente estão auxiliando tanto as análises acerca do vivido presente/cotidiano quanto de fatos e tempos passados.

No plano da análise da memória coletiva, cada sociedade tende, necessariamente a conservar seu próprio patrimônio cultural e a transmiti-lo oralmente, seja através de histórias ou de rituais, de geração a geração aos seus membros. Rememorar e memorizar são elementos da esfera biológica e pertencentes também ao horizonte antropológico, servindo de base para a análise histórica, geográfica e social da humanidade.

São as fontes orais advindas das memórias coletivas que nos contam a história do povo, dos mais simples, é onde conseguimos as informações dos que normalmente não tem voz, é a participação dos sujeitos antes ignorados na construção da ciência, a fonte oral se torna escrita, tão válida como qualquer outra.

Entendemos que quanto mais interpretamos e valorizamos os fatos da vida cotidiana, tanto mais enxergamos e compreendemos os fatos corriqueiros, mais forte se torna a nossa capacidade teórica de analisar e compreender os discursos contidos à disposição no etnotexto. Sobre a importância da oralidade reafirma Tedesco (2004, p. 39-40):

[...] fazer aflorar a lembrança e a sociabilidade dos simples é fazer aparecer formas de vivência determinadas pelo lugar social e pelos referenciais significativos e imaginários de um determinado grupo étnico-social em períodos históricos e espaços variados. [...] é valorizar os tempos, subjetividades entender contextos conflitos e enquadramentos sociais, bem como ligar lembranças com silêncios (perguntar-nos por que é por quem foram documentados; quem os guardou), cruzar os fatos documentais com oralidades possíveis, dar dimensões de temporalidades e espacialidades totalizantes aos fatos aparentemente insignificantes, pequenos, locais e cotidianos.

A memória é o espaço no qual se produz a síntese entre o cotidiano e a experiência vivida. O cotidiano é o espaço por excelência dos materiais em que as lembranças e as ações estão estritamente ligadas, uma não pode existir sem a outra. Essa relação permite dizer que o tempo da memória não é só o passado, nosso tempo é derivado do pertencimento aos grupos, e esse envolvimento reforça o sentimento de coparticipação.

Caminhos apontados na pesquisa com fontes orais possibilitam reunir momentos importantes da trajetória da coletividade Karipuna, constituem partes indispensáveis na organização dos discursos contidos no etnotexto, servindo para a

melhor compreensão do universo da cultura indígena e das fases do contato com a sociedade envolvente. A construção e organização de oralidades e saberes étnicos é sempre um campo de conhecimento desafiante, implicando na conexão de interdisciplinaridades entre a Antropologia, a Literatura, a Filosofia, a História e a Geografia.

A pesquisa com memória e oralidade nos permite pensar a própria condição de produção do conhecimento. Para Joutard (1996) não se trata mais de simples complementação de materiais escritos e sim dar voz aos “povos sem história”, os vencidos, operários, negros, índios, mulheres e marginais. Para Portelli (1997) as fontes orais contam-nos não apenas o que o povo realizou ou faz, mas seus anseios, o que acreditavam estar fazendo ou o que fizeram.

Em Portelli (2001, p. 23) não há falsas fontes orais, pois, a importância do testemunho oral pode se situar não em sua aderência ao fato, mas de sua preferência ou seu afastamento como um desejo de emergir, simbolismo e imaginação “[...] aprende-se muito se ouvirmos o depoimento como representação poética, ritual, significado de uma experiência histórica baseada na duplicação de uma materialização metafórica”.

Consideramos as fontes orais espaços privilegiados, para potencializar a análise existencialista dos discursos, como ferramenta metodológica para compreender e problematizar os valores imputados pela sociedade envolvente. Analisando as fontes orais, conseguimos captar as transversalidades construídas e disponibilizadas aos indígenas como conteúdos e posicionamentos com finalidade específica de produzir o sujeito ideal a ser aceito dentro de uma estrutura social dominante.

Essa estrutura dominante está em constante mutação sendo os agentes desse processo transformador, sujeitos dos variados modelos também em constante transformação. Como consequência dessa relação o sujeito passa a ser o materializador dos ideais e desaparece imerso no discurso preponderante, o resultado

dessas interações, gera antagonismos e a contradição produzida está no posicionamento e na multiplicidade das suas condições<sup>32</sup> dentro da estrutura.

As práticas discursivas materializam as ações do sujeito na história e analisar dialeticamente os discursos significa buscar compreender as maneiras como as verdades são construídas e dispostas. O pesquisador deve se manter atento ao analisar essas práticas, pois nelas estão contidas as concepções, os conceitos, as contradições e os dramas de um momento histórico.

Nesta perspectiva, um importante instrumento para captar os discursos, é participar em roda de conversa, pois, proporciona a troca de experiências entre as pessoas envolvidas, e também possibilita a abertura e exposição dos vários olhares sobre a mesma coisa na busca da resolução de problemas e também apontamentos mais detalhados sobre assuntos específicos que envolvem os participantes.

Na roda de conversa os indivíduos estão envolvidos em analisar, elaborar estratégias, pensar as práticas diárias e as várias opiniões. Ela pode ser pensada como um instrumento na produção de dados em pesquisas com fontes orais e ajuda na formação e na troca de informações que criam convicções, uma maneira de exercitar a memória e produzir dados de forma coletiva. É uma opção onde os etnotextos do próprio conjunto de pessoas em questão são avaliados e reavaliados pelos protagonistas do grupo, assim aprimoram suas visões e dão maior importância as suas narrativas.

Para Moura e Lima (2014) a roda de conversa é um instrumento que permite a partilha de experiências e o desenvolvimento de reflexões sobre um determinado tema sendo mediada pela interação através de diálogos internos, uma possibilidade de instrumento de produção de dados na pesquisa narrativa, é abordagem investigativa que busca compreender o sentido que o grupo social oferece ao fenômeno estudado. A conversa é um espaço de formação, de troca de experiências, de confraternização, de desabafo, modifica caminhos e forja opiniões.

---

<sup>32</sup> No caso dos povos indígenas o discurso hegemônico dos Estados e da classe dominante que apregoam a incontestável obediência à ordem jurídica pela sociedade não condiz com a realidade prática, as etnias são atacadas dentro dos seus territórios, suas casas são invadidas, suas terras e seus meios de subsistência são usurpados e sofrem todo tipo de violência. No fim resta-lhes a pobreza nos subúrbios da cidade ou resistir lutando bravamente.

[...] é, no âmbito da pesquisa narrativa, uma forma de produzir dados em que o pesquisador se insere como sujeito da pesquisa pela participação na conversa e, ao mesmo tempo, produz dados para discussão. [...] O sujeito é sempre um narrador em potencial. O fato é que ele não narra sozinho, reproduz vozes, discursos e memórias de outras pessoas, que se associam à sua no processo de rememoração e de socialização, e o discurso narrativo, no caso da roda de conversa, é uma construção coletiva. (MOURA; LIMA, 2014, p.99-100)

O pesquisador deve ter em mente que ao analisar as fontes orais se depara com os juízos de valores, que às vezes podem parecer vagos ou amplos demais para os casos específicos e concretos que consideramos na pesquisa, assim não resta outra escolha a não ser, confiar em nossos próprios sentidos.

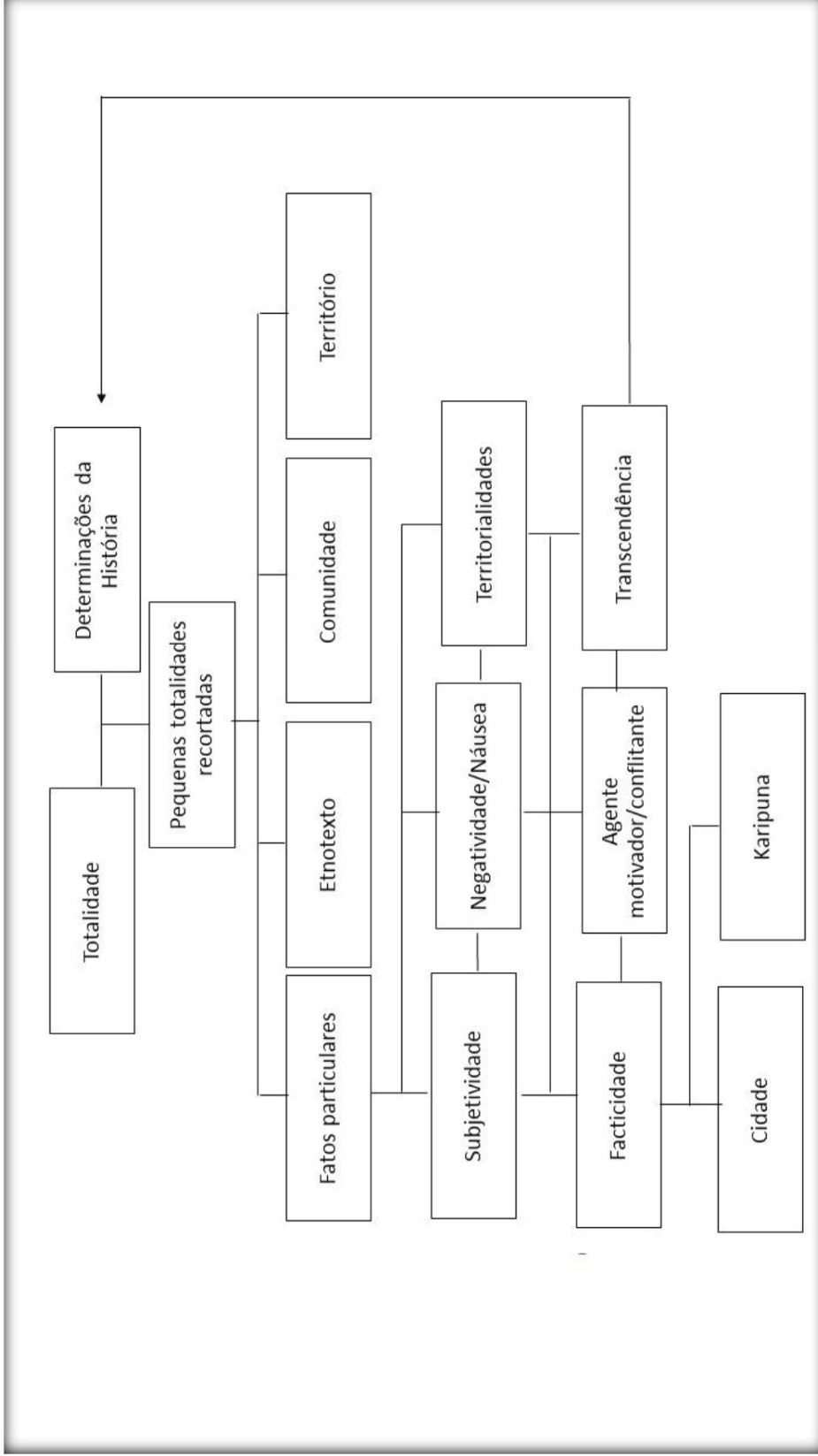


Figura 2 Mapa conceitual da metodologia

## 2.6 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Nesta pesquisa, além das últimas fontes colhidas em 2017, trazemos também materiais provenientes dos nossos primeiros estudos realizados a partir do ano de 2001, passando pelas observações da participação junto a etnia nas experiências profissionais da SEDUC. As metas do nosso trabalho, foram delineadas durante nossa trajetória de campo na convivência com a etnia Karipuna, fato este que perdura mais de uma década e continua em construção até o presente momento.

O povo da Terra Karipuna, luta para manter a autonomia dos seus territórios e busca no Estado e na sociedade envolvente os instrumentos necessários de empoderamento, reconhecimento e afirmação identitária que os auxiliam na manutenção dos seus territórios e testificam o direito jurídico e ancestral da etnia pela sua terra.

Esta pesquisa foi realizada em três momentos, contando com as seguintes etapas de execução:

1) levantamento bibliográfico com aprofundamento das leituras e ampliação das reflexões sobre o tema abordado subsidiado em pesquisas semelhantes desenvolvidas por teóricos de diversas áreas; ainda pesquisa documental em órgãos públicos, bibliotecas e entidades indigenistas e socioambientais como a FUNAI, CIMI, ISA, APOIKA entre outras além de sites, informações cartográficas, mapas históricos, imagens de satélite, revistas especializadas e diálogos com outros pesquisadores do mesmo campo de atuação;

2) coleta de dados através da execução de atividades em campo, fundamentadas na pesquisa participante com a produção de relatórios e registros das conversas envolvendo membros importantes da etnia indígena, com funcionários do governo envolvidos com a etnia, e outros que trabalham e trabalharam diretamente com os Karipuna. Utilizamos instrumentais como o caderno de campo, máquinas de fotografia e gravadores em vários momentos de socialização (escolas, movimentos sociais, trabalho e lazer), incluindo roda de conversas;

3) o último momento consistiu da análise e da organização de todas as informações retiradas das referências bibliográficas e documentais; do

estabelecimento das inter-relações das informações obtidas em campo com a fundamentação teórica, ou seja, a construção da tese propriamente dita.

Em resumo, esta pesquisa é resultado da junção de dados colhidos em diferentes momentos desde o ano de 2001, sendo a compilação das informações pertinentes ao trabalho proposto, organizadas no período de quatro anos, a partir de 2014, e se constituiu do aprofundamento da construção teórico-metodológica, no levantamento bibliográfico, nas visitas às entidades e órgãos indigenistas e ambientalistas que atuam no Brasil, em particular em Rondônia, onde se encontram disponíveis informações atualizadas sobre a etnia, as expedições em campo entre os Karipuna de Rondônia provenientes da Aldeia Panorama e finalmente o estado da arte.

#### 2.6.1 As etapas da pesquisa e seus desdobramentos

O trabalho foi sendo estruturado a partir das pesquisas iniciadas em 2001, com o levantamento das referências bibliográficas, cartográfica e documental, a utilização de fontes como a literatura científica disponível sobre a realidade indígena amazônica (que compreende enfoques etnológicos, etnográficos, sociológicos, históricos, geográficos, geopolíticos, etc.) e bancos de dados de organizações governamentais e não governamentais, entidades ambientalistas e indigenistas localizadas e atuantes na região como o Instituto Socioambiental (ISA) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

O primeiro Momento da pesquisa foi constituído do estudo sistematizado das referências, através das leituras, fichamentos, interpretação das fontes bibliográficas teóricas e temáticas que indicaram e proporcionaram maior familiaridade com o tema a ser pesquisado.

Nesta etapa da pesquisa, nos deparamos com questões de grande importância para entender a relação do território, das territorialidades e seus reflexos na produção das transversalidades culturais. Compreendemos que as territorialidades e as subjetividades são criadas e recriadas graças ao “estreitamento” do mundo produzido pela chamada Globalização.

Ainda este momento da pesquisa foi caracterizado pelo levantamento bibliográfico e documental na biblioteca da Universidade Federal de Rondônia com uma grande variedade de obras referentes ao período da colonização da Região Amazônica, em especial sobre a colonização do rio Madeira e Rondônia, ainda foi possível analisar algumas projeções cartográficas, mapas históricos, dissertações, teses, fotografias antigas e de satélite sobre o território dos *Karipuna*.

Foram pesquisados documentos e relatórios nas entidades indigenistas e de apoio como a FUNAI, onde tivemos acesso aos relatórios dos primeiros contatos dos *Karipuna* com a sociedade envolvente, feitas pelo sertanista e indigenista Benamour Fontes, além de outros materiais informativos que nos situavam dentro de contextos próprios da etnia como mapas do TI. Sempre fomos bem recebidos e tratados com atenção, no entanto, nos últimos três anos encontramos algumas dificuldades para permissão de acesso aos arquivos e relatórios, tendo em vista o abandono e sucateamento da entidade indigenista em Porto Velho, que se encontra em processo de desmantelamento definitivo pelo Governo Federal.

No CIMI conseguimos ter acesso aos antigos informativos e novos relatórios que tratam da violência cometida contra indígenas em especial documentos antigos e revistas especializadas como *Porantim*, e jornais que falam especificamente dos problemas fundiários que envolveram os *Karipuna* ainda à época da abertura da BR 421, do Projeto Integrado de Colonização conhecido como Projeto Sidney Girão e do Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia (PLANAFLORO). Ainda, cessamos o site do CIMI, que tem se destacado como grande difusor de informações em tempo real, de alta relevância para os povos indígenas, com atuação de defesa e denúncia das arbitrariedades cometidas com os povos indígenas do país. Além da divulgação das suas lutas e vitórias.

No Ministério Público Federal (MPF), conseguimos acessar alguns relatórios com denúncias de invasão e ameaças contra os *Karipuna*, sendo os mesmos documentos e outros atualizados também acessíveis pela plataforma do MPF. Visitamos também os estabelecimentos da Casa de Saúde Indígena (CASAI), subordinada à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), objetivando, além de apreender as sensações passadas pelo local, prestar algum tipo de assistência aos

indígenas que estavam com problemas de saúde e não possuíam transportes para enfermos.

Na Associação dos Povos Karipuna (APOIKA) conseguimos o estatuto da associação, fotografias e imagens de vídeo que estão disponíveis na plataforma de vídeos youtube<sup>33</sup>, foi lá também que conseguimos passar parte do tempo em convivência com membros da etnia. Também utilizamos várias plataformas na internet objetivando mais subsídios para nossa pesquisa, dentre elas a do Instituto Sócio Ambiental (ISA), em que verificamos dados relevantes sobre a etnia para fazer um comparativo com os materiais que já possuíamos.

Revisamos os arquivos dos relatórios de campo e os diagnósticos para a pactuação dos Territórios Étnoeducacionais (COI/REN/SEDUC/UNIR)<sup>34</sup>, importante ressaltar que cópias desses documentos se encontram em mãos do pesquisador tendo em vista ser o organizador desse material e de outros relatórios de atividades da Coordenação de Educação Escolar Indígena de Porto Velho.

A permanência prolongada na FUNAI, SEDUC, UNIR, CIMI, APOYKA, UFPR e eventos sociais em outras localidades (aldeias, centros de convenções e treinamentos) proporcionou importantes diálogos com profissionais indígenas e não indígenas e outros pesquisadores do mesmo campo de atuação, que além da troca de dados e informações, auxiliou na construção dos novos conhecimentos.

O segundo Momento constou da execução de atividades em campo com a comunidade, fundamentadas em métodos como da pesquisa participativa e da pesquisa com narrativas orais, sendo as coletas realizadas em vários momentos de convivência com a etnia e rodas de conversas envolvendo membros importantes do povo Karipuna. Essas atividades foram convertidas em peças fundamentais para buscar compreender a construção das novas territorialidades subjetividades dos Karipuna em meio às objetividades da sociedade envolvente.

---

<sup>33</sup><<https://www.youtube.com/watch?v=oy2Ru-nSV7k&list=PLWwJn2AXMZDyf3GiHNNygMKEAMEGzchzp>>

<sup>34</sup> Coordenação Indígena, Representação de Ensino (atual Coordenadoria Regional de Ensino), Secretaria Estadual de Educação, Universidade de Rondônia.

Na convivência com o povo indígena Karipuna, foi possível acompanhar o cotidiano e apreender aspectos das particularidades culturais da etnia entre suas histórias e projeções de futuro. Na atividade de pesquisa foram realizadas numerosas conversas com os membros da etnia, em ocasiões e lugares diversos. Contamos com a autorização dos colaboradores Karipuna para registrar algumas das conversas em gravadores, fotografias e outras anotações diretas no caderno de campo.

Nossa primeira ida a campo foi no ano de 2001, ainda na iniciação científica, nas dependências da Casa do Índio, local de alojamento indígena em Porto Velho e administrado pela FUNAI, onde contatamos os membros da etnia, foi ali que realizamos as primeiras coletas de narrativas com duas conversas, a primeira com Adriano *Tangaré-i*, a segunda com o Cacique *Batití Paiapegá*. Mais tarde, após a delimitação dos lugares de realização das outras partes da pesquisa, rumamos em viagem para a pesquisa no mês de abril para o Distrito de Jaci-Paraná e a Aldeia Panorama.

No Distrito de Jaci-Paraná realizamos a visitação e o registrando em imagens e anotações das ruínas restantes da antiga Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e outros lugares e pontos históricos remanescentes do período da Borracha. Conseguimos conversar com duas pessoas que participaram ativamente do período dos primeiros contatos oficiais com os Karipuna em 1976.

Realizamos outras gravações na Aldeia Panorama, no entanto, para nossa pesquisa escolhemos as narrativas mais pertinentes, como as do senhor *Aripã Arongam* Karipuna e da senhora *Katiská Tuabe-i* Karipuna. Conseguimos também somar ao nosso material as gravações de conversas com um mateiro<sup>35</sup> que participou dos primeiros contatos com a etnia, e também com o chefe de posto<sup>36</sup> à época, totalizando seis importantes conversas registradas em áudio que consideramos basilares para completar o objetivo da nossa pesquisa.

---

<sup>35</sup> Pessoa conhecedora das particularidades da floresta e que atua profissionalmente em desbravar a selva utilizando de recursos como facões, machados e armas de fogo para proteção contra animais ferozes.

<sup>36</sup> Pessoa da FUNAI responsável pela organização e salvaguarda do posto de atração ou aldeia.

A conversa com os não indígenas, o chefe de posto e o mateiro, pretendeu alcançar a melhor compreensão de como se deu o processo do contato, numa tentativa de ouvir e comparar dois lados da mesma história, de como era a interação entre os indígenas e a sociedade envolvente até aquele momento. Visitamos e gravamos a conversa com o pescador Valdemir Sales no Distrito de Jaci-Paraná que chegou a participar da equipe do sertanista Benamour Brandão Fontes que em 1976 realizou o primeiro contato oficial com os Karipuna.

A outra conversa com não indígena foi gravada no território Karipuna, já na Aldeia Panorama nas dependências do Posto Indígena (PIN), que nessa época tinha como chefe de posto o senhor Osnir Schwippe, representante da administração local da FUNAI. Importante ressaltar que este momento da pesquisa foi muito difícil, tendo em vista a grande dificuldade imposta pela exuberância da floresta amazônica. Muitas horas de barco até chegar no destino, fomos obrigados a pernoitar nos barrancos do rio Jaci-Paraná, afluente do rio Madeira, na casa de uma família de seringueiros e extratores. Importantes conversas foram realizadas nessa localidade, ali foi possível ouvir muitas histórias daquelas paragens.

As gravações depois de concluídas foram transcritas, respeitando critérios de proximidade à própria expressão das falas dos narradores, havendo nesse caso especificidades da questão linguísticas de indivíduos bilíngues, inclusive um caso em que a entrevista foi realizada totalmente em língua Karipuna – a entrevista com Katiská – não foi aproveitada em sua totalidade na transcrição por não dominarmos a fonética dessa língua.

No transcorrer dos anos de 2001 e 2002 a convivência com a etnia era esporádica com algumas visitas à Casa do Índio e também outros lugares na cidade. A partir do ano de 2003 até 2013, nossa convivência com os membros da etnia foi facilitada pela atuação profissional do pesquisador no Projeto Açaí, em reuniões das associações indígenas, na escola indígena, na aldeia, nas assembleias comunitárias, contando ainda com diversas visitas em suas residências na cidade de Porto Velho e na Casa do Índio. Nossos encontros durante esses períodos foram ora esporádicos, ora regulares, sempre fomos muito bem recebidos e gentilmente tratados.

Nos anos de 2015, 2016 e 2017, realizamos os contatos para coleta de materiais para esta pesquisa, fomos na CASAI e na casa de uma família Karipuna que reside na cidade de Porto Velho, e utilizando o gravador e o caderno de campo, realizamos conversas e anotamos os dados necessários. Na oportunidade do registro documental em áudio em janeiro e fevereiro do ano de 2017, primeiro conversamos com a senhora Leni Oni Paula, matriarca da família, e depois com Éric Oni Karipuna (*Daveka-i*)<sup>37</sup> e Railander Oni Karipuna (*Arongá*), filhos da Leni Oni e do Batiti Karipuna (*Paiapegá*), depois conversamos com Adriano Karipuna (*Tangare-i*). Finalizamos a atividade de campo em maio de 2017 com uma roda de conversas entre na residência da Leni. Ainda em 2017, na CASAI, conversamos com a Angélica Karipuna (*Kuirandí*) filha de *Katiská* Karipuna e irmã do Adriano.

O terceiro momento do nosso trabalho é constituído da análise, separação e organização de todas as informações colhidas no trajeto da pesquisa, aqui também transcrevemos as novas narrativas, selecionamos os materiais importantes que compõem o corpo da pesquisa, as anotações no caderno de campo e o estudo pormenorizado das falas e conversas realizadas pelos indígenas mais velhos e outros atores da história de vida Karipuna, caminho percorrido que ajudou a dar forma e corpo ao trabalho.

Procuramos seguir uma ordem cronológica de toda trajetória de vida dos Karipuna, para melhor compreensão do todo vivido pela etnia. É uma parte considerada como o resultado do estabelecimento das inter-relações das coletas do trabalho de campo com o conhecimento científico, em suma, é a construção da tese propriamente dita, o momento do estado da arte, é o instante da compilação das referências bibliográficas e documentais, da interpretação dos fatos e das análises das novas territorialidades contidas no etnotexto Karipuna. Nessa perspectiva apresentamos no próximo capítulo uma explanação do processo histórico de ocupação do estado de Rondônia visando um panorama geral das experiências da etnia.

\*\*\*

---

<sup>37</sup> Como consta na identidade, e entre parêntese o nome indígena.

### 3 PROCESSO DE OCUPAÇÃO DE RONDÔNIA E OS KARIPUNA

Retomando o período colonial, a questão da ocupação estratégica da Amazônia está diretamente relacionada à caça aos indígenas, à busca do ouro e à coleta das drogas do sertão, esses foram determinantes fundamentais. A história dos contatos no território onde hoje se encontra o Brasil foi permeada por violentos massacres em um sistemático etnocídio indígena, parafraseando Leonel (1995), é, sobretudo, acompanhar processos de despovoamento, em uma sistemática que podemos chamar de genocídio populacional, responsável pelo desaparecimento de milhões de indivíduos.

#### 3.1 A OCUPAÇÃO DE RONDÔNIA E A MÃO DE OBRA INDÍGENA

Os massacres se deram pela dizimação direta, ou pelo frequentemente esquecido movimento de deslocamento populacional dos povos indígenas, forçados a fugir do contato direto com os não indígenas e a disputar espaço entre as próprias etnias (MONTEIRO, 1995). Nesta sequência catastrófica é possível identificar as epidemias, a guerra do implante da colonização e a violência das formas de apropriação do solo, que estão diretamente ligados aos interesses de exploração econômica das riquezas naturais e da mão de obra indígena, além da atuação missionária e das políticas indigenistas.

A partir do século XVII, ocorreram os primeiros atos de reconhecimento colonial da parte da Amazônia Ocidental, onde atualmente está situado o Estado de Rondônia como consequência do bandeirismo originado no Norte e no Sudeste. Os portugueses foram os primeiros a coordenar as bandeiras rumo ao norte. A composição dessas expedições, era na sua maioria compreendida por “mestiços” e indígenas acostumados às asperezas da região amazônica.

As bandeiras provenientes do Sudeste do Brasil eram organizadas por paulistas, e compostas também por indígenas e mamelucos atraídos pelas “imaginárias riquezas que intermediava naquela imensidão geográfica a planície e o planalto” (PINTO, 1993. p.07). O estímulo para o bandeirismo era o forte desejo de

coletar drogas do sertão, encontrar e explorar minérios e prear indígenas para a mão de obra.

A historiografia atesta a disputa pelos vários povos indígenas entre os espanhóis e portugueses à época colonial. Em Meireles (1983, p. 27):

A conquista do “gentil” significava conquista da terra por excelência e a chamada “redução” de uns grupos era o passo inicial e decisivo para a conquista de outros. Uma vez congregados em missões, os índios passavam a constituir em mão de obra farta e barata contribuindo para o enriquecimento das companhias Missionárias. Uma vez catequizados e praticamente confinados nos territórios das missões, os índios formavam um verdadeiro reservatório de mão de obra, bem diferente do índio da mata que, por ser considerado rude, não se prestava de imediato ao trabalho. Daí o motivo do “roubo de índios” das missões, praticado constantemente tanto do lado dos espanhóis como dos portugueses.

O confinamento de indígenas em missões religiosas na Amazônia no início da ocupação europeia é considerado importante responsável pelo processo de depopulação dos povos indígenas brasileiros daquela região, pois, ocorriam também nessas aldeias, epidemias de doenças infectocontagiosas que se proliferaram, resultando na morte de milhares de indígenas, e no desaparecimento de diversas etnias, cujo número, não é possível determinar.

No século XIX, com a descoberta da vulcanização, a demanda europeia pela borracha gerou a exploração do látex<sup>38</sup> em larga escala que se constituiu em desdobramento de fatores de ocupação, levando a morte e a destruição de incontáveis comunidades indígenas em toda a região norte do Brasil. Já no início do Século XX, em muitas áreas os indígenas resistiram à entrada dos não indígenas e permaneceram isolados em seus territórios.

Na atualidade, os povos indígenas há muito tempo esquecidos pelas correntes historiográficas<sup>39</sup>, vem à tona como o principal elemento impulsionador para a ocupação amazônica. Foi a mão de obra básica que sustentou as principais atividades

---

<sup>38</sup> Goma extraída da árvore *hevea brasiliensis* para a produção de borracha.

<sup>39</sup> Historiografia pode ser definida como o registro escrito da história. Seria a habilidade de escrever e registrar os fatos históricos. A nomenclatura historiografia também é utilizada para definir os estudos críticos sobre a escrita da História. As principais correntes da historiografia são o Positivismo, o Materialismo histórico e a Escola dos *Annales* ou das “Mentalidades”.

econômicas da região, e conseqüentemente disputados com muita violência. Para Freitas e Sarde Neto (2002, p. 07):

Os determinantes básicos da ocupação amazônica desde o período colonial foram: a caça ao índio, a busca do ouro a questão da ocupação estratégica e a coleta das drogas do sertão. A exploração do látex em larga escala, já na segunda metade do século XIX, constituiu-se em desdobramento desses fatores de ocupação, e mais uma vez em sentença de morte para as populações indígenas de toda a região.

Os indígenas eram compulsivamente aprisionados e obrigados ao trabalho forçado. Segundo Darcy Ribeiro (1993, p. 23 [1962]), “Ao longo dos cursos de água navegáveis, onde quer que possa chegar uma canoa a remo, as aldeias eram assaltadas, incendiadas e suas populações aliciadas”. Em Meireles (1983, p. 49) “Os seringalistas estabelecidos nos barracões<sup>40</sup> iniciaram a caça a mão de obra indígena, visando aumentar o número de ‘colocações<sup>41</sup>’ ao seu serviço”.

Em Sarde Neto (2004, p.03), no início do avanço tentaram “arrebancar” comunidades indígenas para trabalhos forçados nos seringais, os indígenas passaram a ser “caçados à bala”. “Os exploradores de seringa vinham de todas as direções hileia à dentro, mas encontravam forte resistência das populações indígenas”.

O governo brasileiro arrendava e vendia áreas territoriais sem saber sua localização precisa, não se cogitando se haviam indígenas, pois, os dados eram desconhecidos, ou propositalmente ignorados. Os relatos oficiais sobre a borracha não mencionam o problema do índio a não ser muito superficialmente. Não se pode saber, com base nas documentações existentes o modo como as empresas concessionárias lidaram com os problemas (SARDE NETO, 2004, p. 03).

Em Rondônia, a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM), iniciada em 1872, com ligação entre o rio Mamoré e o Madeira tinha o objetivo de escoar a produção de látex para o Oceano Atlântico, potencializou o acirramento entre os empreendedores e os indígenas, por conseguinte levou para a região centenas de trabalhadores que entraram em conflitos com os indígenas e espalharam doenças.

Em Gagliardi, (1989, p. 103) a existência de grupos de influência nos círculos cosmopolitas do Brasil, influenciados pelas ideias do filósofo social francês Auguste Comte, alegavam ser responsabilidade do Governo a proteção das populações

---

<sup>40</sup> Lugar de depósito de látex e local de comércio de produtos industrializados para os trabalhadores da floresta.

<sup>41</sup> Área de floresta destinada à exploração do látex.

indígenas remanescentes no país. Acreditavam que “com o tempo os indígenas assumiriam seu lugar como cidadãos na novíssima República brasileira”.

Em 1890, Cândido Mariano da Silva Rondon surge como porta-voz das ideias positivistas e foi incumbido pelo Governo a coordenar expedições científicas e militares nas regiões de difícil acesso no interior do Brasil. Nessas expedições, Rondon contactou várias etnias indígenas, e acreditava segundo os pressupostos teóricos positivistas, que estas sociedades se encontravam em estágios menos desenvolvidos da “civilização” humana, por isso, deveriam ser protegidos para naturalmente na convivência com os “civilizados<sup>42</sup>” se enquadrar na sociedade moderna.

No início do século XX, muitos povos indígenas ainda resistiam à entrada dos invasores não indígenas. No Congresso Brasileiro, legisladores tendo em vista o desenvolvimento nacional, argumentavam que seria conveniente utilizar as “táticas do exército norte-americano contra os índios na ocupação do Oeste brasileiro” (MEIRELES, 1983, p.109).

Outros oficiais do exército compartilhavam da mesma filosofia positivista e em 1910 articularam com o Governo Brasileiro a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI<sup>43</sup>), órgão específico do Estado para proteção das populações indígenas que se encontravam nas áreas de pressão das frentes pioneiras.

Ainda que essa região atravessada pela linha telegráfica não fosse densamente povoada, é um engano supor que se tratasse de um vazio. Rondon em seu relatório final vai mapeando pessoas, atividades, estabelecimentos produtivos e as relações entre uns e outros, com particular destaque para o conflito latente entre “civilizados” e índios. (MACIEL, 1998. p.145).

Foi necessário colocar em prática as ideias positivistas sobre a utilização pacífica dos soldados no desbravamento dos sertões. Essa política foi concretizada pela chamada Comissão Rondon responsável pela construção de obras públicas e pela concretização de objetivos humanísticos, como a proteção dos povos indígenas.

---

<sup>42</sup>O conceito de civilizado partia do pressuposto que somente os cristãos possuíam civilização, civilidade. Na atualidade das discussões acadêmicas o termo civilizado está relacionado ao pertencimento a uma determinada civilização seja indígena ou não indígena.

<sup>43</sup> Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILT), foi criado em 1910, pelo Decreto nº 8.072, para prestar assistência aos indígenas do território brasileiro. A partir de 1918 passou a ser conhecido como SPI, com uma política indigenista que visava integrar essas populações ao Estado.

O engenheiro Roquete Pinto, membro da Comissão Rondon elaborou um croqui (Figura 3) mostrando as localizações dos territórios dos povos indígenas encontrados por eles. Assim, os contatos, as descrições das complexidades culturais e os vínculos de amizade estabelecidos com Rondon e sua Comissão foi possível demonstrar ao país e aos governantes que os povos indígenas tinham aptidões para a “civilização”, com possibilidades de tornarem-se os verdadeiros trabalhadores e cidadãos do Brasil com sua incorporação ao progresso nacional pensado e imposto pelo capitalismo.

Do início do século XX até a década de 1950, centenas de etnias indígenas entraram em contato com a sociedade nacional brasileira e foram descaracterizadas ou destruídas pela doença e a contaminação (RIBEIRO, 1993, p.234), resultando na depopulação - de cerca de um milhão restaram aproximadamente cem mil indígenas.

“A julgar pelos casos conhecidos, os efeitos devastadores de epidemias de gripe, sarampo e outros agentes mórbidos levados por pessoas **civilizadas** teriam reduzido sua população a mais da metade do que era quando estavam isolados” (RIBEIRO, 1993. p. 207- 214, grifo nosso).

Para Darcy Ribeiro (1993) as etnias que sobreviveram às depredações iniciais nas frentes pioneiras do Brasil restavam fortemente despovoadas e vivendo nas condições mais miseráveis, sofrendo discriminação e exploração, o que as impedia de “integrarem-se” à vida nacional brasileira. Ele ainda sinaliza que o destino das etnias isoladas estaria nas mãos da futura expansão econômica e na capacidade política do SPI em criar uma barreira protecionista entre os indígenas e as frentes pioneiras da sociedade nacional, assegurando assim o direito de viver segundo suas ancestralidades.

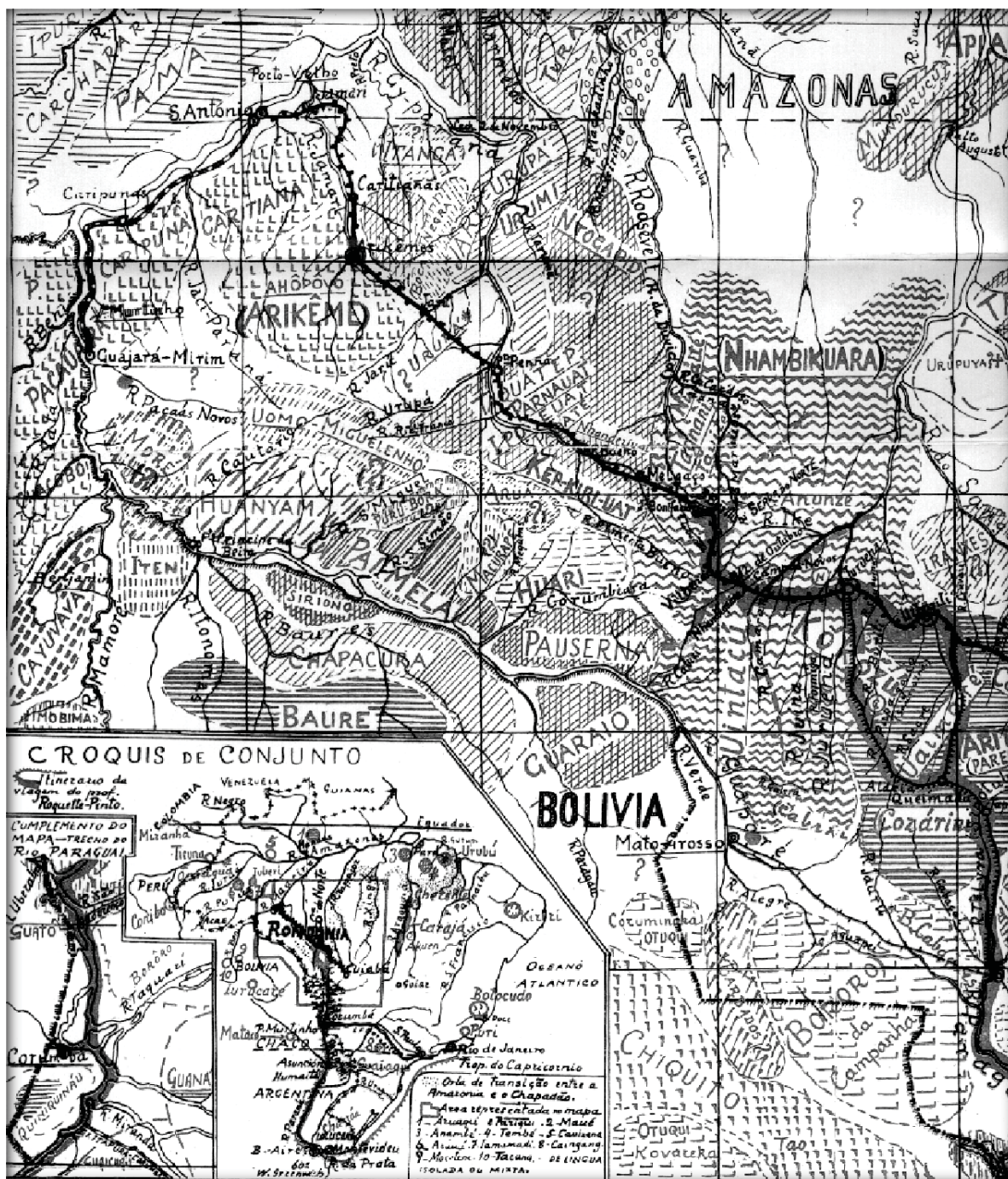


Figura 3: Rondônia 1916.

Fonte: Edgard Roquete-Pinto. ANEXO do livro Rondônia de 1916. Croqui elaborado na expedição Rondon mostrando as áreas do atual estado de Rondônia e parte do Amazonas com os territórios dos indígenas que eram contatados no caminho. Na parte inferior do lado esquerdo, o mapa do Brasil com o registro dos principais rios, caminhos percorridos e etnias encontradas. No caso de Rondônia, na atualidade algumas etnias como os Karipuna e os Karitiana ainda habitam nas proximidades das mesmas localizações registradas no início do século XX.

Essas novas condições transformaram seus modos de vida, tanto quanto os processos de hibridismo e os fatores ecológicos e bióticos (doenças) derivados dos contatos com os não indígenas, sendo assim responsáveis pela destruição e desaparecimento de várias etnias da floresta.

Anos depois, com o afastamento de Rondon, oficiais do exército e funcionários públicos com ideologias contrárias assumiram posições de poder no SPI. No Segundo Período da Borracha na década de 1940, ocorreu a maior fase<sup>44</sup> dos massacres e da depopulação indígena na área correspondente hoje ao estado de Rondônia. Em Meireles (1983, p. 99):

[...] os grupos passaram da condição de isolados à de contato intermitente e novamente à de isolados, mas, desta vez, com seus contingentes populacionais tão reduzidos que era impossível a manutenção de sua organização social e a própria sobrevivência.

Muitas etnias sequer mantiveram contatos permanentes com não indígenas, porém, os contatos intermitentes foram suficientes para ocasionar os processos de contaminação que exterminaram muitos povos e inviabilizaram a recuperação dos sobreviventes, que foram reduzidos a pequenos números de indivíduos.

Com o fim do período pós-guerra, a política indigenista sofreu várias mudanças para atender os interesses econômicos que ocuparam o lugar das considerações humanitárias que era base da política indigenista à época de Rondon. As novas diretrizes estavam diretamente pautadas à política de investidores em âmbito regional, nacional e internacional, a corrupção burocrática impregnou esse período da administração do SPI.

Agora não eram mais as considerações humanitárias que formavam a base da política indigenista no Brasil, mas os interesses econômicos do capitalismo predatório. A corrupção e o sadismo eram abundantes, indo desde o massacre de tribos inteiras por dinamite, metralhadoras e açúcar misturado com arsênico, a sequestro de escravos para o trabalho doméstico e sexual. Provas confirmavam que agentes do SPI e latifundiários haviam usado armas biológicas como a varíola, gripe, tuberculose e

---

<sup>44</sup> Com o incentivo do governo Federal no esforço de guerra com os soldados da borracha e ainda a participação do grande capital estrangeiro nos Acordos de Washington em 1942.

sarampo para exterminar **grupos tribais** dentro de áreas que pudessem ser exploradas (DAVIS, 1978, grifo nosso).

No início dos anos de 1960, o então território Federal de Rondônia passou a sofrer um novo surto econômico de ocupação- o **boom** da cassiterita, que se constituiu no próximo determinante que impulsionou a ocupação da área. Darcy Ribeiro (1993) já afirmava que a descoberta de qualquer coisa que pudesse ser explorada era sinônimo do “juízo final” para as populações indígenas, que se viam obrigados a abandonar suas terras ou chacinados dentro delas, sendo que as descobertas econômicas não precisam ser excepcionais para o saque.

No ano de 1967, o Procurador Geral Jader Figueiredo foi incumbido de investigar acusações de corrupção contra os funcionários do SPI, a equipe de Figueiredo percorreu mais de 16 mil quilômetros, passando por mais de 130 Postos indígenas (PIN).

A prospecção individual das minas<sup>45</sup> em Rondônia tornou-se ilegal através de decretos. O garimpo artesanal foi substituído pelo garimpo mecanizado de grandes proporções, a extração era realizada por companhias de mineração que pioravam a situação, pois os garimpeiros independentes ou organizados em grupos penetraram os territórios indígenas para explorar clandestinamente os minérios.

Segundo Darcy Ribeiro (1993, grifo nosso), o destino das **tribos** isoladas estaria nas mãos da futura expansão econômica e na capacidade política do SPI em criar uma barreira protecionista entre os indígenas e as frentes pioneiras da sociedade nacional, assegurando assim o direito de viver segundo seus costumes.

Em fins dos anos 1960, a colonização entregue à iniciativa privada havia crescido em detrimento da iniciativa de projetos de colônias agrícolas do Governo, os empresários visando aumentar os lucros a qualquer preço pressionaram o Estado no sentido de solucionar os problemas das TIs, que segundo eles, prejudicavam o lucro e o desenvolvimento da colonização. Em Meireles (1983, p. 88):

O Ministro do Interior na época, Costa Cavalcanti, respondeu depois de protestar contra a imprensa estrangeira que divulgava que os indígenas

---

<sup>45</sup> Na década de 1950 a exploração de ouro e diamantes, depois a cassiterita nas décadas de 1960 e 1970 com a participação de grandes empresas estrangeiras.

estavam sendo exterminados, que “o índio tem que ficar com o mínimo necessário”.

É desse período o início de um grande projeto de ocupação da região amazônica, com a construção de grandes rodovias que cortaram a floresta. Quando o programa da Transamazônica foi iniciado na década de 1970, o SPI já avia sido substituído pela FUNAI, em consequência do triste episódio conhecido como Massacre do Paralelo 11, em que mais de 3.500 indígenas da etnia Cinta Larga foram assassinados pelos jagunços mandados pelo latifundiário Antônio Mascarenhas de Junqueira, com a cobertura dos funcionários do SPI.

A FUNAI passou a ser o principal órgão responsável nas frentes de contato e atração para a pacificação dos conflitos entre os colonos e exploradores de todos os tipos e os indígenas em seus territórios. Para Davis (1978. p. 78.) a invasão das TIs e a ocupação ilegal foram duas facetas da grande problemática que resultou da intensificação do processo de colonização dessa região a partir de 1970.

Com as rodovias prontas, ou quase, a FUNAI foi requisitada, em geral contra os desejos de vários indigenistas dedicados, para abrir caminhos às companhias multinacionais e estatais interessadas em ganhar acesso aos recursos naturais da bacia amazônica (1978. p. 78).

O boom da mineração na Amazônia serve como base para entender os delineadores da política indigenista no Brasil nos anos do Governo Militar. A procura e a garimpagem da cassiterita na região que compreende o atual estado de Rondônia, entra como precedente dos conflitos, no sentido que chamou a atenção e abriu estradas para exploração das riquezas pelas multinacionais.

A colonização dirigida aparecia como um esforço consciente, por parte do governo para que os “vazios” amazônicos fossem ocupados e suas terras valorizadas, ao mesmo tempo em que se buscava uma alternativa para os problemas de pressão demográfica de certas áreas do país.

Nas décadas de 1970 e 1980 os maiores invasores eram os colonos<sup>46</sup>, o fluxo migratório em Rondônia havia atingido proporções incontroláveis, superando as expectativas oficiais. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), órgão federal criado especificamente para desenvolver uma política de ocupação de

---

<sup>46</sup> Indivíduo que emigra para povoar ou explorar uma terra estranha.

terras, loteava áreas pertencentes aos indígenas, o que indubitavelmente propiciava mais conflitos e mortes (DAVIS, 1978).

Nesse momento a colonização oficial foi impulsionada tendo o INCRA e o POLONOROESTE papel fundamental nesse processo, trouxeram grandes impactos sociais, políticos, econômicos e ambientais, sobretudo para os povos indígenas que não tinham terras demarcadas. Essas populações viviam mais um período sombrio, suas terras estavam sendo novamente invadidas e agora usurpadas. Os colonos adentravam aos territórios, derrubavam a floresta e construíam suas habitações e roçados.

Em Meireles (1983; p. 88-89) “a estrutura burocrática do INCRA revelou-se inoperante. Os colonos, com a conivência ou omissão dos funcionários do INCRA começaram a expandir, por conta própria os limites dos projetos oficiais, atravessando as TIs”. Muitos desses funcionários se beneficiaram com estas políticas de colonização, facilitando a distribuição e a venda dos lotes.

Era grande a falta de informações sobre a situação das populações indígenas e suas terras, mesmo com estudos realizados por cientistas como Roquete Pinto em (1916), Curt Nimuendaju (1981 [1944]), entre outros pesquisadores nas décadas de 1960, 1970 e 1980, documentos da própria FUNAI e do CIMI, isso nos leva a crer que tal situação era propositalmente ignorada.

Os colonos consideravam primitivos os povos indígenas, considerando-os como “animal selvagem”, tudo não passava de simples ignorância que gerava o desrespeito às culturas e lugares sagrados, eclodindo em ondas de violência entre colonos e as populações habitantes da floresta.

A real disputa pelas terras indígenas foi impulsionada pela transformação da região em área de economia agrícola, mas em alguns casos não foi mais prejudicial do que os danos causados pela economia extrativista, que se processou no momento em que as etnias ainda não estavam vinculadas ao processo de comunicação do país que tirou a Amazônia do seu isolamento (MEIRELES, 1983).

O processo de colonização em Rondônia trouxe grandes e importantes impactos das diversas ordens, principalmente desmatamentos e queimadas intensas – já que desmatar era uma política incentivada e vista como desenvolvimento – a proliferação de madeiras, o conflito por terras

envolvendo atores como agricultores, madeireiros, indígenas e populações tradicionais. Na realidade produziu uma série de desordenado com profundas alterações no território. (ALMEIDA SILVA, 2010, p.11).

Desse modo, os atos perpetrados sobre as populações indígenas, uma vez do conhecimento do grande público, chegavam, através da imprensa, ou por denúncias dos agentes ligados à sua defesa. Muitas informações eram deturpadas colocando sempre os indígenas como vilões assassinos e “invasores das terras”, sendo que na verdade estavam defendendo suas famílias e seus territórios ancestrais. A “tragédia” era denunciada, e em parte, já não permanecia impune.

A julgar pelos casos conhecidos, os efeitos devastadores de epidemias de gripe, sarampo e outros agentes mórbidos levados por **pessoas civilizadas** teriam reduzido sua população a mais da metade do que era quando estavam isolados. Houve transformações completas em seu modo de vida, as quais podem ser atribuídas a fatores ecológicos e bióticos, mais do que ao processo de **aculturação** (RIBEIRO, 1986, grifo nosso).

A invasão das terras indígenas e a grilagem foram duas facetas da grande problemática que resultou da intensificação do processo de colonização dessa região a partir de 1970. A procura da cassiterita pode ser considerada um precedente, no sentido que abriu estradas e chamou a atenção das multinacionais para a riqueza de Rondônia.

A abertura dos projetos de colonização agrícola com a construção de estradas federais constitui-se em um último e definitivo processo de ocupação dessa região, que se caracteriza por ser determinante, no sentido de que redundou em mudanças irreversíveis das forças produtivas. A pavimentação da BR-364 colocou um fim ao relativo isolamento rodoviário em relação às demais regiões do país facilitando o movimento migratório.

Nessa condição, o Estatuto do Índio (Lei 6001/71) foi o parâmetro para se pensar uma política de recuperação das suas terras e para as suas demarcações definitivas, ao mesmo tempo em que projetava a assistência médica, social e jurídica, demonstrando a necessidade de ação em uma conjuntura que sempre se caracterizou pelo descaso e pela violência.

Oliveira Filho (1985, p.20) afirma que “o fator decisivo para a elaboração, aprovação e divulgação da Lei 6001/71 era a preocupação do governo com a sua imagem no exterior então grandemente afetada por denúncias de violação de direitos humanos”. No período sob a Ditadura Militar no Brasil, as grandes obras e a expansão para o Oeste impingiram na região Amazônica transformações irreversíveis no modo de vida e na constituição social das populações indígenas.

A intervenção de grupos humanitários e a divulgação pela imprensa internacional dos massacres contra as etnias e outros povos tradicionais, levou o Governo a enfrentar desde 1967 uma campanha sistemática no exterior de acusações de comprometimento e omissão em práticas etnocidas.

Mesmo com a ausência do Estado e o extermínio de populações inteiras pelas frentes pioneiras (seringueiros, garimpeiros, fazendeiros e jagunços) durante todo o período do processo de ocupação do atual estado de Rondônia, várias etnias sobreviveram. A colonização se completou com o PLANAFLORO nos anos 1990, nessa mesma época as populações indígenas de Rondônia iniciaram sua recuperação demográfica graças as demarcações dos seus territórios e a relativa paz.

No entanto ainda no século XXI, os problemas persistem, grande parte das terras do estado de Rondônia está atrelada ao grande capital (agroindústria), grande número de madeiras são exportadas para outras partes do Brasil e do mundo, porém a maioria dessas madeiras possui proveniência ilegal com notas frias, são provenientes de territórios indígenas e áreas protegidas que ainda são usurpados, as maneiras da exploração se modernizaram.

### 3.2 A COMPLEXIDADE DAS TERRAS E DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS EM RONDÔNIA

O estado de Rondônia possui 27 TIs, 21 demarcadas, 06 em processo de reconhecimento e identificação, sendo que uma delas encontra-se na categoria restrição<sup>47</sup> de uso, que juntas ocupam 20,82% da área do Estado e comportam 54

---

<sup>47</sup> Área declarada como indígena, mas que ainda não foi homologada.

etnias. A população indígena, conforme dados do IBGE (2010), é de mais de 12 mil pessoas, pertencentes a 29 etnias contatadas.

Existe ainda referência de oito povos indígenas sem contato - dos quais dois estão seriamente ameaçados pela construção da hidrelétrica do rio Madeira, obra do Governo Federal integrante do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). Os levantamentos preliminares e licenciamento da obra omitem e/ou ignoram os dados da FUNAI quanto à presença localizada de populações indígenas em estado de isolamento, cujas presenças são referenciadas pela Frente Etnoambiental Guaporé/FUNAI que realizou estudos em 1995 na região das Estações Ecológica Mujica Nava, Serra de Três Irmãos e Bacia do rio Jaci Paraná, ficando de realizar uma busca mais apurada, porém, por falta de recurso e de pessoal não deu continuidade às atividades.

Rondônia, localizado no extremo noroeste do Brasil, faz parte do Arco do Desmatamento (Figura 4) – que se estende pelo sudeste do Maranhão, norte do Tocantins, sul do Pará, norte de Mato Grosso, Rondônia, sul do Amazonas e sudeste do Acre -, é uma região marcada pela corrupção, violência, descontrole das agências oficiais no combate às atividades econômicas predatórias, desmatamento ilegal, exploração ilegal de madeiras, hidrelétricas irregulares, garimpos, mineradoras, tráfico de diamantes e conflitos envolvendo invasão de territórios de comunidades tradicionais - com predominante incidência do saque e esbulho de TIs e Unidades de Conservação (UCs) federais e estaduais (CIMI, 2014); (FEARNSIDE, 2017).

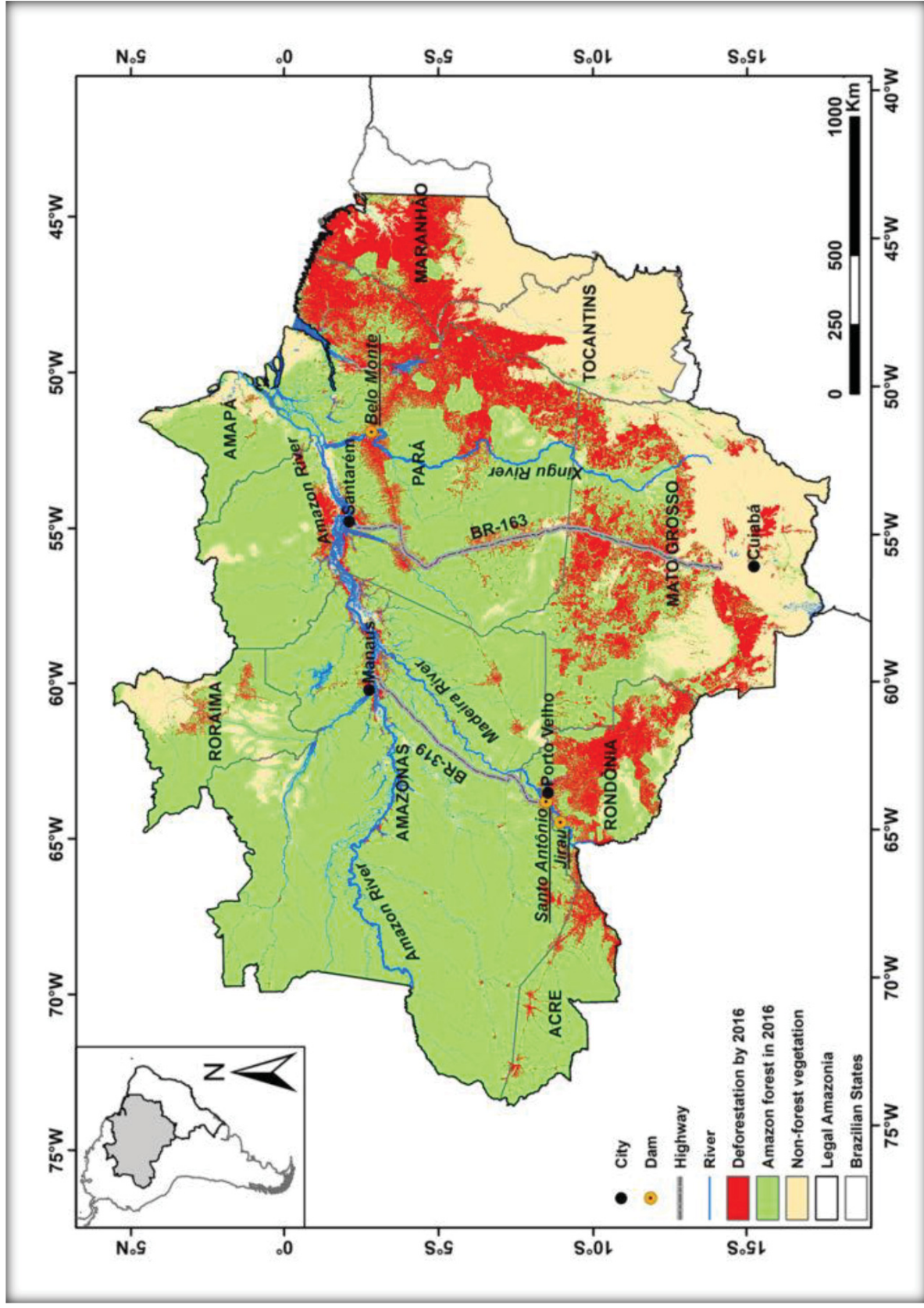


Figura 4 Mapa da Região Norte e o Arco do Desmatamento.

Fonte: FEARNSIDE, 2017.

A parte de vermelho corresponde ao chamado Arco do Desmatamento, os três pontos em amarelo (Giral, Porto Velho e Belo Monte) marcam a localização das três principais hidrelétricas construídas na Amazônia. As construções auxiliam na aceleração do processo de desflorestamento.

As terras indígenas pela legislação (Código Florestal - Lei 4771/65, Art. 3º, parágrafo 2º e Estatuto do Índio 6001/71) são consideradas Área de Preservação Permanente (APP). Mesmo declarada e reconhecida como Áreas Protegidas, não há investimentos e nem financiamentos suficientes em sistemas de vigilância adequados para a sua proteção, embora haja algumas operações de combate aos crimes ambientais, com a coordenação da FUNAI, com a participação da Polícia Federal (PF) e do MPF não se consegue elaborar um planejamento para evitar as invasões.

As ações realizadas são sempre emergenciais, em que se gastam muitos recursos financeiros e humanos e não têm resultados efetivos com punição de infratores e indenização aos indígenas pelos danos sofridos, não há reparação dos danos ambientais; também não há nenhuma alteração ou reversão dos indicadores ascendentes de atividades predatórias. O descaso da justiça no que tange aos direitos dos povos indígenas e a preservação da natureza encoraja os criminosos, na prática das ilicitudes.

A Lei Nº 6.938, de 31 de agosto de 1981 que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, dispõe em seu Art. 4º, inciso VII – “à imposição, ao poluidor e ao predador, da obrigação de recuperar e/ou indenizar os danos causados e, ao usuário, da contribuição pela utilização de recursos ambientais com fins econômicos”. No entanto, o que se verifica é o contrário, a dinâmica expansionista das atividades ilegais predomina e afeta os últimos maciços florestais, áreas de relevância ambiental e a sobrevivência e integridade de vida das populações indígenas e tradicionais.

O Estado Brasileiro e o governo estadual têm sido omissos ou coniventes, ao não combater com eficácia às invasões e atividades ilegais e, lenientes, favorecem a contaminação e promiscuidade entre seus quadros de servidores em parcerias delinquentes com associações criminosas organizadas, que atuam em saques sistêmicos de recursos naturais no interior e entorno dessas áreas de proteção permanente e cultural, como demonstram inúmeros relatórios da FUNAI e de organizações não governamentais (ONGs) que trabalham nas terras indígenas (CIMI, 2014).

### 3.3 TERRITORIALIZAÇÃO DOS KARIPUNA

Os Karipuna de Rondônia são uma etnia Kawahib que na língua materna significa “nossa gente”. Pesquisas linguísticas mais recentes classificam os Karipuna como um povo da família linguística Tupi-guarani (RODRIGUES, 2013, p. 16). Durante muito tempo acreditou-se que estes pertenciam à família linguística Pano, engano este cometido mesmo pelo linguista Aryan Dall’Igna Rodrigues (RODRIGUES, 1986), o qual na década de 1990 confirmou tratar-se de Tupi-Kawahib e para tanto, elaborou um mapa linguístico com as principais línguas do tronco Tupi (Figura 5).

São habitantes da Terra Indígena Karipuna às margens do rio Jaci-Paraná<sup>48</sup>. Dados bibliográficos nos levam a acreditar que os Karipuna habitavam inicialmente a região do alto Tapajós<sup>49</sup> e que devido à lutas com outras etnias foram obrigados a migrar. Os estudos etnohistóricos evidenciam a ocupação Karipuna na bacia do Jaci-Paraná desde o início do século XVII, quando se fixaram em dois grupos distintos, no rio Capivari e nas cabeceiras do rio São Francisco e do seu afluente Igarapé do Lontra.

Outros registros atestam que no século XVIII, já estavam fixados na bacia do Rio Madeira na região do Alto Madeira, onde iniciaram contatos com não indígenas (CIMI, 1998). Meireles (1983) relata antigas crônicas sobre estes indígenas, que incursionavam pelas margens dos rios Madeira, Mutum-Paraná<sup>50</sup> e Jaci-Paraná.

Mantinhm contatos esporádicos com outubros Tupi-Kawahib nas regiões acima do Jaci-Paraná, seguindo relações de interdependência ecológico-cultural materializados em casamentos, alianças e troca de artefatos (MEIRELES, 1983). Provavelmente até a segunda metade do século XIX, os povos do Capivari e do Igarapé do Contra<sup>51</sup> mantiveram contatos entre si. Tinham como inimigos os grupos

---

<sup>48</sup> Afluente da Bacia do Rio Madeira.

<sup>49</sup> Rio do Brasil que nasce no Mato Grosso, banha parte do Pará e deságua no rio Amazonas ainda no do Pará.

<sup>50</sup> Afluente da Bacia do Rio Madeira.

<sup>51</sup> Antigas Aldeias Karipuna, as do rio Capivari situadas no atual município de Campo Novo de Rondônia, e as do Igarapé do Contra no distrito de Jaci-Paraná no município de Porto Velho.

Txapakura<sup>52</sup>, como os Pakaás Novos<sup>53</sup>, e mais especificamente os Oro Rame<sup>54</sup>, habitantes do rio Ribeirão. Esses indígenas mantinham uma competição parcial dentro do mesmo nicho habitacional, competições essas que não acarretavam desagregação entre as etnias (CIMI, 1998).

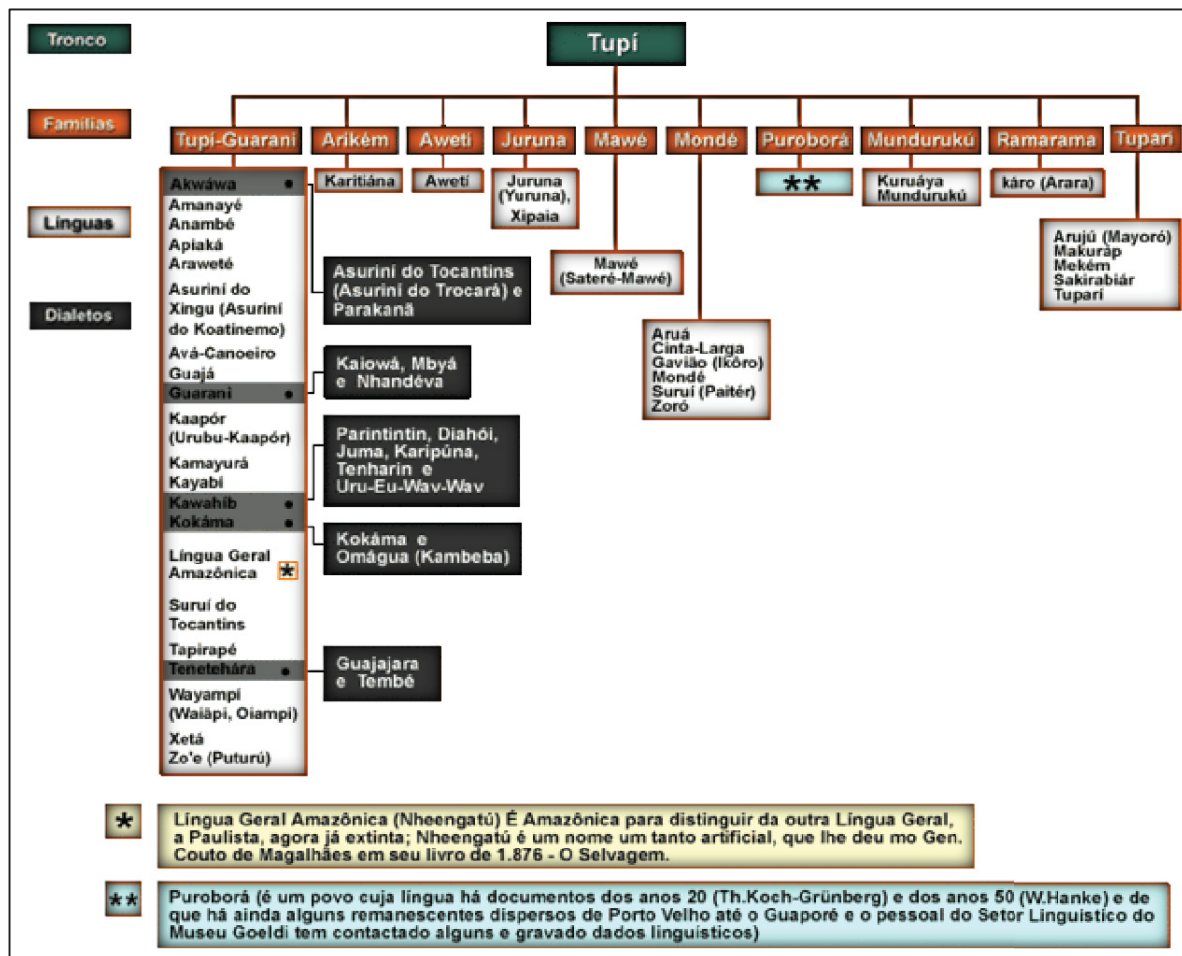


Figura 5: Tronco Linguístico Tupi  
Classificação Aryron Dall'igna Rodrigues (1986, p. 134). Revisão para Instituto Sócio Ambiental – ISA (setembro 1997). <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/troncos-e-familias>>

<sup>52</sup> Família Linguística Txapakura de Tronco isolado.

<sup>53</sup> A etnia ganhou essa denominação pelo fato de residirem nas proximidades do rio Pacaás Novos. Eles se identificam entre si como Wari “gente”.

<sup>54</sup> Oro pode ser traduzido por “coletivo” ou “grupo”, se dividem em famílias Oro Rame, Oro Nao, Oro Mon, Oro At, Oro Rame, Oro Rame Xerén, Oro Win entre outras da mesma língua (Instituto Sócio Ambiental – ISA).

Hugo (1991) em seu primeiro tomo da obra *Desbravadores*, informa sob a presença entre os Karipuna de um sacerdote conhecido como Frei Jesualdo que em meados do século XVIII tentou sem êxito fundar missões para aldear os indígenas. Segundo ele a etnia mantinha uma espécie de escambo com alguns viajantes trocando artefatos manuais e alimentos por objetos de metal e roupas (HUGO, 1991).

Na primeira metade do século XIX, a etnia era “acusada” de organizar escaramuças contra exploradores de drogas do sertão que invadiam seus territórios. Em Hugo (1991), os irmãos Keller, participantes da Comissão Científica do Império pela região do rio Madeira, desenharam o que supostamente era uma caçada com abate de uma anta pelos Karipuna em meados de 1870 (Figura 6).

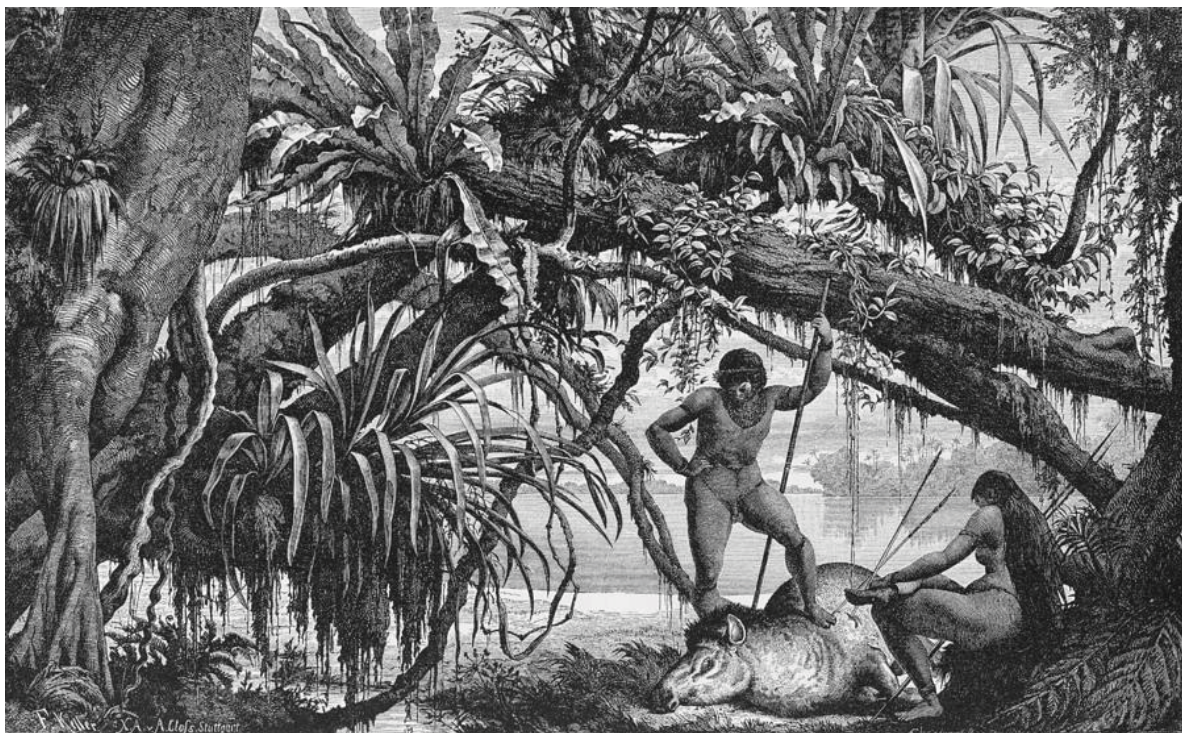


Figura 6: Indígenas Karipuna com uma anta abatida.  
Gravura dos irmãos Keller, 1868 (HUGO, 1991).

Em Métraux (1942; Apud. HUGO, 1991) os Karipuna eram bem conhecidos na cachoeira do Caldeirão do Inferno<sup>55</sup>, pelos seus ataques aos viajantes, e nessa “arte” instruíam suas crianças, eram desconfiados em excesso dos não indígenas, e não gostavam de descer o Rio Madeira porque seriam capturados e forçados ao trabalho compulsório.

Ainda no século XIX as primeiras frentes de penetração com finalidade econômica da exploração da borracha e outras drogas do sertão adentraram os territórios dos grupos Karipuna e obrigaram-os a deslocarem-se até as proximidades do rio Mutum-Paraná para evitar mais embates.

Em 1872, começou a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, a situação de violência se agravou quando os trabalhadores responsáveis pelo mapeamento e análise de engenharia do local para a construção da ferrovia se depararam nos territórios pertencentes aos Karipuna. A ferrovia tinha por objetivo ligar o rio Mamoré ao Madeira contornando o trecho encachoeirado com objetivo de escoar a produção de látex para o Oceano Atlântico.

A primeira firma a aventurar-se no empreendimento foi a *Public Works Construction Company* de Londres que se deparou com uma região coberta de floresta, e para o caso, altamente insalubre e povoada por indígenas que resistiam ao avanço da construção (FERREIRA, 1987).

No dia 8 de março de 1873, foi deliberado o rompimento do contrato da construção. O engenheiro Santos Sousa, um dos responsáveis pelos trabalhos do pessoal da construção em relatório enviado ao Governo brasileiro informou no dia 10 de junho de 1873 que:

[...] além da falta de recursos desenvolve-se a varíola e a par desta enfermidade grassam as febres intermitentes. Por último, índios selvagens que se supõe ser os Karipunas vão fazendo correrias e o dano que podem. Todo o pessoal da seção sofre” (FERREIRA, 1987, p. 83).

---

<sup>55</sup> Uma das cachoeiras do Rio Madeira, essa é uma das que está submersa devido a implantação do Complexo Hidrelétrico.

Mais tarde em 1875, efetiva-se o contrato com a empresa Norte Americana *P & T Collins*, empreiteira da Filadélfia. Pelos mesmos motivos, a construção foi temporariamente suspensa. Nas palavras de Meireles (1983, p.48):

Foi nesse período que a área correspondente ao rio Jaci-Paraná e Abunã, então pertencente aos Karipuna foi ocupada e explorada pelos seringueiros, inicialmente bolivianos da fronteira, ocasionando assim conflitos intermitentes, mas que foram capazes de deter por um longo tempo a entrada dos invasores [...].

Inúmeros desdobramentos foram se sucedendo na construção da EFMM, os conflitos foram inevitáveis e atingiram, sobretudo, os indígenas e as turmas de operários que faziam as linhas de frente. Esses trabalhadores estavam avançando sobre a área dos Karipuna e dos Pakaás Novos. “Os funcionários mais graduados sabiam que a região era habitada por índios, mas não se tomava nenhuma medida nesse sentido.” (FERREIRA, 1987. p. 83).

Depoimentos, histórias e conversas foram condensados em uma obra de Neville B. Craig (1947) “Estrada de Ferro Madeira-Mamoré”, verdadeiro documento sobre o processo de ocupação dessa região, onde descreve sem escrúpulos e rodeios, a tensão e a violência que norteou as relações sociais entre os povos indígenas e os trabalhadores da construção.

Dentre as etnias mais atingidas pela construção da Ferrovia Madeira Mamoré estão sem dúvida os Karipuna, que teve seu território literalmente cortado pela estrada de ferro. Para Meireles (1983), Ferreira (1987), Hugo (1991), os indígenas mantinham contatos permanentes com os trabalhadores da ferrovia na região do Mutum-Paraná. Supõe-se que a grande depopulação do grupo iniciou nessa ocasião. (FREITAS; SARDE NETO, 2001).

Os contatos entre os trabalhadores e os indígenas continuaram sendo hostis, com lutas e mortes de ambos os lados. As etnias que habitavam a região recusaram permitir a entrada dos operários que chegavam trazendo os trilhos da estrada de ferro em nome do capital estrangeiro, para exploração das riquezas amazônicas sem pedir permissão. Após muitos conflitos e enfraquecidos, sem condições para fazer suas roças de subsistência e continuar a lutar, foram pouco a pouco vencidos e obrigados a migrar se afastando dos trilhos da estrada.

Oficialmente era proibida pela Madeira Mamoré Railway Company a agressão contra indígenas, porém, era impossível controlar as linhas de frente da construção, onde avançavam os operários menos graduados, famintos, doentes e apavorados pelas histórias fantasiosas e rigores da floresta. As referências da época indicam a presença dos indígenas nas cabeceiras e ao longo do rio Formoso<sup>56</sup>, entre o rio Formoso e o rio *Capivari*, entre as cabeceiras do rio Mutum-Paraná e novamente até as cabeceiras do rio Formoso, as provas testificam a ocupação pelos Karipuna de uma vasta área tendo como limite oriental o rio *Capivari*.

Os Karipuna foram registrados por várias vezes pelo fotógrafo oficial da equipe de engenheiros da EFMM. Uma das mais conhecidas é a navegação de uma família Karipuna que se deslocava pelo rio Mutum-Paraná (Figura 7).



Figura 7: Imagem identificada como uma família Karipuna pelo fotógrafo oficial da EFMM. Foto: Dana Merrill, entre 1907 e 1912. <domínio público na internet>

---

<sup>56</sup> Tributário do rio Jaci Paraná.

Nesta época ocupavam um vasto território, fazendo fronteiras entre os Tenharim, Amondawa, Parintintin, Urueu-Wau-Wau. O povo Karipuna habitava especificamente às margens de um igarapé do mesmo nome. O início dos conflitos ocasionados pela construção da estrada de ferro provocou o êxodo entre esses tupis. Os Karipuna se estabeleceram nas proximidades do rio Mutum-Paraná.

As tentativas de contato oficial com os Karipuna ocorreram, no entanto, sem êxito, a partir dos anos de 1940, quando o SPI iniciou o processo de instalação de Postos de Atração, a saber, o Coronel Tibúrcio no rio Capivari e Tenente Marques no Mutum-Paraná. Os relatórios da época, produzidos pela 9ª inspetoria regional do SPI demonstravam que o órgão não tinha estrutura para cumprir suas obrigações institucionais (CIMI, 1998).

O primeiro período de grande exploração da borracha entrou em declínio após a Primeira Guerra Mundial e culminou com um “vazio populacional”<sup>57</sup> e o abandono da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Com o início da Segunda Grande Guerra foi retomada a exploração da borracha de forma sistemática pelo Governo Brasileiro, para colaborar no esforço de guerra dos exércitos aliados. A estrada de ferro foi reativada e os conflitos com os indígenas da região entraram em nova fase.

Na década de 1950 iniciou o Ciclo da Mineração, com a descoberta de ouro em aluviões no rio Madeira e cassiterita em Ariquemes. Através de decretos tornava-se ilegal a prospecção individual das minas em Rondônia. Os relatórios do Posto de Atração Coronel Tibúrcio mencionam indígenas Karipuna que faziam contatos, pegavam alguns alimentos e ferramentas deixavam caças e embrenhavam-se no mato. Nos fragmentos dos relatórios acredita-se que estas pessoas eram conhecidas também como Bocas Pretas ou Bocas Negras<sup>58</sup> (devido à tatuagem que carregam na boca) estavam divididos em dois subgrupos, um ocupava a região do Capivari e outro no Mutum-Paraná. Parte do grupo continuou isolada.

---

<sup>57</sup> A maioria dos trabalhadores abandonou a região, ou foram enterrados nos cemitérios das vilas criadas em função da estrada de ferro.

<sup>58</sup> Várias literaturas apontam também os Uru-Eu-Wau-Wau ou Jupaú, Amondawa. Possivelmente tal confusão seja pelo fato dos povos Kawahib terem essa tatuagem.

Já no final da década de 1960, as primeiras solicitações de interdição de uma área para os Karipuna de Rondônia chegavam a FUNAI através do chefe da administração em Guajará-Mirim<sup>59</sup>, como forma de evitar mais conflitos entre seringueiros, garimpeiros e os indígenas.

Em 1971, o projeto Sidney Girão<sup>60</sup> de Colonização e construção da BR 421, das áreas que compreendia Ariquemes e Guajará-Mirim, agravou a problemática de sobrevivência dos Karipuna, acarretando com isso mais uma vez, o seu deslocamento.

Em 1973, há um pedido de criação de um posto indígena de atração devido ao avanço indiscriminado das frentes pioneiras sobre o território Karipuna no que já havia ocasionado na destruição de quatro aldeias e na morte de dezenas de indígenas.

Em 1974, a FUNAI criou uma Frente de Atração para o contato oficial dos Karipuna com a FUNAI que se concretizou em 1976, através da equipe do sertanista Benamour Brandão Fontes. O encontro deu-se com 28 indígenas a 30 km da margem esquerda do rio Jaci-Paraná. Todo o processo dos primeiros contatos foi registrado em imagens de vídeo por uma equipe internacional composta de japoneses e poloneses que faziam parte da equipe de Benamour (Figura 8).

Em Perdigão e Bassérgio (1992, p. 23) “A sobrevivência dos Karipuna foi prejudicada pela construção da BR 421, que liga as cidades de Ariquemes, Vila Nova e Guajará-Mirim. [...] A área do povo Karipuna tem sido invadida por garimpeiros da região”. No relatório do resultado da inspeção realizada pela FUNAI e redigido pelo sertanista Benamour Fontes “os Karipuna são os, há muito, falados no Território de Rondônia, e acham-se em fase de extinção; os índios pretendem sair da região devido à situação de isolamento e penúria em que vivem” (FUNAI, 1976a).

Rondônia vivia um período de intensa prosperidade e desenvolvimento econômico, com um alto custo e intenso impacto social, ambiental e humano. Época de grandes investimentos estrangeiros para exploração das riquezas naturais da região Amazônica. Despontava o território Federal de Rondônia como “o novo

---

<sup>59</sup> Cidade fronteiriça com a Bolívia, banhada pelo rio Mamoré e construída em função da borracha e da EFMM, atualmente é uma Zona de Livre Comércio. Sua denominação é tupi e significa cachoeira pequena, fazendo menção às corredeiras do rio.

<sup>60</sup> Projeto Integrado de Colonização (PIC) Sidney Girão, fruto da ação geopolítica que visava estimular o uso mais produtivo da terra e o redirecionamento de camponeses a uma área considerada vazia.

Eldorado” nas manchetes dos jornais. Foi uma campanha maciça da mídia brasileira para incentivar a migração e colonização sistemática e estratégica da região.



Figura 8: Primeiros contatos Karipuna  
Imagem retirada do filme gravado na ocasião do contato com a FUNAI pela equipe do sertanista Benamour Brandão Fontes (BRASIL/FUNAI, 1976b).

Apesar do avanço da colonização e a depredação ambiental, o Estado brasileiro nada fez para impedir as ameaças ao meio ambiente e a integridade física e cultural das etnias ali existentes, sendo, portanto, de sua responsabilidade os danos provocados ao povo Karipuna.

Em 1981, foi instituído um grupo de trabalho composto por um antropólogo e um topógrafo, com a finalidade de promover estudos e levantamento da área. Num período de cinco anos uma grande depopulação de 75% do grupo vitimado por surtos sucessivos de gripe, sarampo, coqueluche, diarreia, malária e doenças venéreas

ocasionadas pelas invasões (CIMI, 1998). No dia 22 de dezembro do mesmo ano foi aprovado a Lei Complementar nº 41 que criava o Estado de Rondônia.

Desde 1986, a Terra Indígena Karipuna havia sido invadida por cerca de duzentas famílias - 132 de acordo com o Relatório da FUNAI de setembro de 1993. Já em 1988, a área indígena Karipuna foi interditada através da portaria PP 1093/ 1988, em função da necessidade de garantir a integridade física e territorial dos Karipuna e outros indígenas ali isolados (CIMI, 1998).

O Relatório do PLANAFLORO desenvolvido pelo governo de Rondônia nesse período, calculava os Karipuna em apenas 12 pessoas. Os limites estabelecidos foram de 195.000 ha. Neste mesmo ano teve início o processo de invasão do limite sul da TI, onde, pelas referências, encontravam-se indígenas ainda sem contato.

Em 1991, Nova Mamoré enviou à FUNAI uma exposição de motivos, solicitando o reestudo dos limites da área indígena Karipuna incentivada pela política oficial de ocupação e integração da Amazônia e pelos políticos locais e especialmente pelo INCRA. Houve entendimento com a FUNAI para atender aos interesses políticos e econômicos, resultando na redução de 195 mil ha. para 153,350 ha, sofrendo uma perda de 41,650 ha do seu território (HUGO, 1991).

Em 2001, a etnia estava reduzida a 16 pessoas, durante este período os mais jovens iniciaram casamentos exógamos com não indígenas e indígenas de outras etnias. Em 2010, foi iniciada a construção do Complexo Hidrelétrico do rio Madeira e a etnia passou a sofrer as consequências dos empreendimentos energéticos, pois, modificou o volume das águas do rio Jaci-Paraná e incentivou a migração para a região redundando em invasões no TI.

As compensações sociais para abrandar os impactos advindos das construções das usinas geraram novas necessidades e acentuaram as rupturas com o modo de vida, os indígenas foram praticamente obrigados a passar grande parte do tempo nas cidades de Porto Velho para reivindicar as compensações e a proteção do Estado contra a violência e as invasões do seu território.

Em 2012 a Operação Karipuna organizada pela FUNAI contou com a participação da Polícia Federal, Polícias Civil, Militar e Ambiental, Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) e Força Nacional. Na ocasião foram constatados o roubo

de madeira, sendo que muitas foram deixadas para trás para dificultar a entrada dos agentes de fiscalização do Governo. As áreas mais afetadas são na parte sul do território entre Porto Velho e Nova Mamoré e os Distritos de União Bandeirantes e Nova Dimensão.

Foram encontrados durante a operação carregadores, maquinários, acampamentos, áreas desmatadas e queimadas, muitas ainda com focos de incêndio. O território está sobre a administração da FUNAI de Ji-Paraná e está a 270 km de Porto Velho. É possível observar no mapa da TI Karipuna (Figura 9) que a parte preservada da floresta se encontra somente dentro dos limites do TI, as partes em rosa são as áreas desmatadas, sendo possível identificar também as inúmeras estradas municipais que terminam nas fronteiras do TI.

A FUNAI criou o Posto Indígena de Vigilância (PIV) para auxiliar na investigação, prevenção e fiscalização mais efetiva das invasões na TI Karipuna na parte mais atingida, ao sul da TI, pois, sua fronteira é delimitada pela BR 421. Área de grande desmatamento, as estruturas do posto de vigilância foram construídas com os recursos advindos das compensações da Santo Antônio Energia como parte da mitigação pela construção do complexo hidrelétrico do rio Madeira.

Muitas promessas acordadas como compensações ainda não foram cumpridas e dificultam a mobilidade, a autossustentabilidade, e a proteção dos territórios da etnia. Em 2017, a Apoika o CIMI e o Greepace criaram um mapa com novos os registros de desmatamento recente na TI Karipuna (Figura 10). Em fevereiro de 2018, para completar os dados alarmantes, o posto de vigilância da FUNAI dentro do TI Karipuna foi incendiado e destruído pelos madeireiros e grileiros dos arredores que invadem a terra indígena (CIMI, 2018); (ISA, 2018).

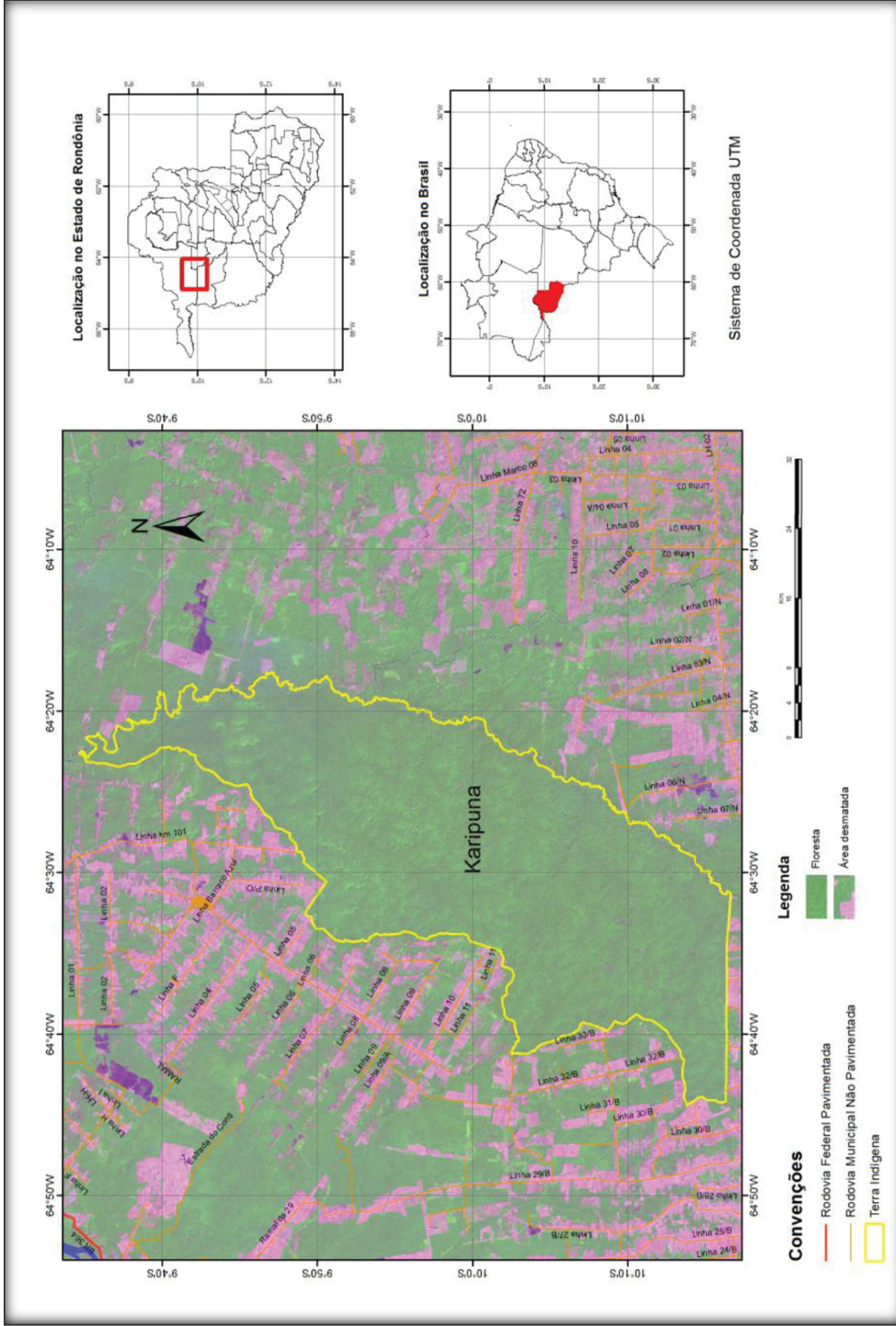


Figura 9 Mapa da Terra Indígena Karipuna. SEDAN, IBGE (2013). Mosaico Land Sat. INPE. Base Cartográfica. Mapa da localização da Terra Indígena Karipuna. Organização: Michel Watanab e Emílio Sarde Neto.

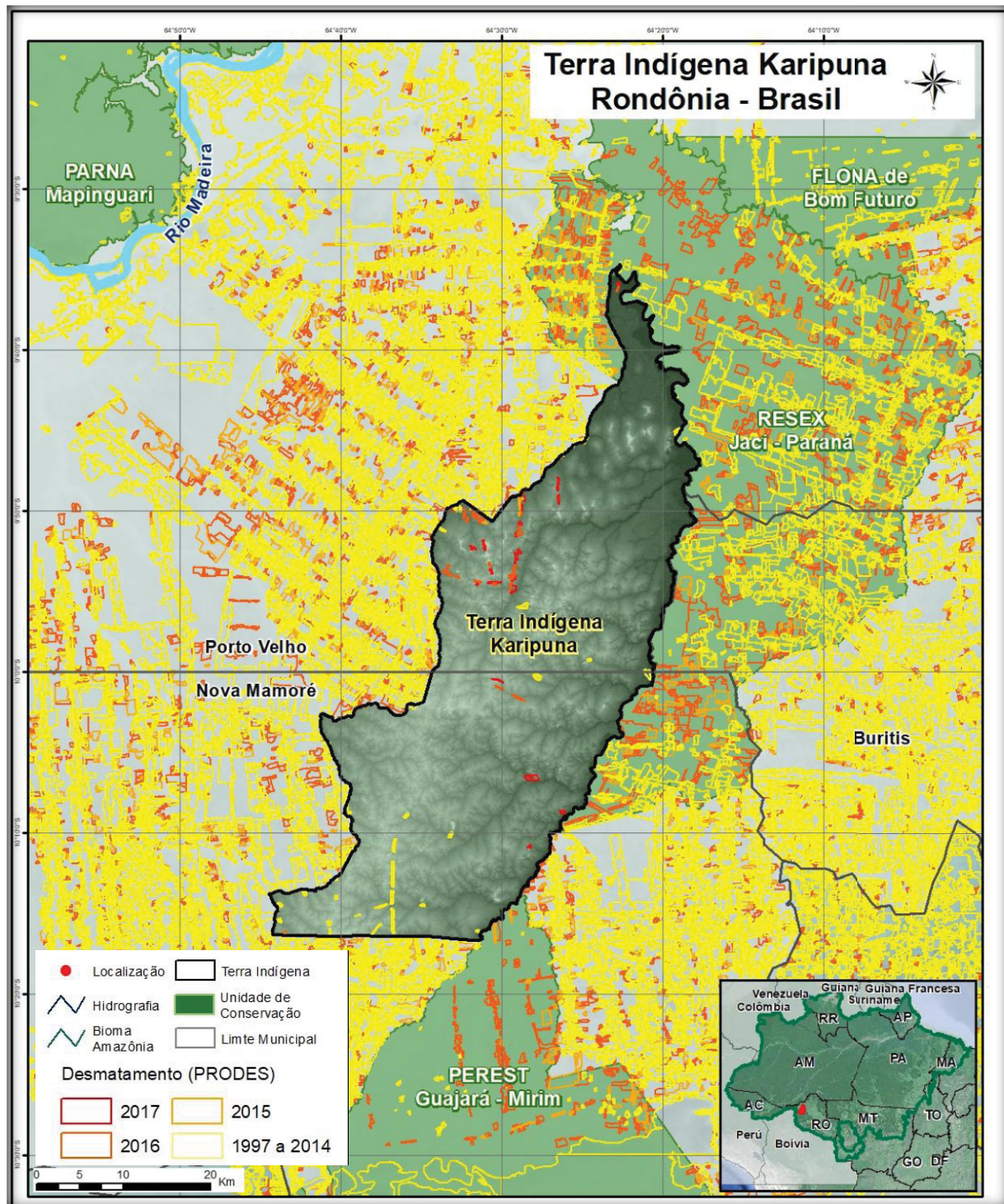


Figura 10 Registro de desmatamento recente na TI Karpuna.  
Fonte: Apoika, CIMI, Greepace (2018).

### 3.4 OUTROS GRUPOS TUPIS DE LÍNGUA KAWAHIB

A região amazônica constitui-se em reduto de variadas nações indígenas, possui inúmeros grupos etnolinguísticos que estão distribuídos em vários territórios delimitados pela FUNAI, sendo muitos ainda em processo de delimitação entre outros grupos isolados que necessitam da demarcação dos seus territórios. No estado de Rondônia a situação ainda é constrangedora, devido à falta de reconhecimento dos territórios dos povos já em contato e da invasão das terras demarcadas.

Para melhor ilustrar a localização aproximada dos povos indígenas conhecidos de Rondônia, dispusemos a imagem (Figura 11) com as TI homologadas, os indígenas expulsos das suas terras e os indígenas isolados que foram encontrados pela FUNAI, mas que ainda não mantém contato com a cultura envolvente.

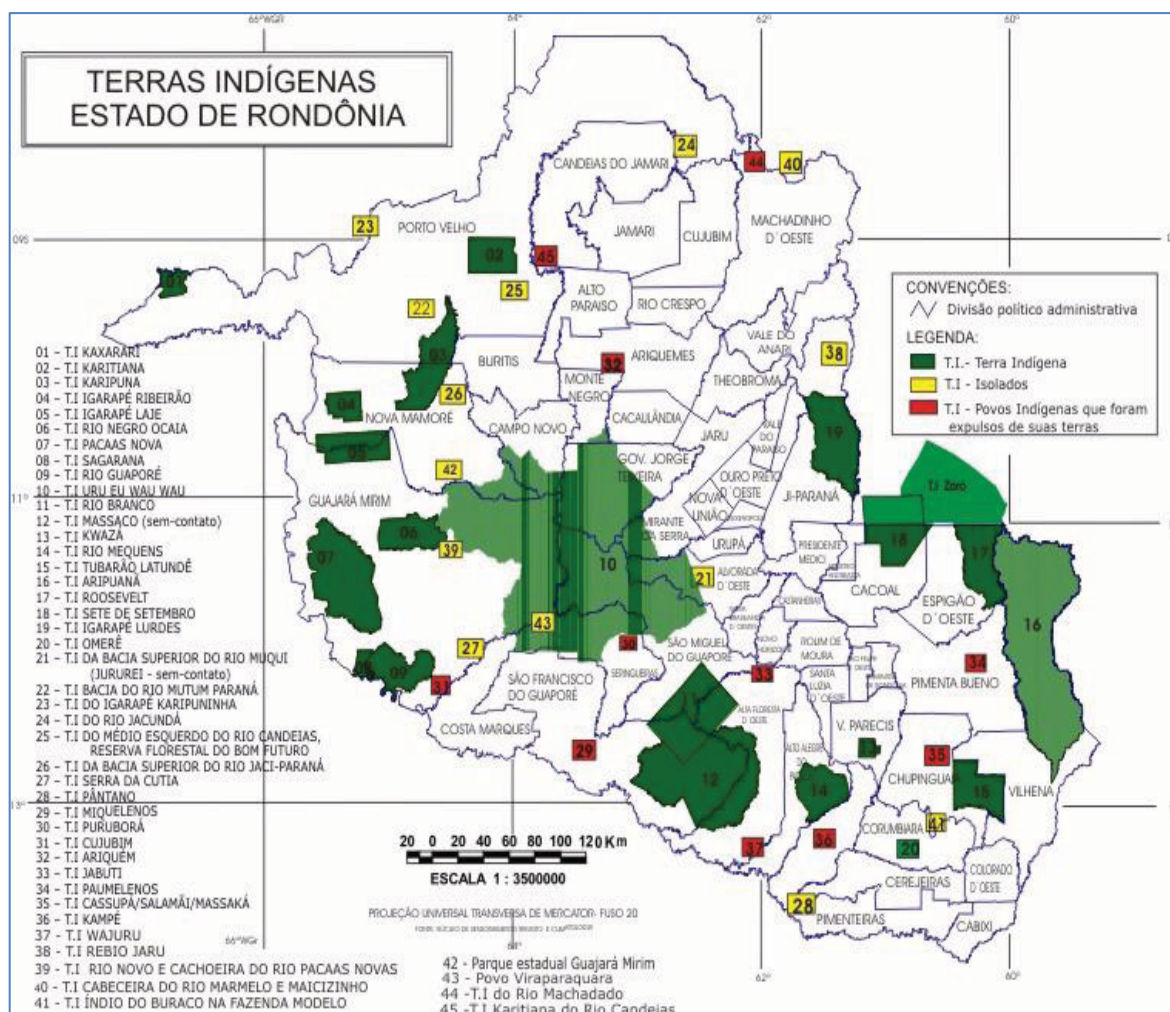


Figura 11: Localização das Terras Indígenas de Rondônia  
 Material cedido pela Fundação Nacional do Índio.

Em Rondônia e regiões circunvizinhas existem vários povos indígenas Tupi-Kawahib, dentre eles os Tenharim, Parintintim e Jiahui no sul do estado do Amazonas, em Rondônia os Amondawa, os Uru-Eu-Wau-Wau<sup>61</sup>. No Mato Grosso os Kawahib do rio Pardo, povo Piripkura. O território indígena com maior concentração de Kawahib é o TI Uru-Eu-Wau-Wau onde vivem indígenas isolados (Jurureí, *Yvyraparakwara* e outro povo não identificado).

A história do processo histórico de ocupação de Rondônia e a territorialização dos Karipuna proporciona subsídios para a compreensão do próximo capítulo, em que apresentaremos partes importantes dos etnotextos desses kawahib que narram a trajetória dos conflitos e os sofrimentos à época dos primeiros contatos com a sociedade envolvente.

Com os contatos com a sociedade capitalista, outros valores foram incorporados pelos sobreviventes e manifestos em territorialidades híbridas que se vincularam com suas histórias particulares. Essas, agora são partes intrínsecas das suas existências e produzem transversalidades culturais relacionadas com a religião cristã, a educação escolar, a democracia, e as novas tecnologias.

\*\*\*

---

<sup>61</sup> Autodenominados Jupaú (os que usam jenipapo) ou *Pindobatywudjara-Gã* (gente dos babaçuais) (ALMEIDA SILVA, 2010).

#### **4 AS NOVAS TERRITORIALIDADES: OS KARIPUNA E A SOCIEDADE ENVOLVENTE**

Os momentos que antecedem os primeiros contatos com a FUNAI foram marcados pela grande violência e desespero sofridos pelos Karipuna, pois, viviam os efeitos das situações advindas das grandes levas migratórias para aquela região. A década de 1970 foi um período de descobertas na Amazônia, as muitas faíscas de ouro, grande quantidade de cassiterita, terras férteis para o plantio e a exuberância da floresta indicavam grandes riquezas naturais ainda não descobertas.

Os povos indígenas e seus territórios constituíram-se em grande empecilho para a exploração das riquezas naturais, como consequência muitas etnias sucumbiram ao avanço de verdadeiras hordas de exploradores da região amazônica. Ao depararem-se com as populações na floresta, a esperança na riqueza fácil e na terra fértil para o plantio muitas vezes dava lugar ao medo das investidas à flechada, o que rompia em ataques preventivos contra os indígenas muitas vezes motivados por histórias fantasiosas.

A presença do Estado deu garantias de sobrevivências, e após muitos anos tutelados pela FUNAI e assediados pela sociedade envolvente, passaram a buscar outros meios pelos quais garantissem a sobrevivência e modos próprios de impedir a fragmentação dos seus territórios. Dentro dessas novas dinâmicas impostas à etnia foram obrigados a ceder às novas influências advindas da sociedade não indígena. Passaram a viver também na cidade, adquiriram novos hábitos e o resultado são as novas territorialidades.

Em meados de 2001, com o início dos estudos de inventário e viabilidade da construção de complexos hidrelétricos no rio Madeira, as populações tradicionais (ribeirinhos, seringueiros, extrativistas e pescadores) e das cidades circunvizinhas entraram num verdadeiro “estardalhaço”, movidos pelas possibilidades de desenvolvimento econômico, tecnológico e cultural, com a suposta modernização que adviria das construções.

A iminência da invasão dos territórios, as promessas de lucrativos ganhos, do aumento populacional e da reentrada da região num novo momento econômico-desenvolvimentista apareceu como ameaça para alguns e a saída que muitos estavam esperando para aquelas consideradas “paragens

esquecidas” e longínquas do país. Junto com a perspectiva do progresso da região, também podemos considerar os resultados degradantes do meio ambiente, dos povos indígenas, das populações tradicionais e do patrimônio histórico e cultural das áreas afetadas pelas construções.

Os povos indígenas e outras populações tradicionais que seriam diretas e indiretamente afetadas pelas construções, rapidamente se articularam para obter compensações pelos impactos que estariam sujeitos. Com os Karipuna da aldeia Panaroma não foi diferente, constituíram-se nos únicos que poderiam representar os povos Karipuna do seu território. Criaram em 2005 uma associação que os pudesse representar, com logomarca como na imagem (Figura 12) e registro junto aos órgãos competentes e passaram a dividir seu pequeno contingente entre a cidade e aldeia, os estudos e o trabalho, sua cultura e a sociedade envolvente.



Figura 12: Logo da Associação dos Povos Indígenas *Karipuna* (APOIKA).  
Fonte: APOIKA (2005).

A Associação Ecológica da Amazônia – Associação dos Povos Indígenas *Karipuna* (APOIKA), está sediada na FUNAI, da cidade de Porto Velho, seu escopo está voltado para o planejamento, defesa, articulação e desenvolvimento de práticas sustentáveis, preservação ambiental da região amazônica, realizar

pesquisas, elaborar projetos e eventos técnicos que visem divulgar a região amazônica, seu patrimônio natural e cultural, a valorização das populações tradicionais, o desenvolvimento do turismo sustentável e organizar programas voltados à criação, implantação e gestão de Unidades de Conservação e Educação Ambiental, prestar assessoria e atuar em projetos e programas para o Planejamento e Gestão de Recursos Hídricos (KARIPUNA, 2005).

#### 4.1 O PERÍODO DOS CONTATOS: UMA HISTÓRIA DE CONFLITOS E SOBREVIVÊNCIA

O período dos contatos<sup>62</sup> foi marcado por muita violência, as histórias contadas pelos colonos de Jaci-Paraná colocam os Karipuna como um povo muito feroz. Estas narrativas causavam medo à época nas pessoas que adentravam ao território Karipuna. A localização das suas aldeias na floresta era ignorada, assim os que adentravam nos territórios para a extração de produtos respondiam com violência a qualquer sinal da presença de indígenas.

Os sobreviventes contam os fatos que presenciaram - são episódios de uma triste história repleta de muita angústia e emoção. São episódios que soam como desabafo e denúncia dos momentos que viveram. A partir daqui a que temos são as narrativas de um etnotexto que conta uma série de massacres perpetrados pelos colonos e aventureiros naqueles anos do contato com a FUNAI.

Sobre estes confrontos, os indígenas mais velhos narram momentos de muita aflição quando saíam para caçar e pescar. Nas andanças pelos caminhos da floresta, utilizados como ligação entre as aldeias, seus lugares sagrados e pontos de caça e pesca dentro do seu território, inúmeras vezes encontraram cadáveres de indígenas de outras aldeias e não indígenas mortos por motivos ignorados.

---

<sup>62</sup> Nesta época muitos colonos montavam fazendas aos arredores do território dos indígenas, entre outros aventureiros que se arriscavam na floresta para retirar drogas do sertão e montar sítios para viver com a família, além de madeireiros e garimpeiros à procura de ouro e pedras preciosas.

Contam que certo dia no momento marcado para a “bateção” do timbó<sup>63</sup> (cálculo de tempo atual mais ou menos nove horas da manhã), após arrumar uma área apropriada e fechada no igarapé para bater o cipó, foram surpreendidos por estranhos.

Era costume entre os indígenas levarem as crianças para aprender a maneira tradicional da pesca com o timbó, e entre eles sempre levavam uma espécie de pequeno gavião-preto e domesticado, uma ave que possui boa visão e instintivamente reproduz um guinchar característico ao avistar à distância animais ferozes e pessoas estranhas, assim serve como alarme natural ao anunciar a aproximação de inimigos.

Neste dia, em meio à bateção, o pássaro começou a “gritar” anunciando a presença de estranhos. Todos levantaram acampamento e pegaram o rumo da aldeia, um pequeno grupo de indígenas se separou e pegou um caminho diferente. Ao tardar o retorno dos que escolheram o outro caminho, alguns guerreiros reuniram-se e voltaram à procura dos retardatários e os encontraram mortos com vários tiros de escopetas calibre 12 mm.

Segundo o que contam, onde os tiros acertavam, os membros eram “esbagaçados”. Os invasores ainda utilizaram de formas cruéis no intuito de impressionar os indígenas, abriram as pernas das crianças amarraram nas árvores e com facões dividiram seus corpos ao meio e deixaram-nas dependuradas para apodrecer ou servir de alimentos aos animais.

Na aldeia o pajé<sup>64</sup> asseverou para os guerreiros da comunidade que não organizassem um contra-ataque, sendo que a desobediência dos mais jovens seria sucedida por uma série de tragédias. Pouco tempo depois, em uma das andanças, os indígenas encontraram restos mortais de uma pessoa enterrada, mas avistaram somente a cabeça, o corpo tinha sido levado, a cabeça não foi identificada como Karipuna, pois, não tinha a tatuagem nem a orelha furada como tradicionalmente faziam os membros da etnia. Os indígenas interpretavam

---

<sup>63</sup> Timbó, cipó com seiva tóxica que possui a propriedade quando batido dentro da água intoxica os peixes que ficam paralisados e boiam na água, sendo facilmente recolhidos à mão. Interessante que após um tempo, o efeito tóxico passa e os peixes não colhidos recuperam-se.

<sup>64</sup> Pajé palavra de origem tupi e está vinculada a imagem da liderança espiritual dos indígenas, são conselheiros e responsáveis pela passagem da história e da tradição. São considerados santos, com poderes sobrenaturais de adivinhação e curandeirismo, conhecem as propriedades das plantas da medicina tradicional, são os elos entre os espíritos dos antepassados e os vivos. Sobre a previsão do antigo pajé falecido, os “brancos” não deveriam ser atacados pois sucederia a desgraça e o fim da comunidade. Xamã, benzedeiro, oráculo.

que os invasores estavam com tanto ódio que passaram a comer sua própria gente, tornando-se canibais. Fato interessante é que os Karipuna, como outros tupis praticavam a antropofagia<sup>65</sup>, ato que difere do canibalismo.

Contam que novamente foram surpreendidos na pescaria do timbó e muitas pessoas foram assassinadas. Os guerreiros decidiram fazer um contra-ataque buscando vingança, apesar de os conselhos dos mais velhos sobre a desproporção de forças entre os arcos e as flechas contra armas de fogo, mesmo assim, os guerreiros Karipuna se reuniram e foram atrás dos agressores.

Viram uma barraca no único caminho de acesso e encontraram vários pistoleiros. O confronto foi inevitável e foram abatidos quatro não indígenas invasores, fizeram as mesmas coisas usadas contra eles, atiraram flechas nas genitálias, arrancaram os membros a golpes de paus e abriram os inimigos ao meio, amarraram seus corpos nas árvores, tal qual faziam com as crianças. Por fim, arrancaram as cabeças e levaram junto aos despojos dos inimigos para dentro da comunidade festejar a vitória. Na lei dos Karipuna, os que cometem crimes devem pagar na mesma proporção o ato cometido.

Em outra ocasião os jagunços encontraram um indígena no mato, o mataram, desossaram e depois queimaram o seu cadáver. Após o feito, os jagunços levantaram um tapiri<sup>66</sup> para dormir nas proximidades de uma casa de palha, que possuía um grande roçado e que estava ali há mais tempo. O acampamento montado pelos invasores foi imediatamente avistado por um grupo de guerreiros que pouco antes havia encontrado os restos do cadáver.

Os Karipuna ficaram impressionados com a brutalidade e comentaram a previsão do pajé sobre os “brancos” que invadiam o território, discutiram muito sobre o que deveriam fazer, ficaram em dúvida se deveriam atacar para vingar a morte do seu companheiro ou evitar o ataque para não suceder desgraça maior sobre eles. Outros mais valentes e revoltados com a cena dos ossos queimados

---

<sup>65</sup> A antropofagia se difere do canibalismo pois possui característica cultural e é praticada de maneira ritualística, pois se insere dentro das práticas consideradas religiosas entre os tupis. Na tradição as pessoas capturadas que passarão pelo rito antropofágico doarão suas características comportamentais (coragem, inteligência, força e etc.) para os que usufruirão da carne do inimigo capturado. Importante ressaltar que para os indígenas tal ato é considerado digno de orgulho e a fuga quase sempre é vergonhosa para os membros da etnia da pessoa capturada. O canibalismo é a ação de saciar a fome e as necessidades nutritivas, sem significado cultural e sem a necessidade de passar por rituais específicos da cultura.

<sup>66</sup> Palhoça, choupana construída para abrigar provisoriamente seringueiros, lavradores e etc. Abrigo onde se defuma borracha, cabana, casebre.

atiçaram os demais guerreiros para realização de uma escaramuça. Na lei dos indígenas tal atitude não poderia ser aturada. O substituto do pajé falou que não era para flechar os invasores, que os mesmos deixariam panelas, machados entre outros objetos pessoais e retornariam. Porém, os mais jovens não obedeceram e armaram um ataque.

Um dos líderes Karipuna se aproximou do acampamento dos invasores e conseguia escutar a conversa dos jagunços. Os indígenas planejaram ir para longe buscar palhas e esperar anoitecer para iniciar um incêndio no acampamento. Posicionaram-se ao redor do acampamento e da casa, armaram a emboscada, atearam fogo nos telhados de palha, no desespero os jagunços que corriam para fora, eram atravessados por flechas envenenadas vindas de todas as direções. No momento que o fogo foi ateado, a casa grande toda foi queimada e uma família foi alvejada, entre os feridos estavam mulheres e crianças. O ataque iniciou uma verdadeira guerra, muitos foram para o combate corpo a corpo.

Em outro episódio, o território foi novamente invadido, e nas proximidades da aldeia construíram uma casa de madeira com dois andares, os indígenas se reuniram e rumaram à luz do dia para a casa recém-construída, foram avistados por um dos moradores que da varanda do segundo andar recorreu a uma espingarda de grosso calibre e os atacou sem esperar nenhum contato, atirando e atingindo vários guerreiros, entre eles um pai e um filho Karipuna saíram feridos de chumbo no peito. Os indígenas correram para a mata com medo, e no caminho de volta para a aldeia, caíam dizendo: <*dimo tetiruan tapuãha*> “os brancos me feriram” (KARIPUNA, 2001, ANEXO 1).

No retorno para aldeia, foram perseguidos pelos jagunços e posseiros do local. O pai ferido carregava o filho amarrado em um pau, a escuridão tomou conta da floresta e os perseguidores foram ouvidos à distância, o peso dificultava a fuga, e o pai para não ser apanhado escondeu o filho no mato. Os perseguidores além das espingardas carregavam lanternas e através dos rastros de sangue encontraram o jovem baleado, ouviu-se ao longe saraivadas de balas impossíveis de calcular a quantidade.

Mais tarde, o povo Karipuna foi surpreendido por um grupo de invasores e obrigados a se deslocar rapidamente, não conseguiram levar material (instrumentos, mudas e sementes) para fazer outro roçado, mais tarde alguns

homens voltaram ao antigo local para pegar os materiais e deixaram as mulheres e crianças desprotegidas no novo acampamento. Nessa ocasião a aldeia sofreu um ataque surpresa. Mais ou menos umas quatro horas da tarde, as mulheres se dedicavam aos afazeres enquanto esperavam o retorno dos homens, avistaram os invasores saindo do mato e tentaram fugir, foram perseguidas e violentadas, algumas crianças foram sequestradas.

O sequestro de mulheres<sup>67</sup> e crianças indígenas era comum naquela época, muitas eram estupradas nas próprias aldeias e recebiam em troca algumas panelas, ferramentas e outros utensílios. Desses ataques muitas mulheres engravidaram e geraram filhos mestiços, que não estavam incluídos nas relações de parentesco ditadas pela cultura da tradição da patrilinearidade<sup>68</sup>. Por conta desses estupros, os indígenas organizaram várias expedições com intuito de retaliar os ataques e invasões dos colonos sobre seus territórios.

Os mais velhos sempre tentaram acalmar os mais jovens dizendo que a violência não ia adiantar e que tinha branco que gostava de Karipuna e trazia material (terçado, machado, facas, panelas, etc.). Era um problema confiar, não se sabia quem era amigo ou inimigo.

Em um outro episódio chegara à aldeia “uns brancos” que por pouco não foram flechados, pois distribuíram roupas, sapatos, redes, entre outras coisas. Dado a distância e o tempo para o retorno a cidade, dormiram na aldeia, prepararam café, charque, arroz e conservas, que foram todos recusados, somente a farinha e a sardinha foram aceitas, pois, eram alimentos conhecidos pelos indígenas. Alguns visitantes saíram para caçar, tinham rifles e trouxeram para a aldeia paca, macaco, veado, jacu<sup>69</sup> e porco-do-mato. Ao amanhecer deixaram várias coisas de presente e partiram em rumo desconhecido.

Na cidade era comum se ouvir falar que a nudez dos indígenas representava uma aberração aos valores judaico-cristãos e à sociedade civilizada, representavam o atraso da modernidade por isso deveriam ser combatidos a todo custo.

---

<sup>67</sup> A região era habitada na sua maioria por homens fato principal para o sequestro de mulheres e crianças para o trabalho sexual e doméstico.

<sup>68</sup> Relativo aos parentes pelo lado paterno; que se fundamenta na descendência paterna.

<sup>69</sup> Penelope.

As regiões de garimpos nas proximidades originaram pequenos povoados habitados por aventureiros com pouco estudo e dispostos a enriquecer a todo custo, e para isso necessitavam além de recursos materiais, também de mão de obra. Em outra situação, esperavam a chegada de visitantes, uma das mulheres saiu para o mato com um menino, depois de algum tempo a criança voltou correndo para casa, subiu na maloca e avistou vários invasores armados, no entanto, como esperavam por amigos se recusaram a partir.

A mulher avisou que não eram amigos, que deveriam fugir imediatamente, mas os outros membros da aldeia recusaram-se e ninguém se moveu, dormiram e na madrugada foram cercados e surpreendidos com muita violência por atiradores escondidos no mato em volta das malocas. Um membro da comunidade levantou para pegar uma lata usada como caneca para beber água e no momento que saciava a sede foi alvejado por uma bala que o atingiu no meio da testa, estourando o crânio. Os assassinos dessa vez escolhiam suas vítimas pela forma como estavam, atiravam nas cabeças daqueles que se encontravam despidos e poupavam os que estavam vestidos.

O massacre prosseguiu durante toda a madrugada, muitos indígenas fugiram para a floresta e muitas mulheres e crianças foram sequestradas. Mas os Karipuna que se reorganizavam investiam contra seus atacantes ferindo com flechadas vários inimigos. Foi uma batalha sangrenta, vários corpos ficaram caídos no meio do terreiro.

Por causa da resistência dos indígenas, os assassinos se retiraram com as mulheres e crianças que puderam levar, ouviam-se muitos gritos no mato, pedidos de socorro. Ao amanhecer cremaram os corpos de aproximadamente quarenta pessoas, foram ao rastro dos sequestradores, que segundo os indígenas possuíam até cavalos, conseguiram alcançar os atacantes e a batalha foi reiniciada, até um cavalo foi morto no conflito.

Pouco tempo depois, em outra ocasião, os membros da comunidade foram bater timbó, permanecendo na aldeia apenas um casal, uma criança e uma mulher. O casal saiu por um caminho e foram avistados pelos invasores e o tiroteio começou, cortaram o pescoço da mulher e arrancaram sua vagina. A aldeia ficava em alvoroço, mas temia em contra-atacar, pois, o inimigo era muito mais forte.

Mesmo assim, os Karipuna passaram a retaliar os ataques, qualquer aventureiro encontrado nos caminhos e lugares da etnia era atacado e morto. Em outro momento, ao amanhecer, escutaram conversas e barulhos de terçado abrindo picadas no mato, eram colonos desavisados, entre eles mulheres e crianças que pagaram na mesma moeda os ataques cometidos por outros invasores. Após esses ataques, os sobreviventes buscaram o socorro das autoridades competentes no governo.

Várias pessoas invadiram os territórios dos Karipuna, um exemplo foi o do senhor que responde por “seu Omoro”, morador do Distrito de Jaci Paraná, proprietário de uma pequena vivenda, onde tivemos a oportunidade de conhecê-lo. Seu Sebastião Omoro se aventurou nas áreas de caças e coletas dos indígenas Kawahib para retirar seringa, e teve sua companheira sequestrada pela etnia como represália pelos vários sequestros de mulheres e crianças indígenas realizados naquela área.

Por conta de mais esse sequestro a governo foi obrigado a intervir, seu Omoro estabeleceu relações com membros da FUNAI buscando ajuda nas buscas da sua esposa. Após os contatos oficiais, funcionários da Coordenação Regional de Guajará-Mirim também se responsabilizaram pelos trabalhos junto aos Karipuna. Esse grupo de profissionais era formado de aproximadamente quinze pessoas que fixaram um Posto Indígena nas proximidades do rio Jaci-Paraná.

Os primeiros contatos da FUNAI com os Karipuna foram realizados no ano de 1976 por helicóptero, soltaram muitas coisas, rancho<sup>70</sup>, bonecas, panelas e outros objetos. A equipe de atração e contato era liderada pelo sertanista e pesquisador indigenista Benamour Brandão Fontes, que escalou vários indígenas para formar uma equipe para a Frente de Atração. Nesses grupos a composição buscava garantir um “choque cultural” menos traumático para os indígenas, entre eles vários interpretes de outras etnias o Pitanga Tenharim, os Pacaá-Novos, os Suruí, os Karitiana, Cinta-larga, os Tupinambá e três japoneses<sup>71</sup> (diretor e equipe técnica de registro de imagens), entre outros mateiros, cozinheiros e carregadores contratados (BRASIL/FUNAI, 1996a).

---

<sup>70</sup> Cestas básicas de alimentação (feijão, arroz, sal, óleo e etc.).

<sup>71</sup> No vídeo que mostra os primeiros contatos desse grupo Karipuna, está a relação dos nomes dos técnicos que participaram da produção, entre eles constam o nome dos japoneses.

Era comum o recrutamento de mateiros naquela região para realizar serviços de guia nas abrangências do rio Jaci-Paraná. Os contratados para os serviços na floresta eram exímios conhecedores da região e do rio. Foi contratado como mateiro<sup>72</sup> o seringueiro Valdemir Sales que já havia encontrado os Karipuna, à época, indicado por um morador, já falecido, que respondia pela alcunha de Géssim. A equipe de atração contou com a participação de doze pessoas, incluindo dois japoneses, que além da aventura, objetivavam realizar os registros dos primeiros contatos. (BRASIL, 1976a)

Saindo do distrito de Jaci-Paraná e subindo de barco pelo rio de mesmo nome por mais de quatro horas, a equipe desembarcou nas proximidades de onde se avistara os Karipuna, nas cercanias do rio Fortaleza, próximo às cabeceiras e divisa de um igarapé, rumou hileia adentro. Caminharam na selva três dias e chegaram à beira de um igarapé, próximo a uma aldeia Karipuna. Avistaram uma trilha e seguiram por ela até chegar numa pequena ponte, com espessura de um tambor de vinte litros. Montaram acampamento e construíram um tapiri no caminho dos indígenas.

Na manhã seguinte deram uma volta nas redondezas procurando um lugar adequado para deixar os objetos que seriam usados na atração. Nos caminhos e lugares identificados como pertencentes à etnia, foram espalhados brinquedos, facas, facões, machados e outros utensílios.

Alguns indígenas já tinham sido avistados pela equipe na beira do rio, e após muitas horas de espera, aproximadamente umas quatro horas da tarde daquele mesmo dia, os Karipuna chegaram onde a equipe da FUNAI estava esperando, foi calculada a presença de mais de quarenta e faziam muito alarido. O sertanista Benamour, aconselhou a equipe que não corressem e procurassem o máximo possível agradar os indígenas para fazer contato no outro dia (SALES, 2001, ANEXO 4).

No outro dia, foram ao encontro do grupo muitos indígenas, que não foi possível calcular, as mulheres estavam nuas e os homens possuíam grande porte físico e todos estavam armados com arcos e flechas. O indígena conhecido como Pitanga, membro da expedição, falante do Tupi-kawahib conversou na língua materna e pediu para que largassem as flechas.

---

<sup>72</sup> Indivíduo que, por sua grande vivência em matas cerradas, trabalha como guia para outras pessoas. Indivíduo que abre caminhos na mata.

Os membros da expedição e os indígenas deram as mãos e dançaram muito, depois recolheram os presentes em meio a muito alarido e permaneceram algumas horas junto ao grupo da FUNAI (BRASIL, 1976a). Algumas horas depois, aproximadamente às três horas da tarde, Benamour ordenava que eles se retirassem, e pediu para o indígena Pitanga que na língua materna os mandasse ir embora. Não sendo atendido, Benamour sacou do revólver e atirou para cima, assustados os Karipuna correram em retirada. (SALES, 2001, ANEXO 4).

No outro dia a equipe acordou umas 5 horas da madrugada, pegaram vários utensílios e outros presentes que seriam dados (redes, roupas, machados, terçados, açúcar, café e outros produtos) e rumaram para a aldeia. Chegaram, às onze horas depois de três dias de caminhada dentro do mato.

Os indígenas estavam em suas atividades diárias no roçado, colhiam batatas e quebravam castanhas, quando foram avistados pela equipe da FUNAI, que observava a uns quinhentos metros, Pitanga Tenharim, falante da língua Kawahib, caminhando bem devagar apareceu e bateu com um terçado em uma panela bem devagarzinho. Os indígenas se assustaram, as mulheres gritaram e uma mais idosa até desmaiou de susto, outros correram para dentro da tapera, os homens se armaram com seus arcos e taquaras esperando pelo pior.

Os indígenas gritavam para matar Benamour, que de imediato foi reconhecido como a liderança do grupo, quando Pitanga falou na língua Karipuna, que não eram inimigos e que poderiam baixar as flechas, todos ficaram admirados de como seria possível alguém com os “brancos” saber a língua materna. De imediato todos os indígenas membros da expedição, iniciaram a falar nas suas línguas, mas somente o Pitanga era entendido.

Pitanga Tenharim conversou acalmando a comunidade, e os Karipuna ofereceram a chicha<sup>73</sup>, alguns indígenas da expedição tomavam muito na cuia que era utilizada como recipiente da bebida, e pediam mais, e comiam batata sem repartir tomando das mãos uns dos outros, estavam com muita fome (KARIPUNA, 2001, ANEXO 1).

Os Karipuna exigiram que os cartuchos fossem retirados das espingardas, assim deixariam os arcos e as flechas afastadas também. Somente Benamour

---

<sup>73</sup> Bebida fermentada a base de milho, tubérculos como mandioca, cará, inhame e outros cereais produzida pelos povos indígenas da América latina.

não largou suas armas, tinha três revólveres na cintura, e assim um indígena de longe desconfiado também não descansou as armas e falava sempre em flechar, pois, ele era o “mais perigoso, o líder do serviço”. Toda a conversa era simultaneamente interpretada por Pitanga e passada para Benamour (KARIPUNA, 2001, ANEXO 1).

Fato pitoresco, talvez pouco interessante para alguns - enquanto conversavam, na língua materna passou uma queixada<sup>74</sup>, Pitanga automaticamente apontou a espingarda e matou o animal com um tiro, o que deixou muitos indígenas impressionados, pouco depois a onça carregou a carne. Entre os indígenas da equipe de Benamour, um mais precavido dormia nas árvores, Pitanga dizia não ter medo e conseguiu reunir alguns Karipuna, muitos deles ainda não tinham voltado da caçada, e outros habitavam em aldeias longínquas (KARIPUNA, 2001, ANEXO 1).

Bira, indígena Tupinambá, que já vivia na cidade há muito tempo ria sozinho da admiração dos indígenas recém-contatados causava estranheza e alvoroço nos mais arredios aos contatos, portanto não sabiam o que pensar. Bira entendia toda a conversa, mas era caladão, sentava num lugar e observava e ria muito (KARIPUNA, 2001, ANEXO 1).

Os registros recolhidos nos contatos (filmagens e fotografias) mostram uma aldeia muito bem cuidada, bonita, com um grande roçado e grandes casas de palha. Nos caminhos e nas entradas das casas, eram inúmeros os pássaros (mutuns, gaviões e papagaios) (BRASIL, 1976a; 1976b).

Benamour Fontes procurou registrar o modo de vida dos Karipuna, conseguiu fazer imagens da derrubada das árvores, dos instrumentos utilizados, do roçado e das plantações. Quis saber da produção do fogo, das músicas e instrumentos musicais, da culinária e da fabricação de arcos e flechas, como pescavam, procurou saber e registrar a cultura daquele povo Karipuna. Faziam a chicha, ofereciam aos visitantes e dançavam alegremente em volta das fogueiras (BRASIL, 1976b).

A equipe precisava voltar, na partida deixou muitas redes pelo caminho por dentro da mata e rumaram para o tapiri construído pela FUNAI. Pitanga foi convidado a permanecer entre os Karipuna e prometeu retornar. Os indígenas

---

<sup>74</sup> Porco do mato - *Tayassu pecari*.

rumaram para um tapiri bem distante da aldeia, e esperaram o retorno do Tenharim, que apareceu sozinho depois de uma semana, dizendo que tinha ido passear, e falou em Tupi-kawahib <pedepe acadirure> “eu vim ver vocês”. Ele foi servido com chicha, mamão, batida de banana-comprida e mingau, depois saiu para caçar com outros Karipuna de tardezinha, umas quatro horas da tarde. Mataram muitos bichos: porco-do-mato, veado, anta, mutum, jacú, nambutona<sup>75</sup>. Prepararam a carne e fizeram um grande assado (KARIPUNA, 2001, ANEXO 1).

Os contatos com as equipes de atração da FUNAI tornaram-se constantes, e de tempos em tempos a equipe retornava com materiais para as aldeias. Em uma das ocasiões um mestiço de Ji-Paraná, da equipe de Benamour, deixou o rifle escorregar a punheteira<sup>76</sup> e acertou um tiro na perna do Pitanga, era uma vinte e dois com bala explosiva, chegando a fraturar.

Francisco Moraes era filho de Pitanga, pegou a espingarda e foi para cima do mateiro desastrado, que não morreu pela intervenção de Benamour, correu para beira do rio e foi embora. A equipe contava com a presença de uma enfermeira que fez o curativo e engessou a perna, arrumaram as coisas e voltaram para cidade (KARIPUNA, 2001, ANEXO 1).

Com os contatos efetivados, alguns mateiros contratados permaneceram no local para fixar o Posto Indígena (PI). Esses primeiros trabalhadores permaneceriam até acabarem as provisões, o que duraria aproximadamente uns quatro dias, quando acabaram desceram o rio pela manhã para buscar mais mantimentos e retornaram no período da tarde antes de anoitecer. Permaneceram na área escolhida para o Posto por tempo considerável, a FUNAI montou uma estrutura complexa com campo de pouso de aeronaves, barracões nas proximidades dos bananeirais e roçados dos indígenas (BRASIL, 1977; 1978).

Meses depois, os indígenas em contato foram transferidos para uma área bem mais longe, o antigo acampamento foi abandonado e tomado pelo mato, o novo local era aproximadamente três dias de caminhada pelas beiradas do rio Jaci-Paraná. Os indígenas acostumados aos rigores da região, quando necessário, caminhavam sem parar chegando ao local determinado, concluíam

---

<sup>75</sup> Inhambu-açu, *Tinamus tao*.

<sup>76</sup> Espingarda de caça.

seu objetivo e voltavam logo em seguida, essas andanças causavam estranheza e espanto nos mateiros mais acostumados.

Os Karipuna contatados não levantaram acampamento e esperaram a equipe da FUNAI, quando após o inverno, chegaram para compor o Ponto Fixo de contato novamente acompanhados dos técnicos japoneses, que segundo os mais velhos, estavam doentes e contaminaram os indígenas que levaram as doenças para dentro de outras aldeias, primeiro a gripe, depois infecções gastrointestinais e a pneumonia. Os mais velhos acrescentam em seus discursos que antes da chegada dos japoneses não existiam doenças, e eles transmitiram a gripe (KARIPUNA, 2001, ANEXO 1).

Alastrou-se pela aldeia a gripe e a pneumonia. Naquela época era comum o banho noturno nas águas frias do rio e depois buscar o abrigo nas redes em volta das fogueiras, hábitos comuns entre os indígenas, que acordavam na noite e saíam naturalmente para debaixo do sereno. Benamour ao perceber os contaminados tentou impedi-los do costumeiro banho noturno nas águas frias do rio, tentou lutar contra as doenças manipulando remédios e aplicando vacinas. Mesmo com o tratamento, as doenças se espalharam e causaram muitos óbitos.

Com a contaminação atribuída aos japoneses, os óbitos e funerais entre os Karipuna tornaram-se constantes. Tudo mudara para os indígenas – o intérprete Pitanga aconselhava para os membros da aldeia que deveriam manter distância das áreas antigas que estavam contaminadas, a desobediência propagou as epidemias, e os indígenas contaminados voltavam para morrer na localidade do antigo seringal Panorama às margens do Jaci-Paraná, onde já funcionava o posto da FUNAI.

Tempos depois os indígenas produziram muita farinha e resolveram migrar para as margens do Jaci-Paraná, lugar dentro do território tradicional e conhecido pela comunidade. Levantaram acampamento na madrugada e partiram ao amanhecer, chegando ao local indicado às quatro horas da tarde. No local de chegada, próximo à beira de um igarapé, habitava um seringueiro que atendia pelo nome de Inácio e era famoso pela quantidade de ovos de tracajá<sup>77</sup> que comia. Reza a lenda que o seringueiro comia mais de cento e vinte ovos de tracajá batidos em omelete, muito obeso, faleceu ao cair da escada na

---

<sup>77</sup> *Podocnemis unifilis*.

beira do barranco. O igarapé recebeu o nome de Inácio em homenagem ao seringueiro (KARIPUNA, ANEXO 2).

O pajé auspicioso que orientou o povo Karipuna a não matar nenhum “homem branco” ainda estava vivo, e a partir daquele dia demoraram em encontrar outros invasores. Tempos depois no acampamento o xamã, líder da comunidade, foi para o mato para suas necessidades fisiológicas, quando de cócoras foi atacado por uma onça<sup>78</sup>, na narrativa dos indígenas ele queria gritar, mas não tinha voz, acreditam que no ataque o grito da presa não sai. As pessoas da comunidade escutavam as crianças brincando, e ouviram muito barulho vindo da luta no mato, para eles era um feitiço do povo inimigo. A onça estraçalhou o braço do pajé, que depois de um mês morreu em decorrência dos ferimentos.

Nas redondezas em outros lugares Karipuna, seringueiros tinham construído habitações e viviam da coleta de produtos da floresta. Nas andanças os indígenas e seringueiros se encontraram e ameaçaram-se com flechas e tiros para o alto. As mulheres e crianças gritaram muito e os Karipuna cercaram todas as clareiras. Com o tempo, todos os colonos se retiraram dos territórios.

Os indígenas do contato com a equipe de Benamour, impressionados com os presentes deixados nos caminhos, se afastaram dos outros para se enturmar, são esses que estão em convívio permanente com a sociedade envolvente. Narram os mais velhos, que à época dos contatos com a equipe de atração, eles foram ameaçados pelos líderes das outras aldeias Karipuna, disseram que não haveria mais volta e seriam mortos caso entrassem em contato com os membros da FUNAI e retornassem.

Desde aquele momento até a atualidade, os Karipuna têm medo de procurar os isolados, as histórias são bem conhecidas e geram temor entre os indígenas mais jovens, saber que os outros Karipuna não estão dispostos e nem desejam manter contatos com eles nem com a sociedade envolvente.

Depois de instalado o Posto, e passado algum tempo, Benamour Fontes foi embora e substituído por outro funcionário da FUNAI, o senhor Assis que passou muitos anos no PI, entre os indígenas tinham fama de homem sábio, sério e trabalhador.

---

<sup>78</sup> *Panthera onca*.

Os seringueiros que habitam nas redondezas se tornaram amigos dos *Karipuna* e é comum ouvir pedidos de desculpas pela morte dos indígenas. Para os moradores de *Jaci-Paraná*, os confrontos são parte do passado e onde “brancos” mataram “índios” e “índios” mataram “brancos”. Apesar de tudo, as gerações que viveram e sentiram os contatos sentem-se “feridas por dentro” (KARIPUNA, 2001, ANEXO, 3).

Para Valdemir Sales (2001, ANEXO 4) os *Karipuna* eram muito hospitaleiros, conta que todas às vezes que ia para aldeia, acompanhado do seu primo, já falecido e conhecido como João Peroba, chegavam sempre desarmados, eles os agarravam brincavam e dançavam. Certo dia eles fizeram uma chicha de milho e deram para o João beber, que abusou da dose e quando foi ao anoitecer João se viu “aperreado” com muita dor de barriga e diarreia (SALES, 2001, ANEXO 2).

Tais narrativas demonstram as aflições dos dias que seguiram aos contatos com a sociedade envolvente e a FUNAI, demonstram o desespero da etnia, sendo essas histórias recontadas durante as conversas com os *Karipuna* e outros personagens presentes à época, cuja transcrição íntegra dos etnotextos estão disponíveis nos apêndices.

## 4.2 EXISTÊNCIA E MODERNIDADE

Os povos indígenas são bruscamente afetados pelas dinâmicas do espaço globalizado, o aumento populacional das cidades, a expansão das grandes transnacionais, das empresas nacionais, dos fazendeiros, do agronegócio, dos madeireiros entre outros. As demandas pelas fontes de energia recaem como problemas sobre suas aldeias e conseqüentemente alteram as dimensões geográficas dos seus territórios.

A expansão do capitalismo para as regiões mais isoladas da Amazônia vem aprofundando a divisão social e geográfica dos povos tradicionais. Passou a concentrar as terras e os meios de produção nas mãos de poucos capitalistas e está separando boa parte das pessoas que vivem naquela região dos meios naturais de sobrevivência.

As construções das hidrelétricas, rodovias e outros empreendimentos de grande porte ocasionam reconfigurações territoriais, modificando a cada dia as

dinâmicas econômicas e sociais das pequenas cidades, milhares de trabalhadores migram de outras regiões, aumentam a população e como consequência causam o deslocamento e hibridismos étnicos e culturais nas populações indígenas e tradicionais. Dentro dessa realidade, os indígenas estão modificando seus hábitos e adquirindo dependência de fatores determinados externamente.

Entre os Karipuna habitantes da Aldeia Panorama, a grande tristeza que abate a comunidade está relacionada com o número reduzido de jovens e as poucas famílias existentes, a inexistência dos antigos clãs contrasta com a longa e gloriosa história dos “tempo antigamente”. As histórias testemunhadas e narradas pelos sobreviventes mais velhos *Katiská e Aripã* causam aos indígenas mais jovens imensas dores, como se fosse “dolorida na própria pele” (KARIPUNA, 2001, ANEXO 4). A cada história, a sensação de horror e a lamentação lançam incertezas sobre o futuro.

Os jovens sentem a necessidade de progredirem nos estudos à maneira do não indígena, e tecem críticas construtivas à FUNAI, SEDUC e outros órgãos responsáveis ao serviço do Estado. Sentem constrangimento em fazer críticas, temem por represálias, e às vezes optam pelo silêncio na falta do apoio do governo, acreditam que o progresso vem da cidade por isso é necessário viver na zona urbana para concluir os estudos, adquirir uma profissão e depois voltar para a vida da aldeia (KARIPUNA, 2017, ANEXOS 1, 3, 4, 5).

Para viajar e estudar fora da aldeia, na maioria das vezes, são obrigados a tirar do próprio bolso, mesmo sem terem uma fonte de renda fixa. Apesar dos atrativos tecnológicos da sociedade envolvente, não abrem mão de parte da sua cultura e da língua materna, parte considerada relevante, pois, para eles cada etnia possui suas verdades e particularidades culturais, e a cultura (em especial a língua) é o que os diferencia dos outros povos.

O crescimento demográfico se tornou a garantia do futuro, crescer e (re)descobrir-se como Karipuna, é o empoderamento que cresce com os conhecimentos dos mais velhos e os novos conhecimentos adquiridos pelos mais jovens que, na prática devem estudar para servir bem sua comunidade.

O cacique tradicional<sup>79</sup> *Aripã* aprendeu a ler com os mais jovens, que levam para os mais velhos da aldeia as experiências e observações acerca das formas de como vivem os não indígenas na cidade. Neste sentido, algumas práticas da população urbana foram aceitas pelos mais velhos (motoserra, caminhonetes, utensílios de metal, etc.), outras sem serventia real na floresta foram simplesmente ignoradas ou deixadas de lado, como o televisor que não funciona sem uma antena parabólica ou energia elétrica.

As novas tecnologias e as redes sociais são amplamente utilizadas pelas novas gerações que habitam na cidade. Como diz Adriano “se desenvolve rápido com qualquer coisa tipo papagaio quando tá começando a falar presta atenção nas coisas e entende aquelas coisas” (KARIPUNA, 2001, ANEXO 3).

A cultura deve ser preservada, a perda da cultura levaria à morte toda a etnia. Com a depopulação dos Karipuna muito da cultura material e imaterial já foi perdida, os novos hábitos adquiridos com os membros da FUNAI, os casamentos exógamos com não indígenas e as facilidades e contradições da cultura envolvente, facilitaram o aparecimento do hibridismo cultural onde parte da cultura é enfraquecida e paulatinamente esquecida.

As histórias fantásticas e miraculosas contadas pelos mais velhos parecem ser relegadas a um canto especial na gênese da ancestralidade quase esquecida, em que as lendas do passado e sonhos se misturam. A presença da educação escolar e suas ciências causaram uma materialidade que transforma em superstição os antigos conhecimentos antes concebidos como verdade.

As leis dos antigos são baseados nos conhecimentos ancestrais, amalgamam o mundo material dos vivos e o mundo dos mortos, dos antepassados e dos espíritos. A religiosidade é vivida diariamente pelos mais velhos, nos gestos simples do dia a dia, conhecidos individualmente por quem os vivencia na prática, no entanto, é vetado para os não indígenas e desconhecido para as novas gerações da comunidade.

A falta da prática litúrgica ocasionada pela diminuição populacional e o aparecimento da organização Jovens Com Uma Missão (JOCUM)<sup>80</sup> em 1994,

---

<sup>79</sup> Termo utilizado para diferenciar as lideranças ancestrais dos caciques políticos, que representam a etnia na sociedade envolvente.

<sup>80</sup> Organização fundada em 1960, por Loren e Darlene Cunningham. É uma missão religiosa internacional e interdenominacional, empenhada na difusão evangélica.

com a imposição da evangelização e dos padrões ocidentais, contribuíram para o quase total esquecimento das práticas da religião e da cultura ancestral.

A missão evangélica na aldeia era praticada por uma professora, que além do evangelho ensinou alguns jovens a ler e escrever. Após um tempo de convívio na comunidade foi transferida para outra região. Após os contatos oficiais, os indígenas atribuem a ela a grande parcela da mudança para o novo modo de vida não indígena dos Karipuna da Aldeia Panorama.

Na atualidade, o positivismo com seu “evolucionismo social” ainda é o parâmetro norteador e ideológico de muitos profissionais que trabalham e convivem com os indígenas, para eles “ser índio” é estar em patamares inferiores da evolução social, pois, os juízos de valores da sociedade envolvente e seus parâmetros são o modelo de evolução que devem ser alcançados. Assim, dado a esta influência, muitos indivíduos passaram a incorporar o mesmo tipo de pensamento, demonstrando a força da herança dos antigos contatos e da educação recebida naqueles tempos, eles têm vergonha da identidade indígena e de falar a língua materna, porque ideologicamente foi imposto através da violência física e simbólica.

O discurso da miscigenação propagada está relacionado ao conceito de “civilizado”. O conceito de civilização por sua vez está relacionado à vida fora da aldeia, em deixar de ser “índio”, e para isso é necessário viver na cidade e adquirir hábitos da sociedade envolvente, principalmente o consumo de produtos industrializados, visto que ser “índio” está diretamente relacionado à ideia de não consumir e viver no “mato”.

Na sociedade não indígena, importantes conceitos como o de etnicidade e cultura são simplesmente colocados de lado no discurso dominante. O intuito parece ser o de criar entre os indígenas sentimentos de inferioridade, constrangimentos e recalques que os depreciem como pessoas, parece uma estratégia que obriga a abandonar suas antigas práticas e a saída dos seus territórios. É um chamado ao modelo integracionista e de assimilação à sociedade envolvente, é o incentivo que pretende configurar a perda das terras que mais tarde serão anexadas por políticos, latifundiários e grileiros.

São bombardeados por todo tipo de preconceito e fortemente influenciados pelo modelo de sociedade imposto, alguns adentram em crises existenciais, outros casados com não indígenas e sem apoio abandonaram os

antigos costumes, como o uso de pinturas, as cerimônias de maioridade, a produção ritual da chicha, outras celebrações ancestrais e a até mesmo a língua materna.

A cultura Karipuna é considerada somente entre os mais velhos e a geração posterior aos contatos, que conversam na língua Kawahib entre si, e apesar de a escola da comunidade oferecer a língua materna como disciplina na grade curricular, alguns dos jovens provenientes das relações exógamas, mesmo com interesse, não falam sua língua ancestral, pois os genitores não são indígenas e conversam com seus filhos em português, vivem na cidade e adquiriram costumes transversalizados.

Na prática, os casamentos devem obedecer às antigas tradições dos Kawahib, em que o consórcio entre indígenas obriga os homens a coabitarem na aldeia de suas esposas. No caso dos Karipuna da Aldeia Panorama, devido ao número reduzido de indivíduos se torna inviável o casamento dos homens com outras tupis, e os jovens preferem casar com não indígenas porque assim não são obrigados a sair da sua comunidade.

É citado entre os homens Karipuna o exemplo do *Kaipu* Karipuna (Figura 18) remanescente do contato, que se casou com uma indígena da etnia Arara de Ji-Paraná por isso foi viver na aldeia da esposa. Do casamento nasceu o hibridismo das culturas e da língua karipuna com a arara e ainda o português.

Nas aldeias de outras etnias, a quantidade de homens e mulheres é balanceada e segue antigas práticas baseadas em regras de parentesco. No caso dos Karipuna, seguem a patrilinearidade, em que é considerado membro autêntico o filho dos homens, mas no caso das mulheres casadas com não indígenas ou indígenas de outras etnias os filhos pertencem à etnia do pai, no entanto, devem habitar na aldeia conforme as antigas práticas, nesses casos de matrilinearidade os descendentes devem ser aceitos.

Sem pares Karipuna para casar na aldeia, os indígenas são obrigados a buscar casamento em outras comunidades. A tradição, como mencionado anteriormente, é de não permitir que a mulher, após o casamento, viva com seu marido fora da aldeia. Estas etnias aceitam o casamento interétnico, no caso dos homens, a condição necessária para a associação é o marido permanecer na aldeia de origem da esposa.

Algumas mulheres Karipuna, no trânsito entre cidade e a aldeia, nas permanências na Casa do Índio, iniciaram relacionamentos com homens não indígenas e saíram da comunidade para esses casamentos, contrariando suas práticas ancestrais. Também não haveria possibilidade de matrimônio com indígenas da mesma etnia por falta de consortes, abandonaram a aldeia para viver nas cidades, sendo manifestas as dificuldades enfrentadas por estas mulheres e suas famílias.

Os homens em idade de casar buscam nas mulheres não indígenas a alternativa de continuidade, pois, as mesmas, de acordo com sua cultura, gerarão indígenas Karipuna e deverão morar na aldeia do marido, porque não são indígenas. Essas interações, os novos conhecimentos adquiridos, o hibridismo cultural com a sociedade envolvente faz com que os Karipuna demonstrem pouco interesse pelo casamento e pela vida com indígenas de outras aldeias e etnias.

Para os mais velhos, os novos valores adquiridos são considerados grandes empecilhos para a continuidade ancestral, muitas mulheres Karipuna optam pelos homens não indígenas, e em muitos casos percebe-se a internalização do preconceito e dos valores exógenos.

Os homens Karipuna informam que as mulheres preferem os homens “brancos”, ou optam pelos “indígenas ricos”, que ao serem avistados bem vestidos nos carros das aldeias (caminhonetes, caminhões, etc.), são assediados por elas nas cidades. Isso tudo gera desconforto e causa em alguns jovens a corrida em busca da fortuna.

Para os mais antigos o ideal seria o casamento entre indígenas da mesma etnia dado os valores culturais em comum, ou outras etnias, de preferência adquirir o matrimônio com pessoas da mesma língua, mas na atualidade é quase impossível.

A comunidade sente muito a falta dos indígenas que se retiraram para o casamento. Os Karipuna acreditam que nas condições atuais o apoio para deixar a aldeia só existe em caso de problemas sérios como tratamento de doenças, ou para estudar.

Os indígenas mais jovens, principalmente os nascidos das relações exógamas, demonstram pouco interesse em permanecer na aldeia, vários são os motivos, mas alegam principalmente a falta de estrutura na comunidade para

a continuação dos estudos. Os novos valores adquiridos se manifestam no dia a dia, sendo a principal reivindicação as séries finais do ensino básico para adentrarem na universidade, “ser alguém na vida”. (KARIPUNA, 2001, ANEXO 3); (KARIPUNA, 2017, ANEXOS 3, 4).

Na Aldeia Panorama na TI Karipuna vivem indígenas de outras etnias, no caso da Rita Borboleta<sup>81</sup> casada com *Aripã*, o aposentado Bira Tupinambá, o Manoel Pinto registrado como Parintintim, e jovens da etnia Kaxarari e Kaxinawá.

Para os antropólogos e técnicos da FUNAI é um problema, pois, em muitas aldeias o sistema comunitário não funciona. As diferenças culturais dificultam o entrosamento entre as etnias, misturar etnias na mesma área causa uma série de problemas. Um exemplo interessante foi fornecido pelo chefe de posto Osnir Schwippe (2001, ANEXO 5) quando trabalhava como chefe de posto numa aldeia no Ricardo Franco, no rio Guaporé, onde conviviam oito etnias.

Ali, existia muita confusão, brigas e discussão, com tal desunião relacionada principalmente aos trabalhos comunitários, mantinham pastagem, criação de gado entre outras atividades, e a ordem dos trabalhos comunitários não era obedecida por muitos indígenas, mesmo as ordens do cacique não eram mais acatadas, “não tinha mais a autonomia para dominar” (Schwippe, 2001, ANEXO 4).

A convivência entre indígenas de culturas diferentes, gera competição e conflitos, muitas vezes grupos rivais são colocados juntos na mesma área, ocasionando violência e até mesmo a morte. Em TIs onde habita somente uma etnia, com população numerosa é possível observar a participação de todos os membros da comunidade nas festas e rituais, no entanto, onde o grupo é reduzido e existe mistura é difícil do jovem acompanhar os rituais, e quando acompanha é sem interesse.

Toda a estrutura comunitária dos povos indígenas vem sendo alterada, os mais jovens não obedecem aos mais velhos, os valores da sociedade envolvente causam o desinteresse pela cultura Karipuna. No caso, um evento importante como a dança da taboca, que antigamente era realizada anualmente, aconteceu pela última vez em 2010, mas vem sendo retomada pelas crianças e

---

<sup>81</sup> Rita possui uma triste história que não difere da dos Karipuna, pertence ao povo Piripkura do Mato Grosso, foram massacrados e restam somente três sobreviventes, ela e seus dois irmãos *Pakyî* e Tamandua.

adolescentes na escola indígena com a ajuda dos mais velhos. Trata-se de uma dança entre homem e mulher, os outros festejos tradicionais que haviam sido abandonados por um tempo, agora aos poucos também vão sendo recuperados.

Os indígenas que possuem vínculos de emprego com o governo, abandonaram a agricultura e o extrativismo por conta das novas ocupações provenientes da sua função, porém, mantém a prática da caça e da pesca. Ficaram muito tempo fora da aldeia porque participavam de várias reuniões, entre elas as realizadas à época da implantação das UHES, pois, tinham direito à mitigação, a compensação ambiental e social. Os encontros estabeleciam treinamentos, elaboração e execução de projetos, entre outras obrigações administrativas provenientes da APOIKA.

Os mais velhos, *Katiská e Aripã*, acreditam que tudo acontece para o Karipuna deixar a aldeia e virar “branco”, e aconselham: “se os jovens deixarem de ser indígenas não haverá futuro” (KARIPUNA, 2001).

#### 4.2.1 A Religião e a Educação Escolar Indígena na Formação Identitária e Territorial

Desde muito antes da introdução da escola, os povos indígenas elaboram ao longo de suas histórias, complexos sistemas de pensamento e modos próprios de produzir, armazenar, expressar, transmitir, avaliar e reelaborar seus conhecimentos e suas concepções sobre o mundo, o ser humano e o sobrenatural. O resultado são valores, concepções e conhecimentos científicos e filosóficos próprios, elaborados em condições únicas e formulados a partir de pesquisa e reflexões originais. (BRASIL, 2002a)

Para entendermos a escolarização indígena no Brasil e as atuais transversalidades, é necessário nos reportarmos à primeira metade do século XVI com a chegada dos primeiros jesuítas. No lidar com os povos indígenas, julgados como sem cultura pelos colonizadores, tornou-se fundamental a “educação” aos moldes europeus para transformar os indígenas em súditos bem aproveitáveis. Em Niskier (1989) o sacerdote católico José de Anchieta é considerado o primeiro idealizador da educação dos povos indígenas no Brasil, nesse processo os jesuítas incentivaram catecúmenos europeus e filhos de colonos a aprenderem a língua tupi para o trato com os indígenas.

As escolas criadas tinham a doutrina católica como modelo para o aprendizado das “virtudes da fé e da caridade”. Logo, a vertente cristã estava impregnada nos romances, teatros e músicas; os clérigos entoavam hinos sagrados e os meninos e meninas indígenas repetiam para desenvolver neles o amor pela religião e a inclinação para a música. Dizia o padre Manoel da Nóbrega: “Com a música e a harmonia atrevo-me a atrair a mim todos os índios da América”. (NISKIER, 1989, p. 37).

Nesse primeiro momento a educação de indígenas era destinada ao preparo para o trabalho compulsório na exploração de produtos com importância econômica para as metrópoles. A base ideológica para justificar a submissão dos indígenas era assegurada pelo cristianismo católico. Nesse sentido nunca é redundante lembrar o papel das missões religiosas, sombra permanente da “educação escolar indígena”. Para Francheto, (1995) sabemos que as missões católicas foram até não muito tempo atrás, fortemente marcadas por práticas de destruição tanto cultural como linguística.

As missões religiosas cristãs surgiram como suporte indutor do conhecimento formal para inserir os indígenas na sociedade envolvente, o povo Karipuna não ficou imune a este processo de educação, que surtiu influência direta sobre sua cultura e conseqüentemente produziu novas representações de mundo (SARDE NETO; ANASTASSIOY; ALMEIDA SILVA, 2012)

Na atualidade, a educação escolar e a atuação missionária<sup>82</sup> caminham lado a lado e ainda continuam sendo as formadoras das novas territorialidades e subjetividades. Nessas instituições os conhecimentos do mundo não indígena adentram as aldeias como presença material da sociedade envolvente, e converteram-se em instrumentos eficazes de hibridismo e ressignificação ou integração ao mundo não indígena.

No trabalho das missões religiosas, as questões culturais e linguísticas se separam estrategicamente e revelam-se numa aparente dicotomia, na qual em alguns casos a conservação da língua<sup>83</sup> materna aparenta um zelo pela preservação cultural ao mesmo tempo, em que mitos fundadores, lendas e

---

<sup>82</sup> Conselho Indígena Missionário (CIMI), e protestantes das mais diversas denominações religiosas. Importante ressaltar que o CIMI possui o caráter de defensor dos povos indígenas.

<sup>83</sup> A língua materna é utilizada como instrumento de cristianização pelas várias vertentes institucionais do cristianismo.

outras formas de vivenciar o mundo são colocados como inferiores ou inexistentes.

Na atualidade, a religião cristã e suas vertentes estão separadas da educação escolar entre os indígenas pelo Estatuto do Índio na Lei (6001/73), e pelos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), as Escolas Indígenas Específicas e Diferenciadas são livres para trabalhar em suas grades curriculares disciplinas de cultura, onde se faz presente no aprendizado das escolas os antigos conhecimentos, incluindo a religião dos antepassados.

Os povos indígenas produzem ricos acervos de informação e reflexões sobre a natureza, sobre a vida social e sobre os mistérios da existência humana. Desenvolveram uma atitude natural de investigação científica e estabelecem um ordenamento do mundo natural que serve para classificar os diversos elementos. Essa base implica pensar a escola a partir das concepções indígenas do mundo e das suas formas de organização social, política, cultural, econômica e religiosa. (BRASIL, 2002b)

Para os indígenas em contato constante com a sociedade não indígena, a educação escolar ganhou importância fundamental para as novas gerações que necessitam do entendimento do “outro”<sup>84</sup>, e criaram demandas de registro e reprodução do processo de construção da sua cultura, das suas experiências históricas, dos seus territórios e territorialidades. Conforme contextualizado por Cohn (2001, p. 118):

À escola aparentemente são atribuídos dois papéis, que em alguns casos parecem contraditórios e, em outros, há um esforço para torná-los complementares: o de espaço de aprendizado do mundo do branco e possibilidade de inserção em um mundo novo e o de resgate e permanência cultural. [...] os índios querem estudar hoje porque perceberam que o mundo mudou e que estudando acham que podem ajudar a comunidade, trabalhando. [...] (COHN, 2001, p. 118)

A Educação Escolar Indígena Específica e Diferenciada no Brasil está baseada no Parâmetro Curricular para Escolas Indígenas e no Referencial para as Orientações Pedagógicas dos Professores Indígenas, uma construção realizada pelos próprios indígenas, ficando o Estado e outras instituições com o papel de apoio, reconhecimento, incentivo e reforço para os projetos comunitários, de permitir e oferecer condições necessárias para que a etnia gere sua instituição de ensino. A escola como complemento do processo

---

<sup>84</sup> Da alteridade dos povos nativos. Do que pertence a outras etnias ou que não é indígena.

educativo deve se constituir a partir dos interesses particulares de cada povo e possibilitar a participação de todos no seu funcionamento, na escolha dos professores, do projeto pedagógico e da política educacional que será adotada (BRASIL, 1998, p. 13).

O professor tornou-se autoridade nas aldeias, pois, além de ser o que auxiliará a formação dos jovens na construção do conhecimento, possui importância política como liderança comunitária, já que comumente tem sido escolhido democraticamente nas assembleias pelos coletivos dos quais fazem parte.

Esses professores são os que direcionam, na maioria das vezes, toda a aldeia nos contatos com os não indígenas, nas reuniões, reivindicações e atitudes a serem tomadas perante a sociedade envolvente. Importante ressaltar que corriqueiramente se faz presente nos discursos dos professores e outras lideranças os preceitos das religiões cristãs (principalmente protestantes). Essas posturas têm criado atrito com outras lideranças<sup>85</sup> que veem o cristianismo como algo “alienígena” e que não deveria ser o discurso dominante, principalmente no que tange a postura dos professores perante os alunos.

Para Trindade; Santos (2000) o professor é alguém que vai iniciar o indivíduo na radicalidade ética e cultural da vida. Portanto, há uma mudança no papel do professor, ele não é mais o que detém em termos absolutos o saber, é o que faz a mediação, o que detém a porta, uma passagem. Essa mediação tem por finalidade levar o indivíduo a refletir, a imaginar e a criar.

Para Silva (2001, p. 10) as reivindicações pelo reconhecimento de seu direito à manutenção de suas formas específicas de viver e de pensar, de suas línguas e culturas, de seus modos próprios de produção, reelaboração e transmissão de conhecimentos, uma vez acolhidas pela Constituição de 1988, abriram caminho para a oficialização de “escolas indígenas diferenciadas” e para a formação de políticas públicas que respondessem aos direitos educacionais de educação intercultural, bi - ou multilíngue, comunitária e voltada à autodeterminação de seus povos.

---

<sup>85</sup> Essas lideranças consideram que alguns aspectos da cultura envolvente não devam ser mais disseminados nas comunidades, para evitar maiores prejuízos no que tange a cultura.

As disciplinas que compõem o currículo das escolas indígenas devem ser criadas pelas próprias populações no sentido de melhor atender as exigências de cada etnia, respeitando suas especificidades (BRASIL, 2002a). Na escola, a maior demanda gira em torno do ensino da Língua Materna, da História, da Geografia e do Português, essas disciplinas constituíram-se nas mais importantes para a formação intelectual desses povos, pois, são as que diretamente auxiliam na formação das suas estruturas de territorialidade.

A língua materna é a sua identidade colocada em prática no dia a dia da convivência no lar e na sociedade indígena; a História é a memória dos ancestrais revivida, é a trajetória das vivências, dos amores, das experiências no mundo; o Português é o trato com os não indígenas; e a Geografia é o território delimitado, é o lugar onde estão enterrados os antepassados, é o local de morada e da natureza.

A eficácia da educação escolar decorre da explicitação relacional-interativa da construção do mundo pelos seres humanos e suas relações com a natureza, na própria formação das transversalidades e na maneira identitária de organização territorial. A escola tornou-se fundamental para a formação intelectual dos povos indígenas no que tange ao aspecto da compreensão da sociedade envolvente e da produção do mundo a partir das suas práticas territoriais e do gradual entendimento da organização e do uso dos espaços pelos seres humanos.

No que tange à relação da religião com a educação e as vivências dos indígenas, os vários processos de sofrimentos derivados dos contatos com a sociedade envolvente causou a mudança no sistema da linguagem, afetando os antigos sistemas simbólicos que geriam seus mundos. Nesse processo a culpa pelas mazelas da vida, que antes era responsabilidade dos maus espíritos e da afronta à natureza, passou a ser um castigo de Deus pela conduta pecaminosa derivada do desconhecimento das sagradas escrituras que trouxe as doenças, a fome e a morte.

O pensamento religioso cristão passou a ser o principal instrumento da relação e da identidade com os povos não indígenas, tornou-se o acesso aos demais instrumentos produzidos pela sociedade envolvente, que obrigatoriamente passa pela cristianização, onde a fronteira entre o humano e o inumano estão bem estabelecidas, é a mudança e a substituição de antigos

sistemas cosmogônicos, com destaque para a aceitação de outras subjetividades, construídas no mundo objetivo do ocidente globalizado.

Para Berger (1985, p 19) os seres humanos produzem instrumentos de toda espécie imaginável, e através deles modificam o ambiente e a natureza à sua vontade. Ele entende que toda a sociedade é o resultado da experiência histórica que conseqüentemente produz a linguagem e toda uma estrutura de símbolos que permeia as vidas humanas, sendo a sociedade parte e parcela da cultura não material, sendo a cultura, criada no universo subjetivo da mente humana.

Embora toda cultura se radique na consciência subjetiva dos seres humanos, uma vez criada não pode ser reabsorvida à vontade na consciência. Subsiste fora da subjetividade do indivíduo, como um mundo. [...] o mundo humanamente produzido atinge o caráter de realidade objetiva. (BERGUER, 1985, p. 22)

Na discussão em Cassirer acerca do pensamento religioso, Gil Filho (2005, p. 220) entende que a atividade simbólica modela o mundo em dimensões de experiência que realiza o ser. Sendo a religião uma construtora de cosmovisões que estrutura mundos de significados e organiza o “devir”<sup>86</sup>.

#### 4.2.2 Democracia, Cultura e Tecnologia: Movimentos e Redes Sociais

A vida nas aldeias na floresta, em muitos casos pode ser comparada à vida no campo, pois, muitas daquelas estão localizadas nas extremidades das cidades, nas bordas dos centros urbanos, e dadas as suas especificidades contrastam com a vida urbana na sua estrutura de produção econômica e sociocultural. Os locais de produção, encontro e recreação, são espaços de diálogos e aprendizados, em que as trocas de conhecimento são realizadas também com o externo global através das novidades tecnológicas adquiridas nos centros urbanos das cidades.

Nos tempos dos contatos foi iniciada a vida itinerante entre aldeia-cidade, mediada pelos órgãos oficiais do Estado Nacional, isso resultou na necessidade da permanência de muitos membros no meio urbano. Muitas relações foram criadas com os não indígenas, entre elas estão incluídas as emotivas. Afora os

---

<sup>86</sup>Na filosofia é o fluxo permanente, movimento ininterrupto, atuante como uma lei geral do universo, que dissolve, cria e transforma todas as realidades existentes; devenir, vir-a-ser.

motivos afetivos, o interesse pelos programas midiáticos e as modernas tecnologias são atrativos à permanência dos indivíduos da aldeia na cidade. Nos alojamentos das cidades, faz-se presente a televisão em que o acesso às informações televisivas é realizado através dos canais convencionais da rede aberta que atuam amplamente na divulgação dos valores propagados pela sociedade de consumo (As telenovelas, os diários informativos, os jogos, e todo tipo de propaganda são expostos para satisfazer necessidades criadas pela sociedade de consumo).

Dentre essas necessidades sociais, a educação na cidade está para a proliferação das ideias, juízos e valores da ordem hegemônica, onde são necessárias estratégias de persuasão que passam necessariamente pela discussão dos modos e dos meios de comunicação. A obrigatoriedade educacional garantida pelo Estado e a evolução das técnicas de comunicação de massas auxiliam na viabilização da continuidade da propagação dos vários discursos ideológicos que passaram a ser institucionalizados entre os indígenas.

A consequência dessa diversidade de situações entre as diferentes sociedades indígenas, produz verdadeiras culturas transversais, sistemas interétnicos que afetam de diversas maneiras a manutenção das antigas territorialidades, acarretando processos de mudança sociocultural.

Nesses novos sistemas são construídas estratégias de reapropriação dos espaços e dos lugares que são convertidos em verdadeiros híbridos resultantes da integração dos sistemas. Para Serpa (2007, p. 53) “as novas transversalidades potencializadas com a evolução e a disseminação dos meios de comunicação tem, portanto, impacto inquestionável nos lugares e nas suas representações”. Para Oliveira (1976, p. 03-04):

[...] pelo fato dessas mudanças possuírem um caráter indubitavelmente mais radical e se processarem numa escala de tempo mais rápido, elas devem ser tomadas pelo analista como as mais significativas para a compreensão do processo de mudança sociocultural. É possível considerar assim que quanto mais irreversivelmente se constitui o sistema interétnico — como resultante da integração progressiva dos sistemas sociais indígenas e nacional em conjunção — mas ocorre a mudança sociocultural nos grupos étnicos em contato.

Os indígenas moradores das áreas urbanas possuem diversas formas de vivências nos espaços de socialização existentes na cidade, como parques, praças, escolas e outros lugares públicos. A cultura e a educação se misturam em contextos diversos da realidade dos indígenas aldeados, e estas relações

não consistem somente no modelo escolhido para interação social (aldeia-cidade), mas também no princípio do aprendizado constante nos espaços onde se constrói um território para educar.

Dentre esses territórios escolhidos para a democratização do aprendizado estão os espaços virtuais, que conquistam mais adeptos diariamente. As redes sociais e outras tecnologias ganham mais espaço junto aos antigos campos de construção de territorialidades subjetivas como as religiões, as escolas e os meios de comunicação de massas (redes televisivas e rádio). Esses agentes produzem culturas transversalizadas carregadas de contradições diretamente relacionadas às lógicas de consumo, e aos sentimentos de pertencimento local e nacional, como o bairrismo e o patriotismo.

Em meados dos anos de 1980 e 1990, ainda não tínhamos vivenciado a proliferação dos avanços tecnológicos que serviram de estopim para as redes sociais, época na qual as tecnologias se encontravam legadas aos países ricos e às elites burguesas. Para Milton Santos (1996) no período técnico-científico informacional o desenvolvimento da microeletrônica e da informática permitiu o controle dos recursos em todas as partes do mundo, poucas pessoas têm verdadeiramente o acesso à informação, e o poder exercido pela mídia é controlado pelos governos e pelo grande capital.

Na atualidade, com o grande avanço da informática e difusão nos países emergentes das tecnologias portáteis (*laptops*, celulares e *tablets*) mais baratas derivadas principalmente da China, causou o **boom** das redes sociais, e as classes populares (incluindo minorias étnicas) se apropriaram e se apropriam desses novos meios de comunicação para educar, para a interação social e ainda como opção tática de subversão.

Esses instrumentos midiáticos foram transformados em mecanismos de empoderamento popular, nos quais a apropriação e a difusão das mídias de informações deixaram de ser exclusividade da classe dominante e converteram-se também em instrumentos contra-hegemônico.

No caso brasileiro, o espaço de socialização e hibridação cultural que tem se mostrado mais dinâmico e eficiente na interação entre as culturas indígenas e não indígenas é o Facebook e mais recentemente o WhatsApp, o Twitter, Snapchat e o Instagram. Esses espaços de socialização virtual são utilizados para divulgação das lutas pelos direitos, para a socialização de informações

diversas como os seus trabalhos e principalmente tem servido para mostrar a grande diversidade que existe no mundo moderno.

São nas redes sociais que os indígenas exercem, sobretudo, a liberdade para criar e difundir valores há muito esquecidos como a preservação da natureza e o coletivismo como meio de sobrevivência; além do compartilhamento das infinitas belezas culturais refletidas nos seus cantos, nas danças e vestimentas, na difusão das suas narrativas míticas e heroicas e no resgate das suas oralidades. São ferramentas importantíssimas na luta pelos direitos coletivos e individuais, lugar onde os saberes se territorializam e ganham sentido no universo da grande comunidade global da internet.

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 aos seus desdobramentos políticos e sociais transformou estes temas em assuntos principais nos debates e discussões realizados por participantes de movimentos sociais, organizações não governamentais e instituições estatais (SARDE NETO, 2013, p. 77).

Em meio às mobilizações em torno da preservação ambiental e a luta pelo reconhecimento dos direitos dos povos da floresta (indígenas, ribeirinhos, quilombolas, etc.) surge em âmbito amazônico o neologismo “florestania”, criado mais especificamente no Acre, este termo seria uma junção das palavras “floresta” e “cidadania”. Pois, é na aldeia, dentro da floresta que se faz valer os seus direitos como cidadão do Estado Nacional, é nas suas terras que o aprendizado na cidade se faz valer. Então, a florestania seria um conjunto de relações complexas estabelecidas com as cidades e com as aldeias dentro da floresta, e isso inclui toda a natureza.

Para Pinheiro (2010, p. 04) o resultado dos debates e discussões sobre os temas dos direitos sociais dos povos da floresta não seriam resolvidos unicamente pelo Estado, mas com uma intensa participação popular. “É nesse exato momento que o discurso de preservação ambiental se torna extremamente atrativo no que diz respeito à vinculação com o aspecto político”. Assim a preservação dos recursos naturais amazônicos e os direitos dos denominados povos da floresta entram na ordem do dia.

Salgado (2011) traz que 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”.

A condição de cidadão e os direitos básicos como educação, saúde e segurança foi dificultada pela própria situação de fragilidade que se encontravam, com sua população reduzida, com seus territórios assediados e invadidos, somados as várias ameaças de morte que contribuíram para novas posturas perante a sociedade envolvente.

As territorialidades são reconfiguradas diariamente e se estendem em todos os âmbitos da vida dos Karipuna, esse processo se intensificou no início dos procedimentos compensatórios das usinas hidrelétricas. No próximo capítulo mostraremos o teor das discussões sobre as mitigações pelas construções do complexo hidrelétrico e suas consequências.

Também, apresentaremos as novas configurações da etnia, seu processo de escolarização, as políticas de educação escolar indígena, a realidade da aldeia, o atendimento à saúde indígena e as perspectivas de produção econômica e autossustentabilidade, além de apresentar as dinâmicas e as contradições da relação cidade e aldeia.

Ainda trataremos da maneira como a sociedade envolvente atua sobre seus territórios, as invasões, os conflitos culturais, o descaso do Estado e a interrupção nas contrapartidas pela construção das hidrelétricas, finalizando com aspectos da cultura e da representação do povo Karipuna de Rondônia.

\*\*\*

## **5 OS KARIPUNA E O ESTADO: A EDUCAÇÃO, A SAÚDE E AS POLÍTICAS GOVERNAMENTAIS**

Em Rondônia a realização das políticas públicas é prejudicada pela falta de interesse do Estado em todos seus âmbitos, para piorar as equipes do governo que atendem os povos indígenas são afetadas pela falta de apoio dos que ocupam os principais cargos burocráticos envolvidos.

A construção e execução das políticas públicas para estes povos não respeitam suas especificidades, a falta de conhecimentos específicos na área de Antropologia e História das etnias da região, aliados a má distribuição de recursos econômicos e logísticos inviabiliza a efetiva concretização dos projetos e práticas da saúde, da educação escolar, da sustentabilidade e da proteção dos seus territórios.

Os povos indígenas na atualidade agregam à escola fundamental importância para as continuidades ancestrais e o acesso aos direitos fundamentais, mas a efetivação do direito esbarra em inúmeros obstáculos. A educação, a saúde e a proteção dos territórios pelos órgãos competentes, constituíram-se nos principais vínculos de serviços prestados pelo Estado aos Karipuna.

A educação escolar passou a contribuir com as novas territorialidades socioculturais da etnia, no sentido que passou a ser o núcleo gerador de um complexo sistema de hibridez cultural, coloca-se como importante instrumento de difusão da cultura da sociedade envolvente, mas também se caracteriza como lugar de reconhecimento étnico, afirmação identitária e, sobretudo, ferramenta de novos conhecimentos que auxiliam na defesa e na autonomia dos seus territórios.

A partir de 2011, com o início dos acordos de mitigação com a Santo Antônio Energia (SAE) – Concessionária responsável pela hidrelétrica de Santo Antônio, está entre às quatro maiores geradoras hídricas do país, formada pelas empresas Odebrecht Energia do Brasil, SAAG Investimentos, Furnas Centrais Elétricas, Cemig e Caixa FIP Amazônia Energia – viram a possibilidade de acabar com alguns problemas, como transporte terrestre, construção de posto de saúde, posto de vigilância, construção de uma escola em alvenaria, sistema sanitário, poço artesiano e gerador elétrico, resolvendo assim as adversidades

causadas pela carente infraestrutura da comunidade. Os projetos de mitigação se constituíram na forma de compensar os indígenas pelos impactos sociais resultantes da construção dos complexos hidrelétricos do rio Madeira.

### 5.1 OS INDÍGENAS E O INÍCIO DOS PROCEDIMENTOS COMPENSATÓRIOS DAS USINAS HIDRELÉTRICAS: APONTAMENTOS DO DIAGNÓSTICO SOCIOAMBIENTAL DA TI KARIPUNA

Os estudos de inventário e viabilidade da construção de usinas hidroelétricas no rio Madeira aconteceram no ano de 2001 e se prolongaram até 2006. O leilão de concessão foi realizado em dezembro de 2007, mas somente em fins de 2010 os povos indígenas e outras comunidades tradicionais (pescadores, ribeirinhos, seringueiros e extratores) foram chamadas para consultas sobre o teor dos investimentos e impactos que sofreriam. Neste intuito, as empresas iniciaram uma série de reuniões em 2011 com as lideranças das comunidades atingidas e representantes das instituições do governo.

No dia 03 de fevereiro de 2011 foi realizada na sede administrativa da Empresa SAE uma reunião com as lideranças dos povos indígenas Karipuna e Karitiana, as equipes técnicas da SAE, SEDUC, FUNAI e outros órgãos. A pauta da reunião elaborada pelos técnicos da SAE visava a formação de parcerias para a execução dos projetos de infraestrutura que beneficiariam as comunidades nos âmbitos de vigilância e proteção das terras indígenas, educação, saúde e sustentabilidade (RONDÔNIA, 2011a); (RONDÔNIA, 2011b).

Os líderes indígenas Karitiana expuseram os problemas das invasões das suas terras que estavam sendo ocupadas por madeireiros e fazendeiros. Apresentaram a necessidade da construção de um posto de saúde e de uma escola dentro da área invadida para mostrar aos invasores a presença das autoridades. Os Karipuna entregaram um projeto de construção de um criadouro de peixes para que futuramente a etnia tenha na piscicultura uma forma de sustento econômico (RONDÔNIA, 2011a); (RONDÔNIA, 2011b).

A equipe técnica da SAE ressaltou que deveria haver um diálogo com as instituições envolvidas para melhor aplicabilidade dos recursos compensatórios. Os indígenas devem pensar os projetos junto as equipes técnicas das instituições que tenham ligação com as reivindicações. Foi proposta a

elaboração de um cronograma dentro da realidade de cada aldeia obedecendo às especificidades culturais de cada povo. Foi colocado pelos técnicos da empresa que as instituições e os indígenas fariam o diagnóstico e o planejamento seria executado pela empresa (RONDÔNIA, 2011a); (RONDÔNIA, 2011b).

A execução dos projetos dependeria da viabilidade e da maturidade dos empreendimentos, que seriam analisados pelos técnicos e executados em seguida após a aprovação. Devido ao grande número de demandas foi agendada outra reunião para o dia seguinte, 04 de fevereiro, que serviria também para elaborar um cronograma de atividades nas aldeias e na cidade. Na reunião do dia 04, compareceram as lideranças indígenas das etnias Karipuna e Karitiana, as equipes técnicas dos órgãos públicos SEDUC, FUNASA e FUNAI e os consultores da SAE (RONDÔNIA, 2011b); (RONDÔNIA, 2011b).

Foi discutido um termo aditivo que deveria ser acordado para complementar os recursos que foram disponibilizados para as associações das duas etnias. As etnias apresentaram demandas de recursos para cobrir despesas com os veículos das associações que não estavam previstos pela empresa SAE. A empresa havia se comprometido em disponibilizar aos indígenas os recursos materiais necessários para a realização dos diagnósticos compensatórios (RONDÔNIA, 2011a); (RONDÔNIA, 2011b).

Todos os procedimentos estavam em retardo, a equipe técnica da SAE alegou que o início dos procedimentos para os diagnósticos compensatórios dependia da autorização da FUNAI, que demorava em dar a autorização para o começo dos trabalhos nas terras indígenas, mas asseguraram que o diagnóstico seria realizado mesmo sem autorização da referida instituição, definindo a previsão para início no dia 1º de março de 2011. Estabeleceram que os trabalhos tivessem início nas aldeias mais afastadas e depois partindo para as mais próximas da cidade (RONDÔNIA, 2011b); (RONDÔNIA, 2011b).

As associações indígenas e a SAE apresentaram a necessidade de contar com a contribuição dos técnicos da SEDUC e da FUNASA na elaboração dos diagnósticos nas áreas de educação e saúde, que seriam realizados em quatro aldeias, uma, na terra indígena Karipuna e as demais na Karitiana.

O diagnóstico foi um condicionante para o processo de licenciamento das usinas hidroelétricas, constituiu-se no documento para subsidiar a elaboração do

Plano Básico Ambiental (PBA). Os membros da aldeia que acompanharam a elaboração do diagnóstico foram os indígenas Adriano, André, *Batiti*, Eric, Railander, José Kaxinawá e o não indígena Francisco Cipriano de Oliveira (Chico Onça).

No termo de referência emitido pela FUNAI cabia à SAE o desenvolvimento das atividades nas terras indígenas sob a influência das usinas hidroelétricas. O diagnóstico serve principalmente para apontar problemas existentes e apontar demandas que podem ser concretizadas com medidas mitigadoras e compensatórias causadas por possíveis impactos diretos ou indiretos decorrentes da implantação das UHEs. A TI Karipuna fica a cerca de 100 km em linha reta do eixo da barragem e cerca de 5 km do ponto mais próximo do reservatório abarcando o remanso do rio Jaci-paraná. Conforme o diagnóstico SAE (2011, p. 22):

Os impactos esperados são os decorrentes dos incrementos do processo de antropização recrudescido pelo afluxo de pessoas atraídas pelas obras e novas oportunidades de negócio. Considerando a distância da TI e o remanso do reservatório no braço formado pelo Jaci-Paraná, pode-se esperar alterações consideráveis nas comunidades aquáticas desse rio, em grande parte utilizadas pela comunidade Karipuna como fonte de alimento.

O distrito de Jaci-Paraná fica a cerca de 40 km de distância da TI Karipuna e possui uma área de desmatamento próxima à BR 364, ainda toda a área por onde passam as linhas de transmissão. As construções e as linhas de transmissão interferiram nas paisagens da vegetação da região.

Em deriva da construção da UHE o grande número de máquinas, materiais e operários aumentou o contato com a etnia, conseqüentemente alterou a vida na aldeia. Devido à proximidade das linhas de transmissão e da estrada que leva ao município de Guajará-Mirim foi possível antever o grande número de impactos de ordem ambiental que seriam ocasionados para o TI Karipuna.

Entre as ações compensatórias para a TI as mais importantes seriam as do componente de proteção territorial, com os monitoramentos da paisagem, dos recursos hídricos e da qualidade da água, da caça e da pesca; ainda, os de produção e sustentabilidade, saúde e promoção de direitos sociais, educação e valorização cultural.

Na parte que corresponde a proteção territorial, coube a construção de estruturas em alvenaria para viabilizar postos de vigilância do TI, veículos traçados para o deslocamento na floresta e barcos, treinamento de pessoal indígena para o monitoramento, aparelhamento tecnológico (rádios, GPS, equipamento de segurança entre outros).

No componente de produção e sustentabilidade consta o levantamento de estudos da viabilidade econômica social e ambiental de recursos agropecuários e florestais para serem utilizados pelos povos indígenas, levantamento da produção artesanal e da potencial viabilização de outros produtos para o comércio. Identificação das necessidades de formação e capacitação para execução das atividades de desenvolvimento e produção econômica sustentável.

O componente de saúde e promoção de direitos sociais buscou identificar as principais doenças que acometem atualmente as pessoas das etnias e em especial os impactos epidemiológicos derivados da construção das hidrelétricas, os danos à fauna e à flora, e as mudanças socioculturais provenientes direta ou indiretamente dos empreendimentos do PAC.

Este componente procurou ainda analisar o saneamento básico e o acesso à água potável, identificar a demanda para infraestrutura de saúde (construção de unidade de saúde com farmácia), atendimento de saúde que contemple e respeite as concepções de saúde e doença na visão sociocultural das etnias. Ainda, verifica a documentação dos indígenas e o recebimento de benefícios oriundos do governo, como benefícios de prestação continuada, ações de distribuição de alimentos, Programa Bolsa Família entre outros auxílios.

O componente de educação e valorização cultural abrangeu um diagnóstico participativo em que a etnia expressou de que maneira vislumbram sua educação, priorizaram os aspectos relacionados aos seus modos de vida, às suas condições sócio-históricas e ecológicas que permitam a realização das peculiaridades e manifestações da sua cultura (cerimoniais, ritos, histórias, etc.).

## 5.2 O PROCESSO DE ESCOLARIZAÇÃO KARIPUNA E A CONSTRUÇÃO DA ESCOLA PELA SAE

O processo de educação dos Karipuna de Rondônia tem início em 1994, com a organização Jovens Com Uma Missão (JOCUM). Mais tarde, em 1998, o Governo do Estado de Rondônia criou a Escola PIN *Karipuna*, através do decreto Nº. 8494/98 que funcionou inicialmente em uma casa de madeira construída à época do contato. No mesmo ano, o indígena *Batiti Paiapegá* Karipuna iniciou sua formação no magistério em uma experiência de escolarização e formação de professores indígenas, elaborado pela SEDUC, denominado Projeto Açaí. Até aquele momento os Karipuna eram considerados ágrafos.

A escola funcionou numa casa de madeira até meados de 2012, não oferecia conforto como ambiente didático, jamais foi reformado. Durante este período a escola tinha o telhado de zinco, com goteiras, era absurdamente quente e as paredes de madeira bastante deterioradas, sem telas para proteção contra insetos, além de servir de moradia para morcegos e ratos (Figura 13) (SARDE NETO; ALMEIDA ANASTASSIOY; ALMEIDA SILVA, 2012).



Figura 13: Parte interna da antiga escola PIN Karipuna (2005).  
Fonte: Márcia Mura. Relatório da SEDUC (RONDÔNIA, 2005).

Desde a criação da escola foram muitas as dificuldades de realização das atividades escolares, dentre os motivos, estava a falta de pessoas da aldeia para assumir funções educacionais no campo escolar. Somente o professor indígena *Batiti* Karipuna atuava, no entanto, além das responsabilidades educacionais, também acumulava o cargo de cacique com todas as responsabilidades administrativas. Para piorar, sofriam com a falta de iniciativa e o descaso da SEDUC na construção de uma escola adequada, estrutura logística (transporte, equipamento e pessoal), professores e acompanhamento pedagógico (SARDE NETO; ALMEIDA ANASTASSIOY; ALMEIDA SILVA, 2012).

O professor *Batiti* alfabetizou em português seus primeiros alunos apesar de todas as dificuldades. Os primeiros alunos foram André, Adriano, Andressa e Carlos que eram monolíngues em Tupi-kawahib. Em razão da não existência de uma grafia definida da língua materna, a língua portuguesa tornou-se a língua majoritária como resultado também das relações interculturais dos indígenas, a escola possuiu um papel fundamental neste processo.

À época, o professor em formação inicial reivindicava o atendimento pedagógico e o acompanhamento das etapas – O Projeto Açaí consta de uma etapa de treinamento com aulas presenciais e outra etapa de resolução de atividades e reforço na própria aldeia – as aulas não presenciais do Projeto Açaí são organizadas por parte da Representação Estadual de Ensino de Porto Velho (REN), atual Coordenadoria Regional de Educação (CRE). Esse atendimento foi realizado uma vez em 2002, por intermédio da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Nesse período, a aldeia não foi visitada pelos funcionários da SEDUC, e as orientações ao professor eram recebidas durante as etapas presenciais do curso de formação.

A falta de transporte inviabilizou o deslocamento até a aldeia, nessa época o único acesso era por via fluvial, e dependia das embarcações cedidas pela FUNAI. Após muitas reclamações a SEDUC conseguiu um barco para atender a comunidade escolar. O barco não foi utilizado, pois, o casco era muito grande e pesado para o motor (RONDÔNIA, 2005).

Foi nessa época que os Karipuna motivados pelas necessidades que se apresentavam perante a sociedade envolvente de encaminhar suas demandas às instituições competentes criaram em 2005 a APOIKA (KARIPUNAS, 2005).

Ainda em 2005, por solicitação da comunidade e por determinação do então chefe do Núcleo de Educação Escolar Indígena (NEI), Magno Andrade, foi realizada pela REN (Representação de Ensino) de Porto Velho a classificação dos estudantes com a finalidade de identificar as séries, até então organizadas conforme o julgamento do professor indígena (RONDÔNIA, 2005).

A escola trabalhava em ciclos e a avaliação ocorria conforme processos próprios de ensino e aprendizagem da etnia, portanto, uma organização própria, amparada pela resolução 003/1999 do Conselho Nacional de Educação. No entanto, estas considerações não foram relevadas e os alunos indígenas foram avaliados como alunos das escolas urbanas convencionais, sem as considerações das especificidades étnicas e da realidade de contato, confirmando a situação exposta por Trindade e Santos (2000, p. 17):

A primeira questão que se coloca é a importância de se entender a relação cultura e educação. De um lado está a educação, e do outro a ideia de cultura como lugar, a fonte de que se nutre o processo educacional para formar pessoas para formar consciência. A cultura é, pois, esta dinâmica de relacionamento que o indivíduo tem com o real dele, com a sua realidade, de onde vêm os conteúdos formativos, ou seja, de formação para o processo educacional. Mas lamentavelmente, as instituições oficiais concebem cultura em termos patrimonialistas.

Por solicitação de lideranças da comunidade e do professor que alegava dificuldades para dar continuidade ao processo de ensino-aprendizagem, foi contratado o pedagogo, Marques Figueirôa para trabalhar junto ao professor *Batiti* Karipuna (RONDÔNIA, 2011b).

Com o início da execução das obras do PAC, as demandas de cunho burocrático e administrativo da etnia para os projetos mitigatórios e o recebimento dos recursos compensatórios da construção, obrigaram os caciques a permanecerem na cidade durante longos períodos do ano de 2010 e 2011.

A falta de contingente populacional para desenvolver atividades relevantes na aldeia e o acúmulo de cargos sobre as lideranças contribuiu para dificultar a realização das atividades pedagógicas na escola. À falta de desenvoltura antropológica e de conhecimentos sobre as especificidades da educação escolar indígena levou técnicos da SEDUC a abrir processo administrativo contra o professor, ato mais tarde condenável pela nova equipe técnica de educação, composta por pesquisadores e indigenistas (RONDÔNIA, 2011a).

A equipe do NEEI procurou cobrar que o professor *Batiti* permanecesse na aldeia para ministrar suas aulas, mas não garantiu a estrutura necessária para que a educação específica e diferenciada acontecesse, tendo em vista que, segundo o Referencial Curricular Nacional Para as Escolas Indígenas - PCNEI (1998), o papel do Estado e outras instituições de apoio devem ser de reconhecimento, incentivo e reforço para que o projeto escolar indígena seja elaborado pela vontade livre e consciente da comunidade e se efetive de forma comunitária.

Em 2011, a REN de Porto Velho organizou uma equipe com três professores em uma coordenação local para atuar especificamente no Projeto de Educação Escolar Indígena para atender a demanda de acompanhamento técnico pedagógico nas escolas da jurisdição, auxiliar no processo de implantação e regularização do Ensino Fundamental e Médio, auxiliar os cursistas na nova etapa do magistério, o Projeto Açaí II (RONDÔNIA, 2011a).

No transcorrer do primeiro semestre de 2011, visando à resolução do problema educacional da etnia, foram realizadas várias reuniões com o povo Karipuna, e as equipes de educação da FUNAI, SEDUC e representantes da empresa SAE que buscavam meios para a aplicabilidade dos benefícios compensatórios da mitigação pela construção do complexo hidrelétrico do rio Madeira.

A indefinição da validação do ano letivo de 2010 deixou os alunos desanimados, sem vontade de continuar os estudos na aldeia, pois, existia o medo da reprovação. Na legislação indígena e no Conselho Nacional de Educação Parecer 14/99, que versa sobre a especificidade da Educação Escolar Indígena, o ano letivo não precisa corresponder com o ano civil e o calendário escolar das escolas urbanas convencionais. Porém, a indefinição do término e início das aulas, os prejuízos causados ao professor e as dificuldades de acompanhamento direto na aldeia geraram dúvidas do benefício que o Estado poderia oferecer à educação escolar indígena do povo Karipuna.

Dado aos novos acontecimentos a etnia priorizou o processo de mitigação com a empresa Santo Antônio Energia que necessitava elaborar o diagnóstico da aldeia Karipuna para iniciar a construção da nova escola, da unidade de saúde e das outras estruturas que haviam sido acordadas com a SAE como compensação pelos danos que já apareciam.

A REN de Porto Velho, na tentativa de solucionar o problema do ano letivo, enviou no dia 12 de julho de 2011 técnicos à Terra Indígena Karipuna constatou-se que a escola estava funcionando nas dependências da casa do chefe de posto da FUNAI, e, ao mesmo tempo servia de alojamento para os operários da construção da nova escola, prejudicando outro ano letivo.

Neste ano estavam matriculados dezessete alunos, entre eles seis pertencentes ao povo Kaxinawá<sup>87</sup>, residentes à época na aldeia. Os técnicos da empresa SAE, através dos acordos de compensação tentaram reverter parte do problema através de programas de desenvolvimento cultural, como oficinas complementares de produção de material didático e cursos de informática.

Nas reuniões com os antropólogos contratados pela SAE e outros envolvidos no processo de análise dos impactos, sobre os não indígenas foi mencionada a falta de experiência e conhecimentos de história e antropologia de alguns<sup>88</sup> desses profissionais da educação escolar indígena que atuam como professores nas aldeias e teceram críticas à falta de atendimento mais efetivo às etnias por parte da SEDUC (RONDÔNIA, 2011b).

Ainda foi ressaltada nessa reunião que na mitigação se deveria dar mais importância às partes da cultura como a medicina tradicional, a música, a educação escolar indígena, as histórias, as narrativas míticas, as comidas tradicionais entre outros. Os antropólogos afirmaram a existência de um roteiro para ser seguido e a continuação do diagnóstico daria corpo ao projeto e justificativa a vários benefícios ainda não aplicados.

A data prevista para a efetiva prática dos projetos foi delineada para 2012, e daria a possibilidade do intercâmbio cultural com outras etnias através de cursos de formação intercultural, importantes na formação técnica para transferir a maior quantidade de conhecimentos possíveis aos indígenas para empoderá-los (RONDÔNIA, 2012).

---

<sup>87</sup> Os jovens Kaxinawá passaram a residir na TI Karipuna através de vínculos de amizade entre membros da etnia.

<sup>88</sup> Alguns desses profissionais foram contratados de maneira emergencial para repor as aulas e compor o quadro de professores para as disciplinas, sem critérios de seleção para o que o caso requer (mais especificamente professores não indígenas lotados nas aldeias Karitiana). Os casos mais comuns que demonstram o despreparo e a falta de tato antropológico adveio de alguns professores que além de levar para as aldeias hábitos de consumismo avesso a realidade das etnias, ainda introduzem mercadorias como refrigerantes e outros produtos que incentivaram mudanças de hábito e comportamentos típicos de pessoas habitantes da cidade, e para completar ainda demonstraram a ausência de qualquer sensibilidade no trato com a natureza e com os próprios indígenas.

### 5.2.1 O Povo Karipuna e a Nova Política de Educação Escolar Indígena

O conceito de Educação Indígena é constantemente confundido com o da educação escolar indígena. Educação Indígena é aquela passada tradicionalmente pela cultura, normalmente de forma oral, em que os mais jovens recebem dos mais velhos conhecimentos peculiares da cultura. Enquanto a Educação Escolar Indígena é aquela praticada nas escolas indígenas unindo os conhecimentos específicos tradicionais com os conhecimentos teóricos e práticos da sociedade envolvente.

A nova política de educação escolar Indígena no Brasil ficou conhecida como inovadora pelos educadores, porque passou a considerar as especificidades de cada etnia, respeitando seus modos de vida e orientando para a autodeterminação, sendo a principal preocupação da nova política educacional, levar a educação escolar para as aldeias respeitando a interculturalidade, e em hipótese alguma levar os indígenas à cidade. O ideal é que as aulas sejam interdisciplinares e multisseriadas<sup>89</sup> (SARDE NETO, 2013).

A elaboração em conjunto com a comunidade do Projeto Político Pedagógico, dos componentes curriculares e regimento escolar, procedimentos necessários para garantir as especificidades e a autonomia dos Povos Indígenas, de acordo, com as orientações do Parecer 14/1999, na prática, até o ano de 2018, ainda não foi construído. Descaracterizando, assim, a proposta de valorização dos saberes, da oralidade e, principalmente, da história de cada povo.

É importante que os técnicos em educação tomem o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, como subsídio para a orientação pedagógica. Pois, o mesmo propõe ser um documento que sirva como base para que cada escola construa o seu próprio referencial de análise e a avaliação do que nela está sendo feito, ao mesmo tempo, elabore um planejamento adequado para o que nela se quer realizar.

Nesse sentido, deve-se considerar o etnoconhecimento do Povo *Karipuna* na elaboração do calendário escolar, o qual deve se adequar à realidade da organização da vida da comunidade e não ao calendário oficial do ano letivo

---

<sup>89</sup> Grande parte dos professores indígenas refutam a ideia de escolas e salas multisseriadas. Esse modelo não está dando certo, mas é o possível, na avaliação do Estado.

proposto para as escolas não indígenas. A cultura dos povos indígenas é mantida milenarmente pela oralidade e a Educação Escolar Indígena é uma necessidade formada após o contato com a cultura ocidental.

A etnia optou por ter mais aulas nas matérias de Matemática e Língua Portuguesa, entendendo que esta seja uma demanda pela sociedade não indígena. Ainda, os Karipuna entendem que no ensino da língua portuguesa deve existir a preocupação em desenvolver conteúdos relacionados à realidade dos Povos indígenas e sua relação com a sociedade envolvente, ressaltando a importância da oralidade. Porém, no momento atual, deve-se dar mais importância ao processo da escrita por meio de leitura e interpretação de textos, com a apresentação de diferentes formas de texto, tais como, entrevistas e memorial, refletindo sobre a língua materna trabalhada dentro da sua realidade.

Consideram muito importante a disciplina de História e acreditam que o professor deve se preocupar em trabalhar os períodos históricos, dando uma explicação crítica do conteúdo, situando a História dos Povos Indígenas nesses períodos, ou mesmo discutindo o seu apagamento na História Oficial – na atualidade do ensino brasileiro, a prioridade tem sido a história dos povos europeus e a conquista da América como fator necessário e exclusivo da sociedade judaico-cristã.

A perspectiva mais adequada às necessidades do grupo é a Etno-história, que pensa a trajetória dos Povos Indígenas utilizando documentos que possibilitem a reconstrução de suas experiências, entre outras formas de registros anteriores à introdução da escrita.

Na Didática da História deve existir a preocupação em discutir a realidade das escolas indígenas e na medida do possível apresentar propostas didáticas, respeitando as especificidades conforme orientam os parâmetros curriculares.

De acordo com o que foi verificado sobre Educação Escolar Indígena na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394/96), no artigo 32, o ensino fundamental deve ser ministrado em Língua Portuguesa, mas que será assegurado às etnias a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Exerce-se aqui o direito inscrito no Artigo 210 da Constituição Federal.

O NEEI em conjunto com a Coordenação de Educação Escolar Indígena da REN/PVH deveria ter elaborado um plano de ação juntamente com os

indígenas considerando sua autonomia e o contexto histórico, cultural, populacional e político do Povo Karipuna e estar presente na execução desse plano para auxiliar a etnia tendo em vista que sua fragilidade.

Nesse sentido, o plano de ação da educação escolar indígena desenvolvido pela SEDUC, deveria ter contemplado projetos de reestruturação social, cultural e linguística. Além de acompanhar, de forma assídua, o processo de negociação de construção da escola como compensação da Empresa Santo Antônio Energia, para que a mesma fosse construída em caráter de urgência, tendo em vista que, o projeto de construção da Escola na aldeia pela SEDUC foi criado em 2007, conforme informação do NEEI, e não foi efetivada. A visão dos técnicos em educação da SEDUC à época foi unilateral, pois consideram os contextos da etnia.

Foi verificada a necessidade de estruturas para realização das atribuições repassadas para o NEEI e um olhar específico e diferenciado para estabelecer os diálogos com o povo Karipuna. Nesse caso, ainda há necessidade de um esforço conjunto da SEDUC, independente dos setores, para que a situação da educação escolar possa ser efetivada na escola PIN Karipuna, cabendo a SEDUC reconhecer o que foi desenvolvido no campo da educação indígena (conhecimento e organização própria) e estruturar juntamente com o povo essa demanda para a Educação Escolar Indígena que atenda suas necessidades, conforme orienta o PCNEI.

### 5.2.2 A Educação Escolar Karipuna e a Realidade da Aldeia Panorama

A construção da estrutura física da escola Karipuna foi concluída em 2012 pela da empresa SAE, como mencionado anteriormente, é parte da compensação socioambiental de mitigação pela construção do complexo hidrelétrico do rio Madeira. Essa escola possui quatro salas de aulas com capacidade para quarenta estudantes, dois banheiros individuais, uma copa e um almoxarifado. Para melhor ilustrar essa estrutura da aldeia, utilizamos a fotografia do professor André, que trabalhava na Aldeia Panorama à época da entrega oficial da escola PIN Karipuna (Figura 14).

A escola possui ainda, um alojamento para professores com dois quartos, banheiros, sala, cozinha e uma casa de força contendo um gerador de energia

elétrico movido a diesel tombado pela SEDUC. Infelizmente a escola nunca funcionou adequadamente, pela falta de professores, materiais permanentes, didáticos e transporte.

[...] falando da educação, tem que contratar o professor e tem que ter o professor de várias séries, e a SEDUC, no caso o estado tem que dar condições de ele ir e vim, porque o professor não vai ficar lá pra sempre, manutenção na estrutura física da escola [...] (KARIPUNA, 2017, narrativa 1).

A entrada de jovens Kaxinawá e não indígenas, levados pelas próprias lideranças para a aldeia, fortaleceram os Karipuna auxiliando no aumento populacional, ao mesmo tempo, em que diversificaram e propuseram novas formas híbridas de interação e vivência comunitária.

A escola Karipuna constitui-se como a primeira experiência em educação escolar indígena do município de Porto Velho, até então não havia a inclusão de políticas públicas do governo, portanto, uma pioneira que passa por uma série de mudanças provenientes da nova realidade social ocasionada pela construção do complexo hidrelétrico do rio Madeira. Essas modificações refletem na população indígena as transversalidades como efeitos dos contatos com a sociedade envolvente.



Figura 14: Escola PIN Karipuna logo após a construção em 2012.  
Foto: André L. S. de Souza. (RONDÔNIA, 2012).

O transporte terrestre da aldeia para a cidade é dificultado pelas condições geográficas da região, muitas vezes é realizado por via fluvial. O local

para embarcar é no distrito de Jaci-Paraná no chamado Porto do “Seu Bitu”. A viagem na época da cheia e em boas condições dura cerca de 4h e 30min. O professor não indígena Marques José de Figuerôa, pessoa experiente no trato com indígenas, contratado pela SEDUC, elaborou os relatórios das atividades da escola indígena no ano de 2013. Em seu registro aponta:

Retomada das atividades didáticas com os poucos alunos que encontrava na aldeia, sendo que dos poucos, um se ausentava, conversei com ele sobre a ausência nas aulas e como resposta ele me falou que não iria estudar e que ficando na aldeia não iria ser nada na vida e nunca iria realizar o seu sonho. Perguntei qual o grande sonho dele, ao que me respondeu que é ser Jogador de Futebol. Então eu disse-lhe: mas hoje em dia para ser jogador de futebol é preciso estudar, vá para as aulas. Sei que ele compareceu algumas poucas vezes e declarou que gosta de matemática, e que português é muito chato. Falei-lhe que saber português é muito importante, mesmo sendo chato, devemos estudar que está relacionado com todas as outras matérias, em outubro mesmo ele veio à cidade e não mais voltou para a aldeia [...] (RONDÔNIA, 2013, p. 1).

Os alunos são poucos e muitos vão para a cidade por inúmeros motivos, principalmente por problemas de saúde e são encaminhados pela técnica de enfermagem ou enfermeira da TI. Desde o início do ano de 2013 alguns jovens ex-alunos da Escola PIN Karipuna foram matriculados na Escola Estadual de Ensino Fundamental Samaritana em Porto Velho.

Com a necessidade de estadia de membros da comunidade, entre eles alguns alunos da escola, o professor *Batiti* Karipuna passou a observar a aprendizagem dos alunos, adquirida no dia a dia do aprendizado na associação do Povo Karipuna, e as registrou como atividade letiva. A legislação da educação Escolar Indígena garante o direito de exercer os processos próprios de aprendizagem de cada etnia, e, naquele momento, essa era a dinâmica da vida do seu Povo.

O professor entende que direta e indiretamente existe o envolvimento dos alunos nesse processo de lutas e reivindicações dos direitos da etnia em sua “cidadania da floresta” e que possui validade na formação de seus alunos, futuras lideranças do seu Povo. Por esse motivo, afirma que exerceu o seu papel de educador, independentemente de estar dentro da sala de aula dando os conteúdos de forma sistematizada como nas escolas convencionais dos “brancos”.

Sendo assim, entende-se que deve ser considerada a forma específica do contexto histórico de redução demográfica que os obrigou a estabelecer relações

de dependência com a sociedade envolvente. Tudo acontece para o aumento dessas relações, os casamentos com não indígenas, as invasões dos seus territórios, impactos resultantes das usinas hidroelétricas e as necessidades burocráticas da APOIKA entre outros fatores.

### 5.2.3 Os Karipuna e a construção do Território Etnoeducacional

Os Territórios Etnoeducacionais (TEEs) – As informações foram baseadas no material informativo do MEC para as equipes interinstitucionais responsáveis pela elaboração dos diagnósticos e criação dos Territórios Etnoeducacionais dos quais o pesquisador fez parte – nasceram 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 (BRASIL, 2011).

O Território é concebido como visão política estratégica de governo e de Estado para construir um Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE) com reconhecimento das dimensões políticas, culturais e identitárias que definem determinado espaço como território de articulações sociais identitárias.

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 (BRASIL, 2011). No TEE o território tradicional é transformado na base da organização da vida coletiva: social, cultural, política, econômica e religiosa, é o espaço simbólico (terra, tradições, valores, língua, mitos, rituais e saberes), é a referência identitária e gestão do presente e futuro do povo, é a base dos planos de vida para a efetivação da autonomia e autodeterminação.

A escola indígena etnoterritorializada, intercultural e diferenciada, deve fortalecer a vida coletiva pela consideração e valorização da relação espiritual, sentimental e filosófica dos povos indígenas. A criação do território deve

proporcionar a autonomia no processo pedagógico e na organização administrativa da escola. (BRASIL, 2011)

Várias mudanças culturais e políticas são ocasionadas com a pactuação dos TEEs. Na noção de terra em contraposição a território, a tutela do Estado será substituída pela autonomia dos povos Indígenas, as políticas gerais darão lugar às 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. 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 (BRASIL, 2011).

O Ministério da Educação (MEC), a FUNAI, SEDUC, a Universidade Federal de Rondônia (UNIR), representantes dos povos indígenas Karitiana, Karipuna, Kaxararí, Kassupá e Salamãï – professores, lideranças políticas e tradicionais, o CIMI, o MPF em Rondônia, discutiram e pactuaram 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.

As ações pactuadas devem ser constantemente acompanhadas e avaliadas pela Comissão Gestora do Território, obedecendo às normas estabelecidas pelo Decreto n. 6.861/2009, que será constituída de membros permanentes e convidados. Todas as ações decorrentes das demandas apresentadas deverão necessariamente ser desenvolvidas em articulação com as etnias que integram o Território Etnoeducacional *YJHUKATU* com a intenção de garantir o protagonismo indígena no desenvolvimento de políticas públicas para educação escolar.

O TEE *YJHUCATU* elaborou o seu Plano de Ação com reivindicações específicas para cada etnia. Os *Karipuna* reivindicaram no plano de ação do TEE a ampliação das estruturas da escola da Aldeia Panorama para atender a comunidade indígena, como a construção de depósito, auditório, biblioteca, casa de apoio para alunos universitários com inclusão digital, alojamento adequado para professores, transportes da cidade para aldeia, quadra coberta poliesportiva, pavimentação, refeitório, parque, cozinha grande, pátio coberto

com acessibilidade (escadas rampas), e tecnologias pertinentes como computadores, ar condicionado, armários para livros, televisores entre outros aparelhos.

O *YJHUCATU* sinalizou como prioridade a implantação de cursos de formação para garantir o futuro das novas gerações. Os membros das etnias, seguros de suas reivindicações, demandam cursos de nível superior tais como: Contabilidade, Direito, Engenharias (civil, florestal, agrônômica, pesca, etc.), Administração, Arquitetura, Gestão de finanças, Medicina, Enfermagem, Zootecnia e Veterinária, cursos técnicos e profissionalizantes como: piscicultura, avicultura, agronomia entre outros. Ainda exigem cursos de marcenaria, mecânica, apicultura, oficinas de legislação e direito, culinária, turismo, entre outros.

O Povo Karipuna reivindica a produção de material didático específico para etnia como: dicionários, livros didáticos, livros de História e Literatura, materiais de áudio e vídeo (filmes, músicas, etc.), todos escritos e elaborados em língua materna. Ainda artesanatos e pinturas bem como a produção de materiais didáticos, mapas entre outros. Exigem profissionais, como professores para o ensino fundamental e médio, diretores e secretários, serviços administrativos e de apoio (cozinheiro, zelador, auxiliar e serviços gerais, motoristas entre outros). Também, máquinas pesadas para as oficinas técnicas, equipamentos como motosserra e transportes como caminhões, ônibus, carros traçados, etc.

### 5.3 O ATENDIMENTO À SAÚDE INDÍGENA KARIPUNA

A etnia tem como responsável pela assistência, promoção e proteção de sua saúde o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) de Porto Velho, sob administração da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) do Ministério da Saúde, sendo portando uma gestão federal. A Saúde Indígena constitui um subsistema dentro do Sistema Único de Saúde (SUS), sendo sancionada como tal na Lei 9.836 de 1999 e tendo suas diretrizes traçadas na Política de Saúde (2002).

A FUNASA, anterior responsável pela Saúde Indígena, permaneceu com as atribuições referentes à Saúde Ambiental e saneamento básico. Os 34 DSEI

existentes foram divididos de acordo com características epidemiológicas, geográficas, relações entre os diferentes povos indígenas e vias de acesso para outros pontos de atenção do SUS.

Quando há necessidades de saúde de complexidade intermediária, deve ser garantido o transporte sanitário para o Polo-base<sup>90</sup>, e caso haja necessidade de encaminhamento hospitalar, o paciente permanece na Casa de Saúde Indígena (CASAI) tendo seu problema de saúde acompanhado até conseguir a vaga de leito. Tais ações, seu planejamento e a destinação de recursos são controlados e aprovados pelo Conselho distrital de Saúde Indígena, cuja composição deve observar 50% de conselheiros indígenas, representantes de suas etnias, e ser presidido também por indígena, eleito pelos conselheiros gestores, profissionais de saúde, prestadores de serviços e representantes (MALUCELLI; SARDE NETO, 2017).

Pela referida legislação, a aldeia deveria contar com atendimento no nível da Atenção Básica<sup>91</sup> em seu território, de uma equipe multiprofissional de saúde indígena, contendo, no mínimo, Enfermeiro, Auxiliar de Enfermagem, Agente Indígena de Saúde, Agente Indígena de Saneamento, Médico, Odontólogo e Auxiliar de Higiene Dental. Os Agentes Indígenas de Saúde e os Agentes Indígenas de Saneamento devem, obrigatoriamente, pertencer à etnia e residir no território. O transporte para atender às necessidades de saúde, deve ser custeado e previsto dentro das despesas do DSEI (SAE, 2011).

A Aldeia Panorama recebeu em 2012, pelo acordo de mitigação com a SAE, a estrutura física para abrigar a unidade de saúde indígena, para melhor ilustrar o modelo construído, disponibilizamos a fotografia da unidade de saúde da aldeia (Figura 15), esse seria o modelo padrão das construções realizadas pela SAE.

Ainda receberam um complexo sanitário com torneiras, tanques e chuveiros, sistema de esgoto e poço artesiano. Apesar disso, o DSEI não disponibiliza a equipe mínima de saúde, recebendo assistência médica eventual,

---

<sup>90</sup> Local responsável pelo atendimento de saúde a nível das especialidades ambulatoriais, coleta e realização de exames mais simples e algumas atividades de reabilitação.

<sup>91</sup> Divisão das ações do SUS de acordo com a sua complexidade, ficando a Atenção Básica com aquelas que necessitem de menor densidade tecnológica.

prestada por médicos cubanos, e com permanência irregular do Auxiliar/Técnico de Enfermagem.



Figura 15: Unidade de Saúde do povo Karipuna (2012).

Fonte: Mary Gonçalves. Vistoria da SEDUC (SEDUC, 2012).

O cargo de Agente Indígena de Saneamento nunca foi ocupado, e o de Agente Indígena de Saúde foi ocupado primeiramente por Adriano, que o deixou em função de outro cargo na SEDUC, e posteriormente por Leni, que foi dispensada por “injusta causa”, estando desde então vago (KARIPUNA, 2017, ANEXO 1; PAULA, 2017, ANEXO 2).

Percebe-se, ainda mais marcadamente na saúde a insuficiência da ação governamental. Os recursos aprovados e planejados pelo DSEI de Porto Velho nos últimos 7 anos não foram capazes de manter a equipe mínima da Atenção Básica, prover a assistência farmacêutica e os insumos básicos de maneira regular ou assegurar a manutenção dos veículos e combustível para o transporte sanitário, mesmo com a participação da SAE através do acordo de mitigação.

No que tange a participação dos Karipuna no controle social<sup>92</sup>, foi possível a inserção de Adriano como Conselheiro Distrital de Saúde Indígena desde 2016, possibilitando a denúncia dos descasos aos órgãos competentes. A questão do número limitado de integrantes da etnia também é impactante aqui, uma vez que os cargos previstos para participação e empoderamento da etnia, mesmo remunerados, ficam vagos pela ausência de quem possa a eles se dedicar.

#### 5.4 AS DINÂMICAS DA PRODUÇÃO KARIPUNA: PERSPECTIVA ECONÔMICA E AUTOSSUSTENTABILIDADE

As principais demandas da comunidade para desenvolver uma economia autossustentável giram em torno da construção de estruturas para impulsionar a produção. Dentre elas, podemos citar a ampliação da produção de café, feijão, banana-maçã (branca) e comprida, a construção de tanques-rede para piscicultura, de estrutura para produção hortifrutigranjeira, implantação de hortas comunitárias no entorno da aldeia, fabricação de biodiesel à base de babaçu e outras palmeiras, óleos essenciais, resgate do artesanato e até mesmo acreditam na possibilidade da implantação da agropecuária.

Os Karipuna esperam a execução dos projetos apresentados pela etnia nas reuniões dos diagnósticos. Dentre os vários acordos estabelecidos com a empresa SAE, uma das contrapartidas pela construção do complexo hidrelétrico do Madeira deveria ser a construção das estruturas contidas nos projetos mitigatórios tais como: tanques para piscicultura, a casa de farinha, o laboratório de informação e tecnologia, oficina, alojamentos e a estruturação dos postos de vigilância. Até mesmo o turismo em terras indígenas surge como possibilidade econômica para os Karipuna, alguns povos<sup>93</sup> da floresta já exploram essa atividade, que oferece como atrativo o ecoturismo<sup>94</sup>, o turismo de aventura e o etnoturismo<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Referente a participação popular nas decisões e no controle das políticas públicas, no caso, nas de saúde.

<sup>93</sup> Como exemplo podemos citar os povos Paiter Suruí e Parintintin.

<sup>94</sup> Segmento de atividade turística que utiliza, de forma sustentável, o patrimônio natural e cultural, incentiva sua conservação e busca a formação de uma consciência ambientalista através da interpretação do ambiente, promovendo o bem-estar das populações envolvidas.

<sup>95</sup> Denominação para o segmento do turismo que trata a etnicidade como um produto turístico. Tipo de turismo que visa proporcionar aos seus participantes a vivência na cultura de um povo.

O turismo em terras indígenas é uma atividade ainda pouco explorada e em alguns casos envolvem a iniciativa privada que muitas vezes não realiza o planejamento adequado acarretando a degradação da natureza e a exploração do trabalho dos indígenas. Para Santos Martins e Coltinho (2007. p.3):

O turismo indígena é o turismo desenvolvido nas terras indígenas ou fora delas com base na identidade cultural e no controle da gestão pelo grupo/comunidade indígena envolvida, mas existem povos indígenas que não querem essa atividade dentro de suas terras, mas sim divulgar suas culturas como valorização da identidade e algum ganho econômico, porém, sem mercantilizá-la, fora da terra indígena.

Na perspectiva dos povos indígenas a forma mais adequada para a atividade turística é o ecoturismo planejado e gerido pelos membros da própria etnia e que não se torne dependente da iniciativa privada que retém boa parte dos lucros que deveriam ser reinvestidos no benefício social dos Karipuna. Serviços de guia entre outras atividades também devem ser executados pelos membros da aldeia, pois, o conhecimento da área e o sentimento de pertença promovem e maximizam a interação dos visitantes com a natureza de forma ecológica e sustentável.

A Aldeia Panorama possui plantação de laranjeiras (*Citrus sinensis*), graviolas (*Annona muricata*), bananas (vários tipos híbridos), babaçus (*Attalea speciosa*), mandioca (várias espécies) braba para produção de farinha tipo d'água, mandioca-mansa ou macaxeira, mamão (*Carica papaya*), abóbora (várias espécies), batata-doce (*Ipomoea batatas*), milho (várias espécies), abacaxi (*Ananas comosus*), melancia (*Citrullus lanatus*), goiabas (*Psidium guajava*), abacateiros (*Persea americana*), cupuaçuzeiros (*Theobroma grandiflorum*), cacaueteiro (*Theobroma cacao*), limoeiro (várias espécies) entre outros. Existe ainda um pequeno canteiro com algumas cebolinhas verdes plantadas. A horticultura não é uma prática comum entre os indígenas, foi incorporada com o tempo e não possui vultuosidade na sua produção.

Uma atividade importante na economia da etnia é a coleta da castanha da Amazônia (*Bertholletia excelsa*), ainda praticada de maneira rudimentar, e conta com a participação de quase todos os Karipuna. Na dinâmica da aldeia os meses de novembro e dezembro são dias de coleta e quebra de castanha da Amazônia. Sobre as castanhas, afirma Figuerôa:

Durante muitos dias do mês de novembro e início do mês de dezembro, ocorreu a coleta de castanha da Amazônia, as famílias se deslocam aos castanhais espalhados pela mata da Terra Indígena, seja de barco

rio abaixo, rio acima, ou a pé, pelas antigas trilhas, chegando a acampar por três, quatro dias, na execução da coleta e da quebra do produto, para depois transportarem-no para a Aldeia em sacos de fibras ou em paneiros<sup>96</sup>, atados em enviras<sup>97</sup>, posicionando as cargas nas costas, utilizando a cabeça no transporte do peso, seguindo tradições culturais antigas (SEDUC, 2013, p.3).

Na aldeia a castanha recolhida é usada de várias maneiras, ela é comida tanto crua retirada da casca, como também triturada e misturada em outros alimentos. O excedente é levado para a cidade onde normalmente é comercializado. No período da coleta, poucas aulas são ministradas na escola e os alunos participam da atividade, visto que seguem antigas práticas, as quais são aproveitadas para o aprendizado em disciplinas que integram o currículo; inclusive os recém-nascidos são levados nessas incursões.

Outros produtos importantes, porém, ainda não utilizados comercialmente, são o açaí (*Euterpe oleracea*), buriti (*Mauritia flexuosa*), pupunha (*Bactris gasipaes*), bacaba (*Oenocarpus bacaba*), patauá (*Oenocarpus bataua*) que são agregados à alimentação da etnia servindo na elaboração de óleos, pastas e sucos.

A comunidade possui uma pequena criação de galinhas caipiras e patos, são criados soltos no terreiro durante o dia e à noite são conduzidos ao galinheiro para evitar serem comidos por animais silvestres. É comum, queixadas (porcos do mato) serem avistadas soltas pelo terreiro da aldeia.

Atualmente é produzida bastante farinha considerando a mão de obra dessa atividade estar concentrada somente nos trabalhos realizados por *Aripãñ* Karipuna e Rita Piripkura.

O extrativismo de produtos silvestres é realizado principalmente pelo Manuel Uru-Eu-Wau-Wau e sua esposa *Katiská* Karipuna, os produtos explorados são recolhidos em poucas quantidades, também por causa do número de pessoas para desenvolver as atividades de extração, recolhe-se o látex da seringueira (*Hevea brasiliensis*), a castanha e a copaíba (*Copaifera langsdorffii*).

---

<sup>96</sup> Cestas de palha utilizadas para transportar alimentos coletados na floresta.

<sup>97</sup> Embira: Designação comum a várias árvores e arbustos que ocorrem no Brasil, da família das tímeleáceas, espécie do gênero *Daphnopsis* e *Funifera*, muitas também conhecidas como embira-branca; embreira, envreira (Encerram dafnina nas folhas, venenosas para o gado, e nas cascas, de que frequentemente se extraem as fibras da parte interna, para a confecção de cordas e estopa).

A complementação do orçamento de algumas famílias para adquirir produtos da cidade vem do estipêndio de alguns idosos que recebem aposentadoria, como a Katiská, e do Programa Bolsa Família, com valor mais reduzido para as mulheres mães de família. A matriarca da aldeia, possui uma pequena aposentadoria que lhes garante certa tranquilidade no mês, tendo em vista o complemento da produção do roçado.

Existe certa oposição de opiniões, sobre os produtos derivados do extrativismo, que são retirados em poucas quantidades, pois, além de não existir grande quantidade de mão de obra, os indígenas não acham interessante a exploração predatória e em grande escala. Já para os mais jovens a solução estaria em conseguir estruturas que possibilitem maior produção e exploração respeitando critérios de sustentabilidade.

A FUNAI passa por problemas políticos e financeiros e quando necessário ajuda dentro das possibilidades, no transporte, no combustível, no motor e no barco, auxilia também com ferramentas (foice, facão, enxada, sacaria para ensacar os mantimento, etc.). Ainda ajuda na construção de infraestrutura, empréstimos de matérias como telhas e telas para mosquito.

Os poucos recursos do órgão são divididos entre as aldeias, as que possuem maior população tem a prioridade. Todo o gasto é muito bem analisado, pois, não adianta abastecer com muitas coisas se não for ser utilizado, tudo é muito controlado por causa dos cortes de verbas do Governo Federal.

Nas territorialidades da etnia, se ausentam as práticas ancestrais do cultivo dos grandes roçados, das belas e grandes malocas, das criações de papagaios (*Amazona aestiva*), mutuns (*Crax fasciolata*) e outros animais silvestres, também não produzem mais artesanatos na forma das suas antigas tecnologias, não usam mais seus cinturões, protetores penianos, e outros objetos de palha e indumentárias, artefatos que poderiam ser utilizados para a venda como complemento econômico.

A etnia pretende também ampliar sua produção agrícola, entretanto, ainda não possui contingente para explorar esta atividade. Na atualidade a Aldeia Panorama possui 3 roçados (Figura 16) utilizados para a agricultura, também são explorados produtos de origem agroflorestal.

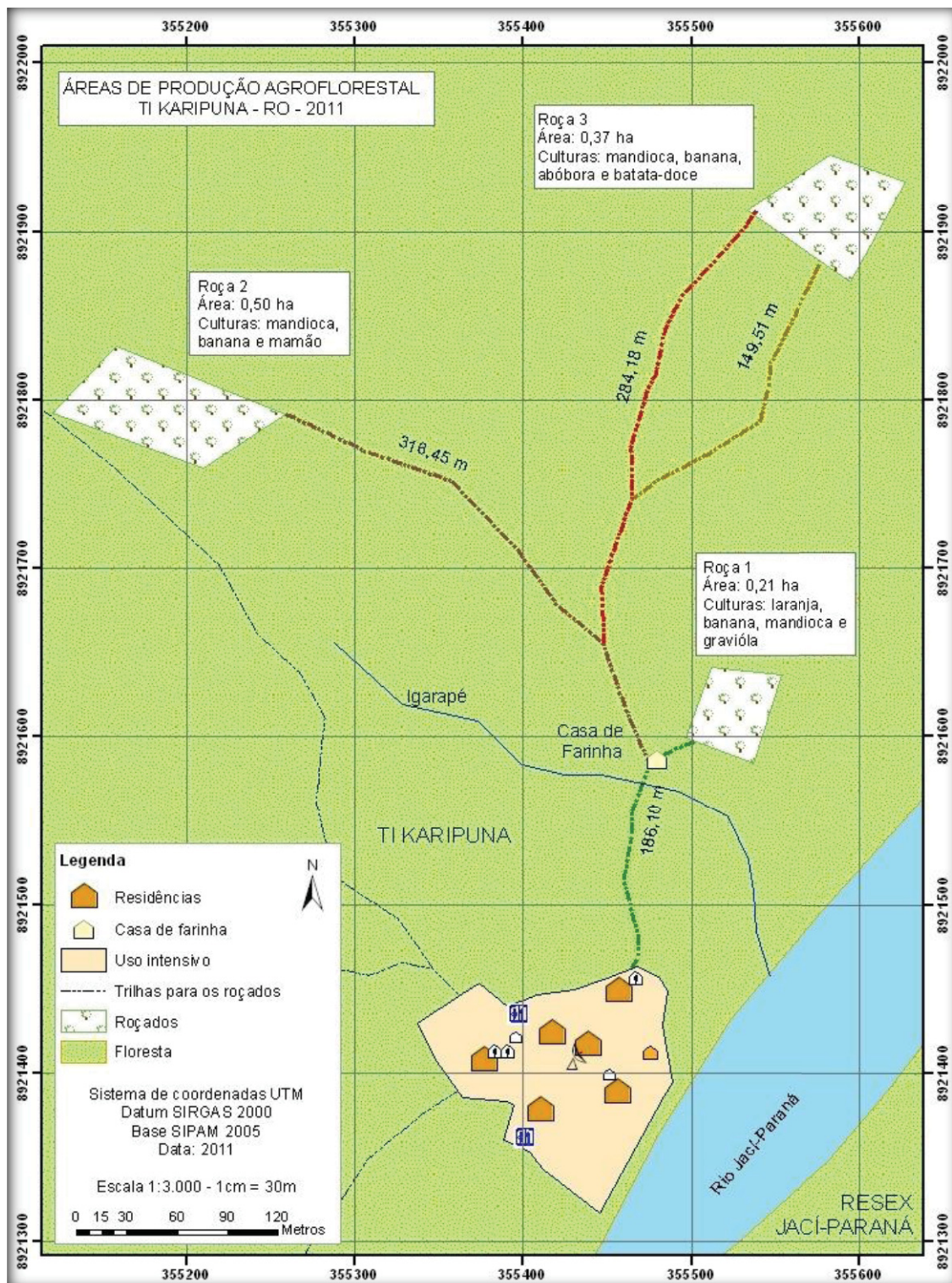


Figura 16: Aldeia Panorama e as áreas da sua produção econômica.

Fonte: SAE, 2011. Diagnóstico Socioambiental da Terra Indígena Karipuna. São Paulo, (2011, p. 104)

## 5.5 AS DINÂMICAS E AS CONTRADIÇÕES DA RELAÇÃO CIDADE E ALDEIA

Desde os tempos dos contatos o acesso à Aldeia Panorama era muito difícil, a partir de 1994 até 2002 o fluxo para cidade tinha se tornado algo mais corriqueiro, o transporte era feito somente via fluvial, as dificuldades de locomoção derivavam principalmente da pouca gasolina, e dos constantes defeitos no motor dos barcos que normalmente ocorriam no transcurso no meio do rio obrigando os viajantes a pernoitar nos barrancos.

A partir de 2010 muitos membros da etnia passaram a permanecer longos períodos na cidade de Porto Velho, alegavam o abandono pelo poder público e a necessidade de atender as demandas da SAE e demais questões burocráticas da APOIKA.

### 5.5.1 Os Karipuna entre a aldeia e a cidade

Politicamente os Karipuna têm atuado nos movimentos sociais e lutam por melhores condições de desenvolvimento e pela integridade dos seus territórios a APOIKA é o principal órgão de ação da etnia na intermediação com as instituições privadas e estatais que se relacionam com os indígenas.

Alguns indígenas mais jovens são funcionários do Governo do Estado de Rondônia para atuar junto do seu povo, uns trabalham em empresas privadas e outros estão vivendo no meio urbano e não possuem perspectiva de trabalho. O corte nas verbas da FUNAI aprofundou a escassez de serviços na comunidade e dificultou mais ainda a vida dos indígenas.

*Batiti* e Adriano Karipuna são as principais lideranças que atuam junto à sociedade envolvente e são os responsáveis pela administração e manutenção da APOIKA, além de pesar sobre eles praticamente todas as responsabilidades da aldeia e da sua comunidade.

*Batiti* é professor de língua materna na Aldeia Panorama, mas é obrigado a estar constantemente na cidade de Porto Velho dado as demandas da comunidade. Adriano Karipuna foi agente de saúde de 2001 até 2007, candidato a Deputado Estadual em 2010 pelo Partido Progressista (PP), partido do antigo

Governador Ivo Cassol<sup>98</sup>, entretanto, militava no partido há mais tempo do que o mencionado governante.

Adriano trabalhou na SEDUC nos anos de 2009 e 2010 como técnico com contrato CLT, em 2016 passou na seleção para professor sabedor da etnia<sup>99</sup> e não foi chamado para atuar. Em 2016 e 2017 estava trabalhando no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), e também como conselheiro eleito de saúde indígena do Conselho Distrital de Saúde, sendo que este último cargo não é remunerado. Atualmente está trabalhando como tesoureiro na APOIKA.

Alguns jovens estão estudando na cidade e vão para a aldeia aos fins de semana, outros estão trabalhando e possuem casa e companheiros de convivência marital na cidade, assim são obrigados a permanecer nessas atividades que os obrigam a passar muito tempo fora da aldeia e alteraram drasticamente as antigas dinâmicas sociais.

Sendo assim, entende-se que deve ser considerado de forma específica o contexto histórico de redução demográfica que os levou a estabelecer relações interétnicas, de casamentos com não indígenas, ameaças de invasão do seu território, impactos atuais e necessidades burocráticas que os levam a ir e vir constantemente da aldeia para a cidade, havendo um processo próprio de ressignificação de acordo com a dinâmica de suas vidas.

O longo tempo de permanência na cidade, as transversalidades adquiridas, as amizades constituídas e a participação nos movimentos sociais proporcionaram o entrosamento das lideranças indígenas na sociedade envolvente, no entanto, um fato interessante que deve ser observado é a relação com as outras etnias, que em muitos casos tornaram-se extremamente difícil dada as diferenças culturais entre os envolvidos, mas principalmente uma espécie de competição política e animosidade entre as lideranças vêm interferindo no próprio empoderamento dos indígenas enfraquecendo-os.

Mesmo com as diferenças, a interação entre lideranças mostrou-se benéfica, pois, existem pautas comuns dentro do movimento indígena, embora

---

<sup>98</sup> Pertencente a uma família de políticos e agropecuaristas, Ivo foi prefeito de Rolim de Moura e duas vezes governador do estado de Rondônia. Atualmente o político é Senador Federal e membro da Bancada Ruralista. Segundo os sites wikipedia.org, newsrondonia.com.br, metropoles.com, g1.globo.com, entre outros, foi condenado por fraude em licitações, e pesam sobre ele muitos processos, além de envolvimento com redes de prostituição.

<sup>99</sup> Função de professor leigo, mas que possui conhecimentos relevantes de seu grupo étnico, sendo responsável por ministrar conhecimentos típicos da sua cultura para os mais jovens.

deve-se reconhecer que existem questões e demandas específicas de cada povo, suas lutas para melhoria da qualidade de vida, a proteção territorial, a cultura, os valores espirituais e demais compósitos organizacionais.

### 5.5.2 A Aldeia Panorama

Os Karipuna residentes na Aldeia Panorama, local de antigo seringal, possuem uma dinâmica que se estende até as áreas urbanas dos municípios circunvizinhos. As interações dos jovens e adultos são realizadas no espaço da escola, do terreiro onde brincam com a bola e da beira do rio.

A população da aldeia está constituída pelos Karipuna, indígenas de outros povos e outras pessoas que mantêm vínculo familiar.

*Aripã* é o Karipuna mais velho e está casado com Rita Piripkura (conhecida como Rita Borboleta), é pai do cacique e professor *Batiti* Karipuna, que está casado com não indígena.

*Katiská* Karipuna foi casada com *Abagaju* Karipuna, são pais de Elizangela *Toberninha*, Angélica *Paturi*, Adriano *Tangareí Karipuna* e André Luís *Bacaí* Karipuna, após a morte de *Abagaju*, que morreu de morte misteriosa – para alguns indígenas, foi feitiço de pajé de etnia inimiga – *Katsiká* casou com Manoel Uru-Eu-Wau-Wau e tiveram Andressa Karipuna Uru-Eu-Wau-Wau. Andressa Uru-Eu-Wau-Wau Karipuna é casada com não indígena tem dois filhos e vive na cidade de Porto Velho.

*Tiú Karipuna* morreu afogado na região de Cuiabá no Mato Grosso quando participava de uma frente de atração de indígenas isolados, era casado com Rita Borboleta.

*Batiti Paiapegá* Karipuna era casado com Leni Oni Paula e tiveram dois filhos Éric Oni Karipuna e Railander Oni Karipuna, são avós de um casal, filhos de Eric é casado com Ana Mozer Gomes da Silva, pais de Adriel *Aby-i* Gomes Karipuna e Lohana Kauanny Gomes Karipuna. Depois casou com Aldaisa Gomes da Silva e tiveram Wilsa Karipuna. Atualmente Batiti casou com Hosana e tiveram uma filha.

Adriano *Tangareí* Karipuna é pai do Naianderson *Bohabi* Alediano Oni Karipuna e Nadson Oni Karipuna, filhos com a Leni Oni Paula. André Luís *Bacaí* Karipuna e Vandelucia Gomes da Silva tiveram Ícaro *Karipuna* da Silva.

Duas Karipuna, Elizangela *Pirapejuby* (Tuberninha) e Angélica *Cunãdi Paturi*, casaram com não indígenas. Elizangela reside com o esposo em Porto Velho é mãe de José Carlos *Tabyti* Karipuna que reside na Aldeia Central do povo Karitiana, Ariane e Elison que vivem em Porto Velho. Angélica *Paturi* Karipuna reside em *Itapoã* do Oeste pretende voltar para a aldeia com o esposo que não é indígena e com seus dois filhos Ezio Karipuna e Raissa Karipuna ainda em idade escolar e universitária.

Do ano de 1989 aos dias atuais a maioria dos indígenas que participaram dos contatos morreu e outros residem fora da aldeia. A saída da aldeia é motivada especialmente devido pela falta de parceiros para os casamentos. José *Kaipu* Karipuna (Figura 17) é irmão de *Aripã* e *Katiská*, casou com uma indígena Arara de Ji-Paraná e foi residir na aldeia da sua esposa na Área Indígena Igarapé Lourdes.



Figura 17: Os *Karipuna* na Aldeia Panorama.

Fonte: Santo Antônio Energia (2011). Da esquerda para a direita Railander, Adriano, *Kaipu*, *Katiská* e Nadson.

Dos não indígenas, uma personagem importante é Leni Oni Paula, que chegou na Aldeia Panorama em julho de 1995, levada pelo cacique *Batiti*. À época habitavam seis pessoas. Adriano tinha nove anos, André tinha sete e

Andresa tinha dois anos. Viveu oito anos com *Batiti*, é mãe de quatro indígenas Karipuna varões e avó de um casal. Ela viveu dezessete anos nessa aldeia Karipuna.

Outro personagem não indígena relevante é o Francisco da Silva mais conhecido como Chico Onça, seringueiro e pescador ribeirinho, casado com Maíra Uru-Eu-Wau-Wau – filha do Manuel Uru-Eu-Au-Au casado com a *Katiská* – foi para a aldeia por causa da esposa. Tiveram duas crianças, mais tarde, foram morar com ele na aldeia suas três filhas, Aldaisa Gomes da Silva, Vanderlúcia Gomes da Silva, Ana Mozer Gomes da Silva.

Antes de os contatos os indígenas não se preocupavam com métodos contraceptivos, na atualidade alguns se preocupam com questões de sustento de ordem econômica, tendo em vista que habitam na cidade e precisam trabalhar para sustentar a casa, e assim evitam a gravidez.

Novas crianças de origem Karipuna e agregados indígenas e não indígenas são os componentes da nova estrutura social baseada nos contatos. O gráfico seguinte demonstra o decréscimo populacional a partir de 1976, período do contato, e o crescimento da etnia até o ano de 2018 (Gráfico 1).

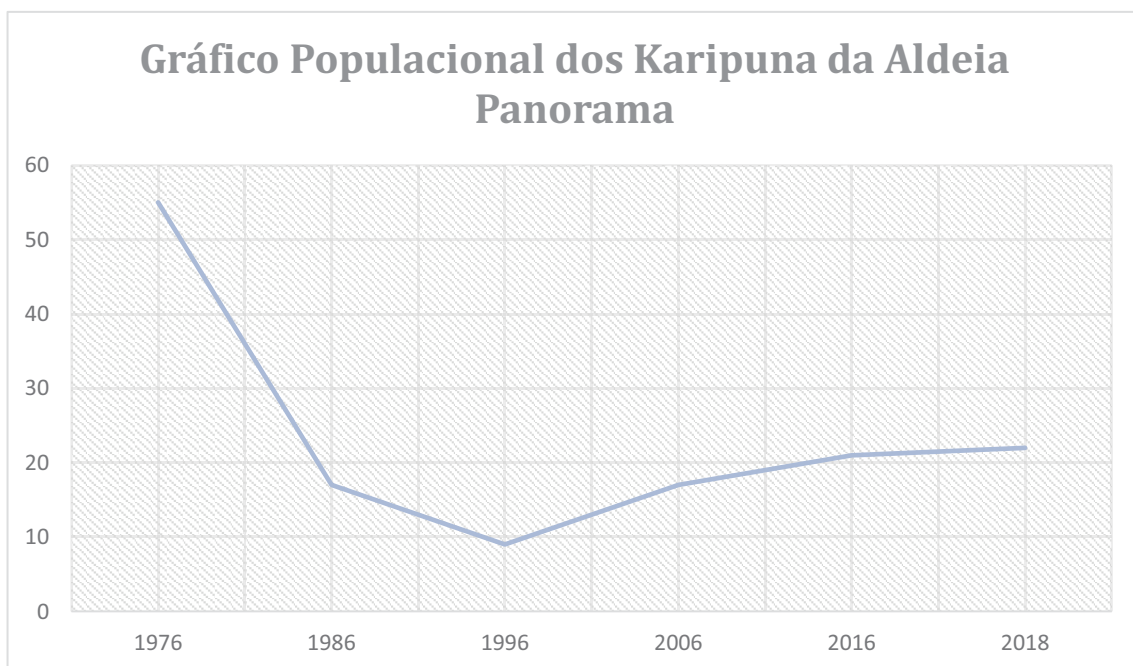


Gráfico 1: Crescimento populacional de indígenas Karipuna.

Karipuna do contato	<i>Aripã, Katiská, Bagaju, Batiti Paiapegá, Elizangela e Angélica.</i>	6
Karipuna de patrilinearidade	Adriano, André, Éric, Railander, Naianderson, Nádson, Ícaro, Adriel, Lohana e Wilsa e Júlia.	11
Filhos de Karipuna	Ezio <i>Karipuna</i> Moraes, Raissa Moraes, José Carlos, Ariane e Elison.	5
Outras etnias	Rita Piripkura, Manoel Uru-Eu-Wau-Wau, Maíra Mburieté Uru-Eu-Wau-Wau (mais dois filhos).	5
Não indígenas vinculados à aldeia.	Leni Oni Paula, Francisco (Chico Onça), Aldaisa Gomes da Silva, Vanderlúcia Gomes da Silva, Ana Mozer Gomes da Silva, Richarlisson Gomes da Silva, Raimundo Gomes da Silva, Hozana Souza.	6
Total de membros da aldeia:		33

Tabela 1: Composição dos membros da etnia Karipuna e moradores da Aldeia Panorama até 2018.

### 5.5.3 A Sociedade Envolvente e a Pressão Sobre o Território Karipuna

Em 2014 as inundações tornaram-se os novos fenômenos derivados do complexo hidrelétrico do rio Madeira e impossibilitaram o traslado de Porto-Velho para Guajará-Mirim. Este fato foi usado como subterfúgio e lançou os fazendeiros, madeireiros e outros interessados em uma luta com o governo no sentido de forçar a reabertura e a pavimentação da BR 421, estrada que passa dentro da Unidade de Conservação Parque Guajará-Mirim<sup>100</sup>, limite na parte sul

<sup>100</sup> Situado na parte centro-oeste do estado de Rondônia, abrangendo afluentes da bacia do Rio Jaci-Paraná, o Parque Estadual de Guajará-Mirim foi criado com uma área original de 258.813 ha, mas perdeu 53.601 ha com a existência de títulos definitivos de propriedade da terra. Embora haja a estrada 421 que cruza o parque na porção norte, e áreas já desmatadas junto ao igarapé Corrente, não há posseiros habitando seu interior. São duas as bases de apoio, uma às margens

do TI Karipuna, lugar de passagem de madeireiros, caçadores e todo tipo de ilegalidade<sup>101</sup>.

Essa rota aumentou a invasão de madeireiros na parte sul do TI Karipuna, e ameaça à integridade física de indígenas isolados. Na imagem da próxima página é possível visualizar os territórios indígenas demarcados, o Parque Estadual de Guajará-Mirim, a Reserva Extrativista do Rio Ouro Preto e as estradas BR 364, BR 421 e BR 425 (Figura 19).

A TI por ser uma área de floresta preservada, e estar cercada de fazendas e outras vilas, sofre constantes investidas realizadas por madeireiros, e moradores do entorno que invadem para caçar e pescar. A reabertura da BR 421 aumentou este processo, colocando em risco não somente a fauna e a flora, mas também indígenas que ainda se encontram isolados da sociedade envolvente.

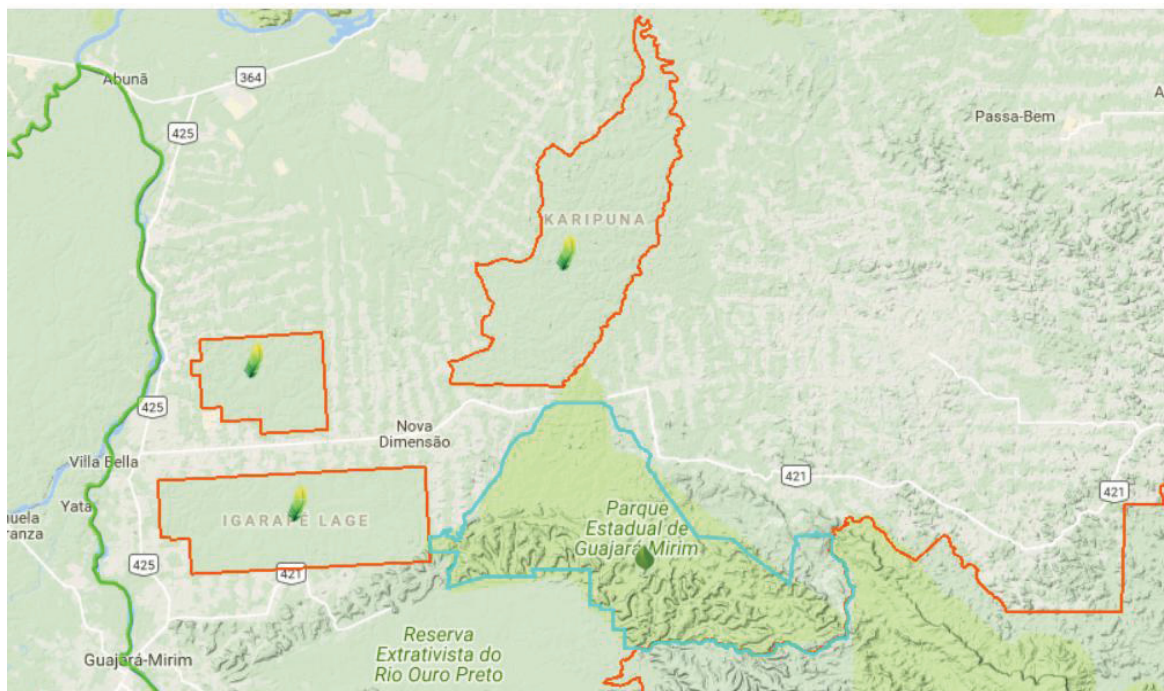


Figura 18: Localização da estrada BR 421.

Fonte: Instituto Sócio Ambiental. Parque Estadual de Guajará-Mirim/RO e Terras Indígenas.

---

do rio Formoso, próximo à linha D, e outro no final da linha 20, e ambas têm servido a pesquisadores e equipes de fiscalização.

<sup>101</sup> Mais de duas décadas vem servindo de rota alternativa para traficantes de drogas, contrabandistas e madeireiros ilegais.

Nos sites e blogs<sup>102</sup> de Rondônia, várias notícias informam sobre ameaças de morte a uma juíza sentenciante e à procuradora do MP que denunciara motivos políticos e econômicos na reabertura da BR 421.

No entanto, há rota alternativa pela via terrestre, Linha 29, e por rota fluvial, Costa Marques/Ji-Paraná, que estão sendo usadas para abastecimento das cidades. Além disso, pessoas em emergências médicas estão sendo transportadas por avião do Exército, esclarece a procuradora. Apesar das opções existentes de acesso à BR 364, foram registradas ações clandestinas de destruição da rota alternativa, no intuito de criar uma situação forçada para a abertura da estrada pelo parque, o que foi contido pelas polícias Militar e Federal (CPT, 2014, s.p).

Neste contexto o fenômeno de maior impacto para as populações indígenas daquela região foi o aumento da população nos entornos da TI derivado das migrações de várias partes do país, atraídas pelas oportunidades diretas de trabalhos nas usinas hidroelétricas de Santo Antônio e Jirau, e vantagens indiretas como os variados tipos de comércios, a esperança no enriquecimento fácil, as vendas de drogas e a prostituição.

Os Karipuna notam as alterações no rio Jaci-Paraná e associam aos desmatamentos das matas ciliares deste rio e de seus formadores especialmente da Reserva Extrativista (REXES) Jaci-Paraná, e às queimadas na região. Fora da época do inverno Amazônico, o nível do rio está mais baixo e acontece dos barcos encalharem, ainda se verifica a alteração na temperatura das águas o que causa desequilíbrio ambiental.

São forçados a lidar com situações perigosas, de invasão de seus territórios por fazendeiros, madeireiros, aventureiros e exploradores da pesca predatória visando a venda em grande quantidade. A caça está sendo prejudicada com a diminuição considerável de espécies, essa redução é atribuída à ação de caçadores dentro e fora da TI, aos desmatamentos e queimadas ilegais, e a abertura da estrada da RESEX de Jaci-Paraná.

Outro fator para a diminuição é o barulho das estradas que espanta os animais. O número de tracajás<sup>103</sup> também diminuiu consideravelmente ao longo

<sup>102</sup> Tudo Rondônia.com: <<http://tudorondonia.com/noticias/mpf-obtem-nova-liminar-que-paralisa-construcao-da-br-421-em-rondonia-juiza-e-ameacada-de-morte,42954.shtml>>. Portal dos Movimentos Sociais. <<http://movsocial.org/noticias.php?id=4781&pagina=44>>. Jusbrasil: <<https://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/113733811/prr1-obtem-nova-liminar-que-paralisa-construcao-da-br-421-em-rondonia>>.

<sup>103</sup> Tartaruga de água doce, da família dos pelomedusídeos (*Podocnemis unifilis*), encontrada nos rios amazônicos, com cerca de 50 cm de comprimento, carapaça abaulada, pardo-escura, e

do rio Jaci-paraná, o motivo está ligado ao grande número de invasores saídos do distrito de Jaci-Paraná, entram na TI para caça predatória portando malhadeiras e espinhel<sup>104</sup>, instrumentos capazes de capturar quelônios em grandes quantidades.

Os membros da etnia relatam ameaças e tentativas de cooptação para exploração ilegal de recursos naturais advindos do território indígena. Além de tudo, ainda são caluniados, inclusive acusados de coniventes e participantes das ilegalidades que são vítimas. Como ilustração colocamos na página seguinte a fotografia de madeira apreendida dentro do TI Karipuna pelo IBAMA e PF (Figura 18).

Roubo de madeiras, dizem que o Adriano é madeireiro profissional né, coisa que aqui em casa tá tudo acabado, a pintura tá toda esgotada já né, o banheiro nosso não é perfeito, tudo se acabando, se o Adriano fosse o que tão falando tenho certeza que o Adriano num ia deixar eu passá fome com meus filhos não, num ia deixar faltá as coisas na minha casa não, o Adriano pode ter os defeito dele mas essa situação de deixar eu passar fome com meus filhos ele num ia deixar não, ele num ia deixar eu tá passando por essas coisas não (PAULA, 2017, ANEXO 2).

Entre as mudanças estão os impactos acarretados, a ocupação desordenada da região provoca constantes invasões do território, redundando em crimes e o medo de possíveis massacres na comunidade. Outros desconfortos são gerados como a insegurança derivada de possíveis impactos ainda não detectados na fauna e na flora, e a ineficiência do canal construído para melhorar a passagem dos peixes.

Os impactos ainda são subestimados pelas autoridades, tendo em vista o pouco tempo de atuação das usinas hidrelétricas, porém, se espera mais dano ambiental e socioeconômico. A ausência do ordenamento territorial, de regularização fundiária e o descumprimento das legislações ambientais pioram a situação da TI Karipuna. O aumento das atividades madeireiras, a grilagem de terras públicas e ainda a expansão da agroindústria servem como exemplo para ilustrar os problemas que ainda virão.

---

cabeça com manchas alaranjadas; bracajá, capinima, capininga, pitiú, tarecaí, terecaí [Os ovos, colocados nas praias dos rios, são apreciados pelo povo amazônico.]

<sup>104</sup> Espinel, artefato para pesca de fundo composto de uma linha forte e comprida com várias linhas curtas presas a ela, a intervalos regulares, cada uma com um anzol na ponta; espinhel, páter-nóster.



Figura 18: Madeira retirada ilegalmente da TI *Karipuna* e abandonada pelos madeireiros.  
Fonte: G1.glob.com <. <http://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2012/08/operacao-na-terra-indigena-karipuna-flagra-extracao-de-madeira-em-ro.html>>

#### 5.5.4 Realidades e Paralelos nos Conflitos Culturais

Para Paula (2017, ANEXO 2) as várias experiências com os indígenas foram tristes e alegres, boas e ruins, algumas desavenças, mas aproveitou a educação das crianças na convivência com os adultos Karipuna. Os conflitos entre *Katiská* e Leni nos primeiros dias na aldeia demonstraram as barreiras culturais que foram superadas dia a dia e transformadas em amizade e respeito.

A convivência na aldeia com etnias diferentes numa série de hibridações culturais gerou conflitos. Dentre os desentendimentos, jovens Karipuna “acusavam” os outros habitantes da aldeia de “brancos”, argumentos utilizados para hostilizar e depreciar os que não são indígenas, a convivência doméstica resultou em novas subjetividades que resultaram em problemas que passaram a envolver noções de liberdade e posse.

Paula (2017, ANEXO 2) alega ter passado por grande sofrimento, e na aldeia testemunhou o lado obscuro dos indígenas, o egoísmo, a falta de retribuição pelo amor doado, a falta de respeito e de sinceridade de algumas pessoas. A influência da religião e dos valores cristãos passou a influenciar a

vida de Paula que passou a ensinar aos seus filhos a não aceitação e a repulsa de alguns aspectos da cultura indígena, como a poligamia – fato cultural ocorrido comumente entre os vários povos tupis.

Paula passou a ter grande preocupação com a educação dos filhos e netos, afirma ter se retirado da aldeia pelas dificuldades enfrentadas na escola PIN Karipuna e pelo atendimento precário da saúde, tinha medo de algum problema na floresta e não poder ser atendida com a rapidez necessária que o caso exigisse. Acredita que a melhoria pode ser alcançada com estudo, emprego adequado e um lar cristão, menciona que a igreja evangélica e os conhecimentos bíblicos estão ajudando a enfrentar os vários problemas deparados na cidade de Porto Velho (PAULA, 2017, ANEXO 2).

Para as novas gerações a aldeia é esquecida pelo poder público, sendo as instituições mais importantes para eles a SEDUC, a FUNASA e a FUNAI, e também as mais precárias no atendimento “[...] a falta de estrutura e de professores, a vida na aldeia é melhor pela convivência com a comunidade e na cidade a oportunidade de estudo” (KARIPUNA, 2017, ANEXOS 3, 4).

Dentre os Karipuna mais jovens que habitam na cidade o hibridismo cultural criou preocupações mais relacionadas à aceitação social, a aparência e certos modismos, comuns aos jovens da cidade, que passaram a ser bastante observados. No entanto, o “ser indígena” ainda fala mais alto causando alguns transtornos de cunho cultural entre outras etnias.

[...] quando eu chego num local o pessoal pergunta se tu é índio, eu falo sô, aí “tu sabe fala na língua indígena? Tu sabe a cultura?” aí vem a resposta que eu num sei fui criado mais com minha mãe, nunca aprendi nada com a cultura indígena, aí é meio vergonhoso chegar na reunião com outros povos indígenas e perguntá minha cultura, se eu sei falar a língua materna eu vou falar o que? Eu num sei falá, aí num tem nem como explicar a história direito que eu num sei falá, aí dá até vergonha de falá que eu sou índio e num sei falá a língua indígena (KARIPUNA, 2017, ANEXO 8).

Para Paula (2017, ANEXO 2) os indígenas estão querendo ser tão modernos que estão deixando a cultura morrer, aconselha os filhos para que não deixem a cultura acabar, ensina tudo o que aprendeu com os Karipuna para seus filhos, acha que a aldeia está cheia de não indígenas e isso está prejudicando a passagem da cultura tradicional para as novas gerações.

[...] o índio hoje qué ser tão moderno que acaba deixando a cultura morrer, e eu falo muito com vocês sobe isso aí, eu num tenho como pegá e ensiná pra eles, o pouco que eu aprendi com a Katiská eu passo

pra eles, porque quando sai grávida a Mozer, porque é a única que tem aqui de mulher aí eu pego e falo o que pode e o que não pode, e que tem que pegar num fazê, então tudo isso aí eu já aprendi um pouco com ela que também é uma cultura, por mais que o branco fale “aí isso é uma besteira”, coisa que nós mesmo prejudicamos a nossa descendência porque a gente não sabe engravidou de um branco mais um filho de branco dentro da aldeia, tá pegando e deixando a cultura Karipuna morrer porque tá enchendo a aldeia de branco, eu posso dizer assim eu vou abrir minha boca com maior orgulho “meus filhos são karipuna”, porque o pai deles é índio puro (2017, ANEXO 6).

A modernidade com seus atrativos tecnológicos e principalmente a cultura de massas, constrói subjetividades que são delineadas nas novas culturas transversais incorporadas pela etnia, tais características são perceptíveis como resultante do híbrido criado e alteram os comportamentos dos mais jovens criando juízos de valores geradores de outras territorialidades.

Na cultura tupi, em suas relações de parentesco, a patrilinearidade reconhece com direitos de hereditariedade somente os indígenas nascidos de pais indígenas, o filho pertence à etnia do pai, assim o filho do homem Karipuna é considerado como membro autêntico da etnia, enquanto o filho de um homem que não pertence à etnia com uma mulher Karipuna fica descaracterizado e relegado a uma condição inferior. No entanto, para os mais jovens isso faz pouca diferença, pois, o mais importante são os laços consanguíneos de origem comum Karipuna, sentem-se membros da mesma família e com objetivos comuns nessas novas territorialidades.

Para Karipuna (2017, ANEXO 1) os indígenas protegem o patrimônio natural e não são reconhecidos, sofrem todo tipo de preconceito e são acusados de privilegiados, sustentados pelo governo com bolsas de cinco a dez mil reais, sendo esse o motivo de possuírem famílias numerosas. Acredita que “os não indígenas devem procurar mais informações sobre a cultura indígena”, e o poder público deve focar mais no estudo e na educação das pessoas e investir nos povos indígenas proporcionando condições de aperfeiçoamento técnico.

Para Karipuna (2017, ANEXO 1) o que acontece, na prática é o contrário das acusações sofridas, os indígenas são menos favorecidos e sofrem vários tipos de preconceitos.

[...] não deixa de ser um preconceito, o estado não implanta o ensino médio e contrata os professores, de matemática, geografia, ciências e assim sucessivamente, não deixa de ser um preconceito. Projetos atrasados voltados pra questão indígena, não deixa de ser um preconceito. A invasão da terra indígena, o povo não tá nem aí, não deixa de ser um preconceito. Se eu tô na rua o povo diz que eu recebo

uma bolsa de cinco, dez mil reais, sem fundamento sem conhecimento, não deixa de ser um preconceito. Eles acha que eu sou uma pessoa imune, que tem direito a tudo, direito a saúde, tenho privilégio e assim sucessivamente, mas não é bem assim, os indígenas hoje passa por muito preconceito, eu sempre digo isso, o indígena é o povo que mais necessita (KARIPUNA, 2017, ANEXO 1)

Em meio às várias calúnias que enfrentam na cidade, que vivem mil maravilhas, recebendo dinheiro do governo e que vendem madeira, na realidade são esquecidos, sofrem violência simbólica, vivendo dos baixos salários dos poucos trabalhos de alguns membros da etnia, resta aos mais novos o estudo nas escolas públicas da cidade e subempregos para ajudar no sustento das famílias.

Nós estudava no Samaritana em 2014 e 2015, e num tinha aqueles preconceitos de quando nós estudava a primeira vez aqui eu e o Éric em 2006, né mãe, 2005, quando a gente era mais novo e estudô tinha muito preconceito, o pessoal num gostava de nós, levava porrada de todo mundo na escola, nós era criança e num tinha como se defende nós, os muléqui era mais maior que nós eu tinha seis e o Éric tinha nove (KARIPUNA, 2017, ANEXO 4).

O estudo compreende um importante processo, tornou-se um “rito” de passagem necessário para retornar às raízes e fortalecê-las com novos conhecimentos advindos das fricções das novas experiências adquiridas dentro da sociedade envolvente.

Para as mulheres Karipuna a vida na cidade está difícil, algumas recebem do governo a Bolsa Família, R\$ 120,00, que mal dá para comprar o básico para alimentar uma pessoa mensalmente, é a única ajuda que podem contar. Os esposos com pouco estudo e baixa qualificação técnica para as atividades na cidade exercem a função de operários, empreiteiros e diaristas em trabalhos no campo e na construção civil. Os poucos trabalhos que aparecem são mal remunerados e não dão segurança trabalhista, deixando-os à mercê de todo tipo de exploração.

[...] a bolsa família, só que num dá pra nada, as coisas tudo cara, o meu menino está estudando, está fazendo o primeiro, e meu esposo faz diárias, faz empreita, o que a gente arranja é trezentos quando é muito, cento e cinquenta ai o cara para, depois chama e mais cento e cinquenta e para, é assim que nós estamos vivendo (KARIPUNA, 2017, ANEXO 5)

Os mais jovens ligados a Paula pretendem retornar para a terra Karipuna o mais rápido possível, mas não habitarão com seus filhos e netos na aldeia Panorama. Acreditam que lá o trabalho coletivo está prejudicado pela interferência dos não indígenas que habitam junto aos outros membros da etnia.

Para fazer o roçado e organizar uma plantação grande que atenda toda a comunidade como nos “tempo antigamente” os outros moradores exigem dinheiro para trabalhar “ninguém quer saber de nada, tudo pra eles é dinheiro” (KARIPUNA, 2017, ANEXO 3).

Para Paula (2017, ANEXO 2) as outras mulheres não mantêm a limpeza da aldeia, as crianças não são supervisionadas pelas mães e defecam no terreiro, espaço coletivo de interação comunitária, quando viviam somente os indígenas mantinham o terreiro sempre limpo, usando o mato para suas necessidades. A alegria das brincadeiras descalças no espaço coletivo deu lugar ao medo de que seus filhos e netos fiquem acometidos por doenças transmitidas por fezes contaminadas e pelo lixo jogado e espalhado sem controle. O local virou lugar onde as galinhas para o consumo se alimentam das fezes e do lixo.

Na Aldeia Panorama são obrigados a compartilhar o plantio com pessoas que não colaboram no cultivo, mexem sem permissão, pegam os ovos das suas galinhas e seus pintos, porém, não os produzem nem os repõem. Os membros dessa família querem viver num lugar onde é possível plantar e cultivar, depois dividir entre os que cuidaram e organizaram a comunidade (PAULA, 2017, ANEXO 2).

Pretendem erguer uma nova aldeia numa localidade conhecida como “Sapo”, que para os indígenas, é o lugar mais fácil para proteção da terra, lá não falta água e é próximo das linhas de transmissão elétrica. Os filhos da Paula pretendem finalizar algumas etapas de estudos na cidade para depois buscar o lugar mais adequado para abrir a nova povoação, pretendem conseguir um veículo e iniciar a estruturação da nova área, com novo planejamento, e buscar mais apoio dos órgãos competentes.

Para Karipuna (2017, ANEXO 3) a vida na aldeia é mais tranquila, podem produzir para o próprio consumo, caçar e pescar e não se preocupar com gastos e obrigações advindos das necessidades específicas da cidade.

Queria voltar assim pra aldeia, plantar, ficar lá que é mais tranquilo, porque aqui na cidade é muito puxado, gasta muito, pra você comê tem que ter dinheiro, agora esse tempo aqui nós tamo numa crise doida tô trabalhando nove mês, mas o salário mínimo que eu ganho num dá pra sobrevivê, na cidade não, tudo caro, imposto tudo aumentando, energia, água, num dá pra sobrevivê, na cidade não, eu penso em voltar pra aldeia, mas sem estrutura agora mermo num tem como voltar não (KARIPUNA, 2017, ANEXO 3).

A expectativa de futuro com a realidade que estão vivendo se contradiz com o trabalho puxado na cidade, a possibilidade de a exploração na aldeia pelos demais moradores não condiz com os anseios do grupo familiar de Paula. Na atualidade pretendem trabalhar na cidade para garantir o estudo dos filhos e são otimistas em retornar para o território indígena no futuro, mas com a condição da abertura de uma nova aldeia.

Para Paula (2017, ANEXO 2) a nova aldeia deve ser constituída de pessoas que possam colaborar no fortalecimento do grupo, apoia seus filhos na decisão de abertura da nova localidade, sendo homens Karipuna, tem direito a cultura e ao território indígena. Ainda, a nova aldeia terá a participação e a consulta dos mais velhos como a *Katiská* para ensinar a fazer do modo ancestral, mas contará com energia elétrica vinda do Piv<sup>105</sup>, e será localizada na área do “Sapo” na parte detrás, no sul da TI, nas proximidades da linha Primeiro de Maio.

#### 5.5.5 Promessas e Sonhos Despedaçados: interrupção e descaso nas compensações do PAC.

Dentre as compensações acordadas, estava a indenização pela casa antiga<sup>106</sup> de Jaci-Paraná, imóvel à época, calculado pela concessionária SAE em setenta mil reais de valor indenizatório. A SAE iniciou a construção de um conjunto habitacional no distrito de Jaci-Paraná com o intuito de indenizar as famílias e pagar as diferenças dos valores. Os Karipuna deveriam receber além da casa nova, mais doze mil reais de excedente para completar o valor do seu antigo imóvel.

A casa antiga foi construída no início do século XX, ainda no período da construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré. Toda a localidade possuía arquitetura antiga da época, as estruturas da ferrovia foram inundadas ou destruídas, inúmeros sítios arqueológicos e grande parte do patrimônio histórico e cultural de Rondônia foi perdido para sempre.

---

<sup>105</sup> Área localizada no sul do território.

<sup>106</sup> Casa construída no início do século XX junto com a estrutura que compunha o trajeto da Estrada de Ferro Madeira Mamoré e que ficou após os contatos com os Karipuna na década de 70 foi passada pelo governo Federal para a etnia como ponto de apoio quando chegavam de viagem da cidade de Porto Velho, ou quando chegavam da aldeia. Servia também como armazém de produtos e estadia para as famílias da etnia.

A SAE construiu algumas casas na Vila Buritis também em Jaci-Paraná, para dar como compensação aos atingidos, mas a casa destinada aos Karipuna não foi passada oficialmente para a etnia e ficou condenada por conta da alagação de 2014. A situação foi parar na justiça, estão buscando o acordo da entrega da casa ou indenização com o montante em dinheiro, com as devidas correções monetárias. Juntando todo o prejuízo dos Karipuna é possível calcular um valor de mais de trezentos mil reais que devem receber.

Para Karipuna (2017, ANEXO 1) a SAE deixou muito a desejar, prometeu “céus e fundos”, fizeram vários diagnósticos na fauna e na flora e levantaram o potencial econômico do território, no entanto, quem está dificultando o andar do projeto, a efetivação da mitigação do impacto que dá o nome para o projeto é a FUNAI (KARIPUNA, 2017, ANEXO 1). A mudança no plano de governo a partir de 2016, em consequência do golpe parlamentar, causou a paralisação nas obras e embargou as mitigações aos indígenas e comunidades tradicionais que ainda estavam pendentes.

Outro problema derivado do não cumprimento dos acordos compensatórios é a retirada ilegal de grande quantidade de madeira. No diagnóstico, o projeto básico ambiental prevê a mitigação dos impactos com a proteção e fiscalização do território indígena. A execução deveria acontecer a partir de 2014, mas não foi executado em nenhuma das partes dos dezessete programas do PBA.

A alternativa de pedido judicial para acelerar o processo e pedir indenização já foi concretizada e está em trâmite. A APOIKA pretende executar o projeto, mesmo que a etnia não possua a estrutura necessária, planejando contratar serviço terceirizado para executar as ações. Os territórios estão sendo invadidos por madeireiros e latifundiários, já somam muitas denúncias, mas as autoridades não tomam as devidas providências.

O agronegócio domina a região e não respeita as autoridades instituídas, os jagunços a mando dos latifundiários tiram a madeira das bordas da TI e em seguida semeiam o capim para disfarçar o crime ambiental e tomar posse da terra alegando ser área de pasto da fazenda. Aos poucos o território vai diminuindo, e a audácia é tão grande que adentram à Terra Indígena e derrubam grandes árvores proibidas por lei.

É grande o impacto social e ambiental, a falta de estrutura e apoio dos governantes piora a situação, principalmente nas áreas de fronteira. A responsabilidade está nos três âmbitos da administração. Os recursos encaminhados para os estados e municípios contemplam as questões dos povos indígenas, mas infelizmente existe pouca participação, principalmente da administração municipal, que prefere jogar toda a responsabilidade do atendimento dos povos indígenas para a FUNAI.

As instituições que organizam a fiscalização das áreas de preservação ambiental com poder de polícia são a Polícia Federal (PF), Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA), órgãos repressores estaduais só podem participar de operações quando convidados por órgãos federais, assim o Batalhão da Polícia Ambiental (BPA), Delegacia de Patrimônio de Meio Ambiente da Polícia Civil (DECMA) não podem adentrar as TIs para promover ações que inibem ações estranhas a suas funções. A FUNAI não exerce o poder de polícia e para multar às vezes depende da consonância com a Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental (SEDAM).

As arrecadações advindas de multas e apreensões vão para os cofres públicos e não retornam para os indígenas, nem como contrapartida pela destruição dos seus territórios, nem na estrutura que possa ajudar a proteger a natureza da depredação. E, apesar disso, os indígenas ainda fazem o possível para cuidar do que resta: no caso *Karipuna* são 192 mil hectares de território.

É preocupante a fraude praticada na região pelos grandes madeireiros que “esquentam” notas de compra e venda de madeira, sendo que nas proximidades do território Karipuna, não existe plano de manejo florestal. Os criminosos se esquivam da justiça, com documentos falsos, muitas vezes apoiados por políticos, autoridades e proprietários influentes da região.

Karipuna (2017 ANEXO 1) afirma que são realizados sobrevoos de reconhecimento em toda a região e não se identificam as estruturas e configurações de planos de manejo florestal que supostamente deveriam ser os locais de onde essas madeiras deveriam sair.

Os indígenas denunciam que a madeira retirada ilegalmente do território Karipuna abastece o município de Buritis, a localidade de União Bandeirantes, Localizada a 160 quilômetros de Porto Velho, no distrito de Jaci-Paraná, União Bandeirantes, possui cerca de 15 mil habitantes, a região está ocupada há cerca

de 8 anos encontra-se sob uma liminar, pois, fica na região de Zoneamento Sócio-Econômico-Ecológico de Rondônia. Também os distritos de Jacynópolis e Nova Dimensão, pertencentes ao município de Nova Mamoré.

Para os membros da etnia, os grupos de proteção do meio ambiente, e dos povos indígenas recebem recursos, até mesmo de fontes como o Banco Mundial, porém, não executam atividades reais, não coíbem o desmatamento nas terras indígenas, sendo parte desses grupos envolvidos patrocinados por grandes corporações capitalistas nacionais e até internacionais.

Para as lideranças indígenas, existe o problema do financiamento, do apoio e do patrocínio, enquanto ONGs, alegando a proteção dos territórios indígenas usam o nome dos povos indígenas - dados do IBGE são trezentos e cinco povos indígenas conhecidos e registrados no Brasil, e aproximadamente novecentos mil indígenas e duzentos e setenta e quatro idiomas – recebem patrocínios de grandes empresas poluentes do mundo, da Google Maps, de petroleiras e outras multinacionais.

Existe a articulação entre os povos indígenas do estado da escolha de nomes para a composição da Câmara Federal e do Senado para 2018. As etnias estão sem representatividade, seus territórios estão sofrendo muitos impactos ambientais causados por invasores, principalmente madeireiros. Necessitam de mais atendimento nas áreas de serviços sociais, anseiam pelos projetos que proporcionem continuidade e sejam sustentáveis. Os direitos estão relegados para segundo plano em todos os âmbitos da sociedade nacional, na educação básica e superior, nas instâncias jurídicas e de saúde.

Os Karipuna necessitam de apoio e infraestrutura para a FUNAI, melhoria das estradas, ampliação da escola, e investimento na sua agricultura familiar, inclusive pretendem colaborar com o município. Ressalta Karipuna (2017, ANEXO 1):

[...] porque nossa terra é rica, pra tirar essa ideia dos capitalistas que o índio num trabalha, que o índio quer muita terra, eu sempre digo o índio tem muita terra, mas o grande pecuarista não faz roça, o roçado deles, a pecuária, o agronegócio deles com facão ou simples motosserra, faz com máquina pesada, ai é que tá, se eles dessem essas condições que eu acabei de citar ia contribuir muito com o município (KARIPUNA, 2017, narrativa 1)<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> Como exemplo foi citado o povo *Nambiquara* de Mato Grosso, que possuem permissão jurídica de produção com lavoura de 30% (trinta por cento) da terra indígena.

A APOIKA é a instituição dos indígenas que busca os apoios e a concretização das reivindicações e está em pleno funcionamento, contudo, enfrenta problemas de ordem econômica e estrutural. O último funcionário da instituição, um homem chamado Adão, alegando que a associação lhe deve um dinheiro por serviços prestados, entrou na justiça para receber o dinheiro, e de imediato quis deter o único veículo da etnia que está a serviço da aldeia para atividades fundamentais de transporte de produtos e para emergências. A comunidade sente-se prejudicada pela reviravolta na condição que se encontravam na época das atividades junto à SAE.

Na época da Associação Karipuna nós tivemos um tempo bom né, de 2010 até 2012 foi um tempo bom pra gente, que a gente tinha trabalho, tinha condições pra gente mesmo se manter sem precisar tá dependendo do governo, só que ai começou haver, vinha as coisas que aconteceu lá, negócio de muito olho grande, ai começou a se desviar pra sair as coisas do controle. Foi um tempo bom, tinha carro, tinha motor, não precisava num tava dependendo do negócio de FUNAI, FUNASA, SEDUC (KARIPUNA, 2017, ANEXO 3).

No que eles chamam de período da APOIKA, a SAE acordou contratos nos anos de 2010 e 2011, o tempo passou e até o momento boa parte dos acordos ainda não foram cumpridos. A etnia está com seus projetos todos parados. Para os indígenas, a FUNAI também se tornou um empecilho na medida que não consegue cumprir com as obrigações pelas quais foi criada.

Os não indígenas incentivam os indígenas a abandonarem sua cultura ao desprezarem seus modos de vida, ainda as relações com essas pessoas acarretam a imposição dos valores dominantes da sociedade envolvente. No entanto, existe a livre escolha de fatores específicos, como a tecnologia que possa aperfeiçoar e gerar mais produtividade para suas atividades econômicas.

[...] a gente tem que ver o que é melhor, claro que se você tiver uma tecnologia de produção, é claro que você não vai ficar naquela tecnologia antiga que produz pouquinho sendo que você é indígena e sabe que tem tecnologia de produção mais avançada e que vai produzir cinquenta vezes mais, também não é besta, não é burro [...] (KARIPUNA, 2017, ANEXO 6).

Para as lideranças toda a depreciação e o rechaço à cultura indígena por parte da sociedade envolvente estão diretamente relacionados ao interesse pelo domínio do seu território. O discurso da integração nacional pregado pelos governos que se sucederam até então, incorporam bem a política que objetiva descaracterizar as comunidades tradicionais visando acima de tudo anexar suas terras e incorporá-los a sociedade dominante. “[...] antigamente o que eles

queriam era fazer com que os indígenas tivessem vergonha de ser indígena pra perder a cultura pra tomarem as terras [...]” (KARIPUNA, 2017, ANEXO 6).

Na atualidade o fortalecimento das etnias deve-se ao renascimento de uma espécie de sentimento “nativista”. Entre as comunidades em contato permanente com a sociedade envolvente, a luta e a reviravolta histórica e cultural dos povos demonstram bem essa nova tendência entre, não só as populações indígenas, mas também entre universitários e intelectuais de toda ordem que também participam dos movimentos sociais desses povos.

O hibridismo, para alguns, é visto como benéfico, no sentido que fortalece a etnia, mostra-lhes a cultura do “outro”, a cultura do “branco”, do não indígena, proporcionando-lhes inclusive condições para competir por melhores condições de vida e assegurar seus territórios sem abrir mão da sua ancestralidade.

[...] então o que a gente tá vendo hoje é que a tendência é outra, a tendência é o fortalecimento cultural, a tendência é o indígena gostar de ser indígena e querer ser indígena e perceber que a beleza é ser o que você é, então a gente tá vivendo isso hoje, mas antigamente não era assim, porque antigamente na época dos contatos, como na época dos contatos as pessoas se achavam diferentes umas das outras, e tinha aquela coisa toda, aquela coisa de dominar, que a cultura que não era indígena queria dominar as culturas que não eram as mesmas culturas delas [...] (KARIPUNA, 2017, ANEXO 6).

Cada dia mais é difundido o conhecimento nas escolas, nos movimentos sociais, no trabalho, na convivência com não indígenas e principalmente pelos meios de comunicação de massa e as redes sociais, enfim, na vivência dentro da sociedade envolvente. É impossível manter o discurso dominante intocado, é o sistema global em suas abrangências que se expande e difunde todos os tipos de conhecimentos.

Neste sentido, Karipuna (2017, ANEXO 6) é sabido que a cultura capitalista possui a lógica da dominação, “porque ela precisa da terra, ela precisa da madeira, ela precisa do ouro, ela precisa do mineral, ela precisa de tudo[...]”. Dentro dessa dinâmica é imprescindível que os indígenas saiam por bem ou mal dos seus territórios e suas terras sejam tomadas pelo grande capital.

[...] a gente tá vendo ai essa cultura da agropecuária, o que eles tão fazendo com os parentes lá do Mato Grosso, por exemplo aquela guerra que tá tendo lá com os Guarani, os Guarani-Kayowa, que eles vivem matando os Guarani-Kayowa porque eles querem a terra [...] (KARIPUNA, 2017, narrativa, 6).

Neste raciocínio, primeiro os povos indígenas são enfraquecidos, depois os indivíduos sofrem todo o tipo de terror, humilhação e medo, em seguida são

atacados nos seus modos de reprodução, caso seja oferecida a resistência, concluem matando suas culturas e suas populações.

## 5.6 CULTURA E REPRESENTAÇÃO KARIPUNA: SUBJETIVIDADES E CONFLITOS

As novas gerações acreditam que tiveram sua cultura brutalmente interrompida, pois, os anciãos que participaram dos contatos e eram detentores da cultura ancestral, dos segredos mágicos, das curas e sabedores dos lugares sagrados, estão mortos. Os anciãos da atualidade eram jovens à época do contato e não tiveram acesso a muitos dos segredos da natureza e das cronologias, existentes somente nos domínios da oralidade.

Os Karipuna mais velhos acreditam que sua sociedade entrou em colapso e desagregação a partir das disputas com os “brancos” que invadiam seus territórios e também dos antigos conflitos com seus inimigos tradicionais. Em seus etnotextos, além dos japoneses culpados pela primeira epidemia, também atribuem as doenças e mortes aos corpos enfraquecidos pelas invocações espirituais e feitiços lançados por indígenas de outras tribos, seus inimigos dos “tempo antigamente”.

A luta com os invasores não indígenas causou a morte dos pajés e enfraqueceu a etnia na guerra espiritual, tornaram-se suscetíveis às más influências espirituais, e ficaram desprotegidos dos feitiços lançados pelos inimigos indígenas.

Na visão dos Karipuna, a situação do contato estava permeada por uma série de adivinhações, os mais velhos já sabiam que o contato era inevitável e aconteceria mais cedo ou mais tarde. Nas conversas dentro da aldeia o pajé, antes de morrer, anunciava para os mais jovens o contato inevitável com os não indígenas, e ensinava para todos como eles deveriam proceder com os invasores, a ordem era de não flechar e matar.

Antigas histórias dos “tempo antigamente” narram os massacres a que foram expostos os Karipuna, porém, não foram realizados somente por invasores não indígenas, em suas histórias também aparece nos contextos da sua trajetória, feitiços envolvendo onças, morcegos e espíritos. Os Karipuna Aldeia Panorama narram o ataque de uma grande onça, que após ter atacado e

destruído quatro aldeias habitadas por aproximadamente mil e oitocentos Karipuna os teria forçado a migrar.

Em decorrência dos ataques, os indígenas resolveram se agrupar em uma única comunidade com mais de mil indígenas. Segundo a tradição oral, essa onça gigante foi mandada por outra tribo inimiga através do *feitiço na viera da palha de banana*. A onça gigante foi combatida e destruída com os feitiços lançados pelo pajé (KARIPUNA, 2001, ANEXO 3).

Outra história do “tempo antigamente” inclusa nos etnotextos Karipuna também encarada como um acontecimento real, que sucedeu a onça gigante, foi o ataque dos índios morcegos. Com o feitiço da onça desfeito, a comunidade voltou a crescer, e às quatro aldeias foram reconstruídas e outras foram criadas. Nas redondezas apareceram os índios morcegos que atacaram cinco aldeias, os Karipuna se organizaram descobriram o buraco onde se escondiam e depois de uma longa batalha, meteram fogo em um suspiro e mataram os inimigos asfixiados.

Os Karipuna eram considerados por alguns dos seus inimigos tradicionais como o povo dos homens morcegos, e, ao mesmo tempo eles acreditavam em um povo inimigo que também era morcego. (KARIPUNA, 2001, ANEXO 3). Outros povos como os Karitiana (Ariken) narram em suas histórias que indígenas Kawahib também eram morcegos e possuíam feitiços poderosos. Importante ressaltar que grupos Kawahib e Ariken eram inimigos entre si (SARDE NETO, 2013)

Nas andanças pela floresta o Grande Pajé foi capturado e morto por invasores do território. Conta a história<sup>108</sup> que sua mãe não sabia que seu filho tinha morrido, e ao chegar à área do Bom Futuro<sup>109</sup>, caiu prantos quando teve a visão do filho, em espírito, amarrado com cipó, como se fosse um animal abatido, e o Karipuna em espírito falou para sua mãe: “fale mamãe que os brancos já estão para chegar, e esse cipó é só uma demonstração, um aviso que o homem

---

<sup>108</sup> As cronologias das histórias estão divididas em antes e depois dos contatos. O período anterior aos contatos é chamado de “tempo antigamente” pelos indígenas mais velhos. Nesse episódio específico acredita-se acontecido na década de 70.

<sup>109</sup> Uma unidade de conservação de uso sustentável brasileira, situada nos municípios de Ariquemes e Porto Velho. A área foi invadida por grileiros, madeireiros e posseiros, a floresta foi sendo substituída, aos poucos, por pastagens para o gado, lavoura de café e banana. A ocupação irregular originou um núcleo urbano clandestino conhecido como Rio Pardo e o desmatamento destruiu mais de 25% da área original.

branco está chegando”. Os Karipuna já estavam sabendo que o pajé tinha sido assassinado, e enquanto a velha mãe narrava sua visão, foram surpreendidos pelo aparecimento do “homem branco” nas redondezas (KARIPUNA, 2001, ANEXO 3).

Até a ocasião dos contatos com os não indígenas e a FUNAI, os Karipuna seguiam suas antigas práticas e mantinha competição com outras etnias, guerras eram permeadas por feitiços com lutas físicas e espirituais. As onças eram mandadas pelos inimigos e combatidas com feitiços na viera da palha de banana. Com as consequências do contato com os não indígenas os adversários aproveitaram da fragilidade dos Karipuna, que contaminados com as doenças e enfraquecidos pelos ataques dos “brancos” foram finalmente vencidos.

A Serra do Gavião que se encontra bem no meio do TI Karipuna é onde habita o Gavião Rei que protege a montanha dos invasores “brancos”. Supõe-se ser nos arredores dessa área o local de habitação de outros Karipuna isolados.

É comum o relato da antropofagia, prática antiga entre os povos indígenas da América, estes atos são narrados nos mais diversos livros de história. Nos etnotextos dos Karipuna essa história não foi diferente, contam os mais velhos, sem constrangimento, que eram antropófagos, que em rituais religiosos comiam partes dos seus inimigos para assim adquirirem suas importantes propriedades (força, coragem, rapidez, inteligência, etc.). Falam também de uma antropofagia relacionada aos animais que eram considerados por eles, como “parente” dos humanos por isso também eram comidos, no entanto, esses outros animais por serem diferentes possuíam função nutritiva.

Dentre os alimentos elaborados pelos Karipuna, podemos citar a chicha, a batida e o mingau de banana-comprida, a tapioca e vários tipos de farinhas, amêndoas e grãos, infelizmente parte da cultura alimentar foi esquecida os indígenas não têm acesso aos antigos ingredientes, caso dos que vivem na zona urbana.

A etnia possui antigas restrições alimentares e comportamentais baseadas em suas tradições. Determinadas carnes e frutas proibidas que causam doenças, panemas<sup>110</sup> entre outras mazelas não são somente de cunho

---

<sup>110</sup> Panema é comumente definida como "falta de sorte", "azar", "infelicidade", e foi com esse sentido incorporada ao vocabulário popular do Norte. Incapacidade, acreditamos, traduz melhor a ideia ou conceito desta crença. Não é apenas uma falta de sorte ou infelicidade ocasional,

físico, mas também espiritual. Como exemplo, é proibido comer a carne do tucano, pois, transmite doença, a piranha e o surubim são peixes que também são evitados, pois, o surubim causa sapinho<sup>111</sup> na boca e a piranha deixa com diarreia.

Além das proibições alimentares, existe também outras proibições comportamentais, que para os indígenas possuem motivos semelhantes às proibições alimentares. Como exemplo, o esposo que sua companheira esteja gestante não pode pegar no casco do tatu, pois, a criança ao nascer não conseguirá dormir e chorará muito durante toda a noite, ainda existe a proibição de matar a ariranha (*Pteronura brasiliensis*), porque segundo os Karipuna causa coceira braba na criança recém-nascida.

Dentre as suas representações, os anciãos Karipuna acreditam na previsão do futuro através dos sonhos, para eles, sonhar com pau caindo em cima da pessoa é presságio de ataque de onça, sonhar com mordida de jacaré é ataque de porco-do-mato, e o pior dos presságios é sonhar caindo num buraco, nesse caso é sinal de morte próxima. Acreditam que as crianças não devem ser deixadas deitadas com o ouvido sobre o solo escutando o chão, pois, assim ouvirão as conversas do além, dos espíritos do outro mundo.

Todas essas histórias são contadas pelos mais velhos, alguns rituais e sua língua materna é o que resta da sua antiga cultura. A língua materna é usada somente pelos remanescentes dos contatos e seus filhos, as novas, gerações não aprenderam e a predileção pelo português nas interações com as novas gerações resultaram no desuso da língua Karipuna pelos mais jovens.

Sobre a cultura quase ninguém ensina, meu pai quando vai conversar com a gente só fala em português, Adriano num conversa, o André também nem se fala, acho que até se esqueceu de falá na língua. Meu pai e o Adriano tão deixando a cultura porque passa mais tempo na cidade num para na aldeia, é por isso que tá perdendo a cultura, está morrendo, nem meu avô<sup>112</sup> que é mais velho na aldeia num fala, a Katiská, ninguém fala nada direito, só no português mesmo, ai a gente vai perdendo a cultura, num tem artesanato, num tem nada, pintura essas coisas assim, tá acabando tudo, meu vô um tempo desse a Santo Antônio foi pedir pá fazê um negócio de uma tabóca<sup>113</sup> lá, ai num sôbe fazê têve que pedir opinião do Manel, fiquei até com vergonha

---

porém, uma incapacidade temporária que aflige o indivíduo ou objeto, [...]Um pescador ou caçador cujo insucesso repetido não pode ser explicado por causas ou circunstâncias que ele considera "naturais" [...] (GALVÃO, 1956, p. 222-223).

<sup>111</sup> Candidíase oral, é uma infecção por fungos na região da boca.

<sup>112</sup> Aripã Karipuna indígena mais velho, participou dos primeiros contatos com a FUNAI em 1976.

<sup>113</sup> Flauta tradicional da cultura Karipuna.

essa vez ai que os cara pediro pá ir fazê filmando lá e ela num sabia fazê uma tabóca. A cultura antiga praticamente tá morrendo, parece que tá morrendo [...]. (KARIPUNA, 2017, ANEXO 3)

Todo o enfraquecimento cultural derivou da depopulação Karipuna, aos poucos retomam o crescimento da etnia, em consequência os jovens e as crianças estudam sua cultura ancestral, e aos poucos recuperam suas antigas comemorações, como as festas de pesca e caça, a festa da taboca, a festa da agricultura com o preparo da chicha, culinária e até as cerimônias de maioridade, como o ritual da Menina Moça. Na imagem da página seguinte a Dança da taboca rediviva (Figura 19).



Figura 19 Ensaio da Dança da Tabóca entre os alunos da Escola PIN Karipuna (2018).  
Fonte: Fotografia retirada por Batiti Karipuna e enviada via WhatsApp.

A abertura de novas aldeias promete garantir a sobrevivência da etnia, suas práticas ancestrais e seu autossustento. As realizações que buscam o fortalecimento cultural, trabalhadas na escola junto às crianças da Aldeia Panorama, imortalizam suas histórias míticas e seus heróis, além de recuperar as antigas práticas culturais que estão sendo repassadas pela anciã *Katiská* e seu irmão *Aripã* são os únicos detentores dos antigos saberes, ainda dominam

as antigas técnicas de confecção e elaboração artesanal dos antigos cinturões e cocas dos Karipuna.

*Katsiká* também é a única que atribui nomes indígenas para as crianças da maneira tradicional, ensina algumas coisas para as mulheres quando grávidas e mostra o que é permitido e o que não é permitido, o que pode comer e o que não pode quando do nascimento das crianças.

O grande vazio existencial dos Karipuna se coloca diante deles como “provação”, as necessidades criadas em meio a sociedade envolvente são poderosos catalizadores das transversalidades da cultura híbrida resultante, assim os indígenas do pós-contato se reconfiguram em suas práticas ancestrais.

\*\*\*

## PALAVRAS FINAIS

Procuramos em nosso trabalho colaborar com a discussão sobre os povos indígenas, colocados à margem da história, auxiliando na difusão de um tema pouco abordado pela Geografia brasileira e internacional, principalmente, por se tratar de uma temática difícil e pouco valorizada pelos estudiosos.

Convictos do valor do assunto para a Geografia, particularmente, ao povo Karipuna que deseja outros avanços na forma de apreender e transmitir seus conhecimentos numa ressignificação das suas ancestralidades, procuramos representar suas vidas através de um olhar mais existencialista, que busca dialeticamente explicar as subjetividades dos indivíduos como resultantes da totalidade em que estão inseridos.

O contato com a sociedade envolvente foi extremamente violento, os indígenas que compuseram a Aldeia Panorama são os remanescentes dos Karipuna que estabeleceram esses contatos. A interação com a sociedade não indígena finalizou seu antigo modo de vivência, a delimitação do TI pela FUNAI parece ter garantido provisoriamente a integridade física deste povo e de outros Karipuna isolados que habitam no território e circunvizinhanças, que se recusaram aos contatos.

Os que passaram a viver em contato permanente com a FUNAI, que aceitaram viver nos arredores do ponto de atração, mais tarde rumaram para um local dentro do território que havia sido invadido por seringueiros e conhecido como Seringal Panorama, lá a FUNAI criou um Posto Indígena que serviu também como ponto de atração e depois se transformou no lar das novas gerações pós-contato.

Através da equipe de Benamour Fontes, os Karipuna da Aldeia Panorama passaram a depositar no Estado todos os anseios e projeções para o futuro. Entenderam que através da FUNAI seriam capazes de sobreviver como etnia, protegidos dos invasores e que a instituição daria condições para a defesa dos seus territórios e principalmente poderiam se desenvolver como um povo diferente daquele dos primeiros contatos.

Os Karipuna compreendem que o papel do Estado está em assegurar seus direitos. Acreditam que as instituições instaladas na sua aldeia, sirvam para empoderamento da etnia, porém, estas mesmas instituições mostram-se

incapazes de fazer verdadeira oposição ao assédio da sociedade envolvente sobre seu território. Mesmo com a delimitação do TI pela FUNAI, as invasões continuam.

As populações amazônicas sofrem pela exploração dos recursos naturais, os povos originários nunca estiveram tão ameaçados em seus territórios como estão agora, a Amazônia é terra disputada em várias frentes, tudo gira em torno da grande pressão dos empresários e seus interesses econômicos, que apontam sua avidez sobre o petróleo, o gás, a madeira, o ouro, a pecuária e as monoculturas agroindustriais.

Estes antagonistas, por sua vez, destroem bens materiais e imateriais dos indígenas, fizeram suas benfeitorias desrespeitando a cultura e os mortos sepultados. Para determinados grupos, os indígenas são considerados obstáculos e estorvos que devem ser eliminados a qualquer custo, tudo devido ao modo de vida que levam, dos seus valores sociais e da relação que estabelecem com a natureza. Na lógica dessa sociedade envolvente – capitalista – as árvores são cortadas, os animais são mortos, os rios são destruídos e os indígenas e as comunidades tradicionais são assassinadas ou expulsas dos seus territórios para a mineração e expansão do agronegócio.

As dinâmicas das práticas de políticas públicas para a Amazônia no tocante aos empreendimentos da usina hidrelétrica do Jirau alteraram o cotidiano dos moradores da Aldeia Panorama, que passaram a viver entre a aldeia e a cidade, em consequência suas representações foram modificadas e o mundo passou a ser visto pelo prisma das estruturas da sociedade capitalista e das instituições do Estado, tudo isso produziu novas territorialidades culturais e geográficas, refletidas no modo de vida e na cultura híbrida da etnia, resultado de aspectos da ancestralidade Karipuna, da religião cristã, dos hábitos e tecnologias da cidade.

Essas estruturas interferiram na maneira como viviam os Karipuna, são elementos geradores de territorialidades, e acima de tudo produzem relações conflitantes, caracterizadas nos vínculos que eles estabelecem com a sociedade envolvente, são as condições dos novos valores, resultado do antigo modo e das culturas transversalizadas estabelecidas pelos conflitos com a sociedade não indígena nos vários aspectos das suas vivências. São estruturas que definem os

Karipuna dentro de uma sociedade que não é indígena, a sociedade de consumo.

Dentro dessas estruturas também se encontram os empreendimentos do PAC, para os indígenas os empreendimentos são carregados de contradições, os mais jovens veem com bons olhos os benefícios que advieram das contrapartidas pagas pelas empresas construtoras, tendo em vista que até aquele momento, não possuíam veículos, estruturas sanitárias, posto de saúde, nem escola de alvenaria, entendidas como fundamentais para o desenvolvimento da sua etnia.

Os mais velhos enxergam com muita desconfiança, pois, daquele momento até o presente, várias das demandas reivindicadas e os prazos acordados e registrados nas reuniões e relatórios ainda não foram atendidos. Somam-se às preocupações a oscilação do volume da água no rio Jaci-Paraná e principalmente o crescimento populacional do distrito de Jaci-Paraná que empurra trabalhadores e outros posseiros para dentro da TI, e finalmente, os anciãos acusam o modo de vida da cidade como o responsável pelo estado de inércia das novas gerações.

Apesar da construção das infraestruturas sanitárias, alojamentos para profissionais da saúde e educação, veículo traçado entre outros, várias famílias migraram para a cidade para estudar e oportunizar aos mais jovens, formação inexistente nas aldeias. De acordo com a análise técnica de pesquisadores das universidades e ONGs, os impactos socioculturais ocasionados pela construção do complexo hidrelétrico do Madeira são visíveis. No caso dos Karipuna, as compensações fizeram com que os indígenas passassem a maior parte do tempo na cidade, envolvidos em cursos e outras atividades, o que contribuiu no processo de desagregação sociocultural.

No intuito de garantir a integridade física do seu território e a autonomia do seu povo, os Karipuna reivindicaram no acordo de mitigação com a SAE estruturas que servissem como mecanismos de fortalecimento da etnia. Entre as ações compensatórias para a TI, as mais importantes seriam as do componente de proteção territorial, com os monitoramentos da paisagem, dos recursos hídricos e da qualidade da água, da caça e da pesca; ainda, componentes de produção e sustentabilidade, saúde e promoção de direitos sociais, educação e valorização cultural.

O plano de vigilância do território, o projeto agrícola, os cursos técnicos e de aperfeiçoamento estão todos embargados pelas ordens vindas do Governo Federal, especificamente a partir do ano de 2016, com a alteração no programa ocasionado pelo golpe parlamentar, a SAE não atuou mais no cumprimento dos acordos de mitigação e compensação pelos impactos advindos da construção do complexo de hidrelétricas do rio Madeira.

De acordo com denúncias do CIMI, em consequência do descaso, os indígenas estão sendo ameaçados e a estrutura de vigilância do território construído como parte da mitigação pela SAE, foi incendiada em fevereiro de 2018 por jagunços aos serviços dos madeireiros e fazendeiros que exploram as circunvizinhanças do território Karipuna.

A antiga casa de apoio dos Karipuna no distrito de Jaci-Paraná foi desocupada por conta da inundação, e a etnia passaria para uma nova casa construída pela SAE como compensação, mas até o momento ainda não foi entregue aos Karipuna, e isso vem prejudicando o escoamento dos poucos produtos comercializados na cidade como a farinha, a castanha e a banana. A casa que servia para o armazenamento dos produtos também era o lugar de pernoite da comunidade quando em deslocamento para a cidade de Porto Velho.

A sede da FUNAI de Porto Velho foi abandonada, a equipe técnica responsável não atua mais no local, não tem mais água nem energia elétrica, o prédio é da União, e segundo os indígenas, será doado e destinado para outras atividades, os indígenas estão relegados à própria sorte. O povo Karipuna, espera melhoria na estrada, no transporte, na educação e na saúde, as estruturas foram construídas, mas falta pessoal qualificado para o trabalho, como professores e outros técnicos de saúde.

No ano de 2016 e início de 2017, as lideranças *Batiti* e *Aripã* estavam na cidade de Colniza, aproximadamente 1060 km da cidade de Cuiabá, no Mato Grosso, trabalhando em uma frente de reconhecimento, identificação, contato e atração da FUNAI. O trabalho está vinculado aos indígenas isolados Kawahiva recém-encontrados e ameaçados pelos capitalistas da região. O vídeo dessa etnia está circulando o mundo no Youtube. A FUNAI teme pelo massacre das etnias que habitam aquela região e luta para delimitar o TI.

Os isolados se recusam a manter contato com não indígenas, isso também é verificado entre os Karipuna afastados do convívio com a sociedade

envolvente, Aripã é o único que entra na mata e vai conversar com essas populações, segundo os mais jovens ele sempre mantém relação com esses indígenas, mas mantém certa distância para não os prejudicar. A área de proteção demarcada para os Karipuna foi calculada considerando outros indígenas.

É possível entender o desejo das populações isoladas de não manterem contato com a sociedade envolvente, tendo em vista todo o mal que se abate sobre aqueles que aceitam os contatos. Em alguns informativos na internet é possível encontrar textos que afirmam a existência de outros Karipuna na TI, e noutros sites mais duvidosos as informações giram em torno da existência única de indivíduos Karipuna habitantes na Aldeia Panorama, além da FUNAI, grupos ativistas como o ISA, o CIMI e a Kanindé, alegam que estas informações são divulgadas no intuito de estreitar as fronteiras do território indígena com a velha alegação de “muita terra para pouco índio”.

No plano material, as particularidades Karipuna são manifestas no território, nas instituições e nos lugares onde habitam, esses são os espaços de vivências que se constituem como fundamentais para a continuidade étnica e das práticas ancestrais. O plano das representações é permeado pelos projetos de futuro, pela conservação da cultura, pelos espíritos em mundos extracorpóreos manifestados nos seus rituais, nas histórias míticas e transcendentais. No entanto, a cultura encontrou grandes concorrentes, a religião cristã e as culturas de massas.

Dentre as consequências dos contatos, veio o enfraquecimento cultural, a diminuição e quase o esquecimento das festas de pesca e caça, das festas de maioridade como o ritual da menina moça, a festa da taboca, a festa da agricultura com o preparo da chicha e outras iguarias da culinária tradicional, a própria culinária tradicional é pouco praticada. As pinturas Karipuna e as tatuagens não são mais praticadas, a confecção de artesanato e outros artefatos como bordunas, arcos e flechas e outros paramentos típicos da etnia, aos poucos estão sendo retomados.

As relações estabelecidas com outras culturas causam a hibridação étnica e produzem práticas culturais incorporadas ou assimiladas, relegando outras típicas da cultura ao segundo plano em função da pressão de diversas frentes e distintos atores em uma anomia sociocultural. Para alguns dos sobreviventes

sobrou o desafio de evitar o desaparecimento do que restou da sua cultura e do seu povo.

Os contatos e conflitos entre indígenas e não indígenas durante toda a fase de colonização e as experiências com casamentos exógamos possibilitou aos poucos sobreviventes e seus descendentes a adaptação orgânica com a produção de anticorpos e a ressignificação sociocultural com elementos e instituições da nação brasileira, tudo isso gerou novas formas de vivências, tais como a educação escolar, o futebol e a escolha pelos times (maioria flamenguistas<sup>114</sup>), os jogos de *games*, os celulares, os computadores e as redes sociais.

A escola, a igreja e as redes sociais constituíram-se em lugares onde as novas territorialidades são manifestas. Na escola, além dos novos conhecimentos adquiridos da sociedade envolvente, os jovens utilizam da sua origem para mostrar as feições da sua cultura ancestral, com orgulho narram seus etnotextos com as histórias dos seus antepassados e quando oportunizados caracterizam-se com indumentárias típicas da etnia para mostrar aos não indígenas sua brasilidade manifesta na identidade indígena.

Na igreja acompanham os genitores não indígenas nos cultos e ali recriam suas representações com novos valores típicos da sociedade cristã, principalmente nos aspectos relacionados ao convívio e ao respeito às leis da moral familiar e das relações conjugais.

Nas redes sociais, principalmente no Facebook e Youtube que os jovens demonstram parte das suas criatividade, mostram particularidades da sua cultura, seus gostos e saberes, nesses lugares, também denunciam injustiças, cobram direitos e estabelecem marcos de uma nova territorialidade que se manifesta dentro de ambientes virtuais.

São territorialidades que se estendem da aldeia até a cidade, nos espaços das suas vivências, nas relações estabelecidas com o Estado e com a sociedade não indígena. Entendemos que essas relações criaram “estreitamento” do

---

<sup>114</sup> Concluimos que a preferência pelo time deriva das cores do uniforme. Na cultura da maioria dos povos de origem Tupi a cor vermelha e a preta possuem grande importância cultural, manifesta nas pinturas tradicionais. A cor vermelha tradicionalmente extraída do urucum simboliza a guerra, os combates e a sobrevivência; a preta extraída do jenipapo simboliza a festa, a noite e a alegria. Após os contatos os indígenas adquiriram hábito de usar roupas industrializadas, no caso dos *Karipuna*, dão preferência às roupas pretas e vermelhas.

mundo, originando novos sentidos à vida, uma hibridação em que as comunidades produzem o mundo através da influência externa vinda da sociedade envolvente, o *ser* Karipuna ganhou outras subjetividades suas características se reconfiguraram.

Acreditamos na importância do protagonismo dos indígenas, em especial os Karipuna de Rondônia, que auxiliam na construção de novos conhecimentos que possam colaborar, sobretudo, para a conquista da cidadania dos povos da floresta, sendo este trabalho também um ensaio que sirva de referência para outros povos que tiveram os valores da sociedade capitalista, introduzidos em seu mundo no pós-contato.

\*\*\*

## REFERÊNCIAS

ALMADA, J. A. B. **Espaço Geográfico e existencialismo**: leitura de Sartre em Milton Santos. Juiz de Fora: Revista de Geografia, 2013.

ALMEIDA SILVA, A. **Impactos socioculturais em populações indígenas de Rondônia**: estudo da nação Jupaú. Dissertação de Mestrado. Porto Velho: UNIR/PPGG, 2007.

\_\_\_\_\_. **Territorialidades e identidade dos coletivos Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia**: “Orevaki Are” (reencontro) dos “marcadores territoriais”. Curitiba: UFPR, 2010.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras (1969). In PUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias de etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

BERGER, P. L. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Editora Paulinas, 1985, [1969].

BOAVIER, J. C. **Etnotexto**. Textos de História vol. V. nº 1, Provença: Universidade de Provença, 1997.

BRANDÃO, C. H. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRASIL. 11.645/2008. **A Obrigatoriedade do estudo da história Afro-Brasileira e Indígena**. DF: Brasília, 2008.

\_\_\_\_\_. **Código Florestal 4771/65**. DF: Brasília, 1965.

\_\_\_\_\_. **Estatuto do Índio 6001/71**. DF: Brasília, 1971.

\_\_\_\_\_. **Política Nacional do Meio Ambiente 6.938/81**. DF: Brasília, 1981.

\_\_\_\_\_. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio – FUNAI. **Relatórios de Campo** – Karipuna de Rondônia. Benamour Brandão Fontes; Francisco de Assis. Porto Velho: 1976a; 1977a; 1977b; 1978.

\_\_\_\_\_. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio – FUNAI. **Imagens de Campo** – Karipuna de Rondônia. Benamour Brandão Fontes; Francisco de Assis. Porto Velho: 1976b. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=oy2Ru-nSV7k&list=PLWwJn2AXMZDyf3GiHNNygMKEAMEGzchzp>> Acesso: 05 de junho de 2016.

\_\_\_\_\_. Ministério da Justiça. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 1988.

- \_\_\_\_\_. Referencial curricular para as escolas indígenas. Brasília, 1998.
- \_\_\_\_\_. Ministério da Educação. As leis e a educação escolar indígena. Brasília: MEC, 2002a.
- \_\_\_\_\_. Ministério da Educação. Referenciais para formação de professores indígenas. Secretaria de Educação Fundamental – Brasília: MEC; SEF, 2002b.
- \_\_\_\_\_. CONEEI. Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena. **Educação Escolar Indígena: Gestão territorial e afirmação cultural.** Documentos referenciais. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade/MEC, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Cartilha Informativa do MEC** para as equipes interinstitucionais responsáveis pela elaboração dos diagnósticos e criação dos Territórios Etnoeducacionais. Brasília: MEC, 2011.
- CANCLÍNI, N.G. **Culturas Híbridas.** São Paulo: Edusp, 2013.
- CERBONE, D. R. **Fenomenologia.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CIMI Conselho Indigenista Missionário. **Panewa Especial.** n° 02. Porto Velho, março de 1998.
- \_\_\_\_\_. **Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil.** Relatório. Dados de 2014. Brasília: CNBB, 2014.
- COHN, C. Escolas Indígenas no Maranhão: um estudo sobre a experiência dos professores indígenas. In SILVA, A. L. FERREIRA, M. K. L. (org.). **Práticas Pedagógicas na Escola Indígena.** São Paulo: Fapesp, 2001.
- COSTA, A. F. **A pesquisa de terreno em Sociologia.** In **A investigação nas ciências sociais.** ALMEIDA, J. F. PINTO, J. M. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- CRAIG, N. B. **Estrada de Ferro Madeira-Mamoré: História Trágica de Uma Expedição.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1947. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/estrada-de-ferro-madeira-mamore-historia-tragica-de-uma-expedicao/pagina/1/texto>> Acesso em: 13 de junho de 2016.
- DAVIS, S. **Vitimas do Milagre.** O Desenvolvimento e os Índios do Brasil. Rio de Janeiro. Zahar, 1978.
- FEARNSIDE, P. M. **Dinâmica Territorial da Frente de Ocupação de São Félix do Xingu-Iriri.** Subsídios para o Desenho de Políticas Emergenciais de Contenção do Desmatamento. GEOMA. Brasília, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Hidrelétricas amazônicas e a política energética.** Globoamazonia, 2011.

\_\_\_\_\_  
**Como sempre, os negócios:** o ressurgimento do desmatamento na Amazônia. EUA: Port Yale Environment360, 2017.

FERREIRA, M. R. **A Ferrovia do Diabo**. São Paulo, Melhoramentos, 1987.

FRANCHETTO, B. O papel da educação escolar no processo de domesticação das línguas indígenas pela escrita. In: **Populações Indígenas, Educação e Cidadania** (Mesa-redonda). São Luís: 47<sup>a</sup> SBPC, 1995. Disponibilizado em: <<http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/21-encontro-anual-da-anpocs/st-3/st06-2/5251-brunafanchetto-reflexoes/file>>

FREITAS, E. B.; SARDE NETO, E. **Éramos Quantos?** Os Karipunas de Rondônia. O dilema da depopulação indígena. Pesquisa & Criação. Nº 1, 2002 – Porto Velho: PROPEX/EDUFRO, 2002.

\_\_\_\_\_  
**Relatórios de Campo.** Éramos Quantos? Os Karipuna de Rondônia. O dilema da depopulação indígena. Porto Velho: PIBIQ/CNPq, 2001.

GAGLIARDI, J. M. **O Indígena e a República**. São Paulo, HUCITEC, 1989.

GALVÃO, E. E. G. **Panema:** uma crença do caboclo amazônico. N. S. Vol. V. São Paulo: Revista do Museu Paulista, 1956.

GIL FILHO, S. F. **Geografia Cultural:** estrutura e primado das representações. V. 19-20, p. 51-59. Rio de Janeiro: Espaço e Cultura, 2005.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica:** cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.

HUGO, V. **Desbravadores**. 1º, 2º, 3º vol. Rio de Janeiro. Cia Brasileira de Artes Gráficas, 1991.

JOUTARD, P. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. (Org.) MORAIS, M. de; AMADO, J. **Usos e Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

KARIPUNA. **Estatuto da Karipunas Associação Ecológica da Amazônia – APOIKA**. Porto Velho: APOIKA, 2005.

\_\_\_\_\_  
**Narrativas e Oralidades.** In: FREITAS, E. B.; SARDE NETO, E. **Relatórios de Campo.** Éramos Quantos? Os Karipuna de Rondônia. O dilema da depopulação indígena. Porto Velho: PIBIQ/CNPq, 2001.

LENIN, V. I. **As Três Fontes:** e as três partes constitutivas do marxismo. São Paulo: Global Editora, 1980 [1914].

LEONEL, M. Colonos contra amazônidas no Polonoroeste: Uma Advertência às Políticas Públicas. In: **“Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois”**. Philippe Léna e Adélia Engrácia de Oliveira (Orgs.). Coleção Eduardo Galvão. P 319-329. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.

\_\_\_\_\_. **Etnodicéia Uruéu-au-au: o endocolonialismo e os índios no Centro de Rondônia, O direito à diferença e à preservação ambiental.** São Paulo: EDUSP/IAMA/FAPESP, 1995.

LITTLE, P. E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.** Brasília: Série Antropologia 322. UFB, 2002.

MACIEL, L. A. **A Nação Por Um Fio.** Caminhos, práticas e imagens da Comissão Rondon. São Paulo, EDUC, 1998.

MALUCELLI, D.; SARDE NETO, E. **Construção da Segurança Social Indígena – políticas de saúde, assistência social e previdência.** I Simpósio de Pesquisa Social & I Encontro de Pesquisadores Serviço Social. Curitiba: UNINTER, 2017.

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

MONTEIRO, J. M. O Desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, A. L.; GRUPIONNI, L. D. B. **A Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores do 1º e 2º graus.** MEC, MARI, UNESCO, 1995.

MOURA, A. F.; LIMA, M. G. **A Reinvenção da Roda: Roda de Conversa: um instrumento metodológico possível.** João Pessoa: Revista Temas em Educação, 2014.

NIMUENDAJÚ, C. **Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú.** Rio de Janeiro: IBGE, 1981 [1944].

NISKIER, A. **Educação Brasileira: 500 anos de História 1500-2000.** São Paulo: Editora Melhoramentos, 1989.

OLIVEIRA, R. C de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA FILHO, J. P. de. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o estatuto do índio. In. SANTOS, Silvio Coelho dos. Et al. (Orgs.). **Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos.** Florianópolis: Ed. UFSC, 1985.

PELLEN, J. N. Memória da Literatura Oral a Dinâmica Discursiva da Literatura Oral: reflexões sobre a noção de etnotexto. **Projeto História.** São Paulo, n. 22, 2001.

PERDIGÃO, F.; BASSEGIO, L. **Migrantes Amazônicos.** Rondônia: a Trajetória da ilusão. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

PINHEIRO, F. de M. **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.

PINTO, E. P. **Rondônia, Evolução Política**. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1993.

PORTELLI, A. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História**. São Paulo, n. 15, 1997.

\_\_\_\_\_. História e Oralidade. **Projeto História**. São Paulo, n. 22, 2001.

PUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias de etnicidade**. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

QUINTILIANO, D. **Sartre: fihília e autobiografia**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da Filosofia: de Nietzsche à escola de Frankfurt**. Vol. 6. São Paulo: Paulus, 2006.

REYNOLDS, J. **Existencialismo**. Petrópolis: Vozes, 2014.

RIBEIRO, D. **Os índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno**. Estudos da Antropologia da Civilização. 5ªed.- Petrópolis: Vozes, 1993, [1962].

RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras**. São Paulo, Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. **Línguas indígenas brasileiras**. Brasília, DF: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB, 2013. 29p. Disponível em: <<http://www.laliunb.com.br>>. Acesso em: 12 de maio 2015.

RONDÔNIA. LEI COMPLEMENTAR 68/92. Regime Jurídico dos Servidores Públicos Civis do Estado de Rondônia. Rondônia, 1992.

\_\_\_\_\_.LEI COMPLEMENTAR 420/2008. Dispõe sobre o Plano de Carreira, cargos Remuneração dos Profissionais da Educação Básica do Estado de Rondônia, e dá outras providências. Rondônia, 2008.

\_\_\_\_\_.LEI COMPLEMENTAR 578/2010. Dispõe sobre a Criação da carreira de Magistério Público Indígena. Rondônia, 2010.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Estadual de Educação – SEDUC. **Relatório de atividades da Educação Escolar Indígena**. Porto Velho, 2005.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Estadual de Educação – SEDUC. MACIEL, M. N. (Org.). **Relatório de atividades da Educação Escolar Indígena**. Porto Velho, 2011a.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Estadual de Educação – SEDUC. **Relatório de atividades da Educação Escolar Indígena**. SARDE NETO, E. (Org.). Porto Velho, 2011b.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Estadual de Educação – SEDUC. **Relatório de atividades da Educação Escolar Indígena**. SARDE NETO, E. (Org.). Porto Velho, 2012.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Estadual de Educação – SEDUC. **Relatórios de atividades da escola indígena PIN Karipuna**. Diversos. Porto Velho, 2013.

ROQUETTE-PINTO, E. **Rondônia**. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Retrieved 4 January. 2016 [1910].

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

SALGADO, A. G. **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, W.; SILVA, V. **Os Povos Indígenas de Rondônia**. Porto Velho, UNIR, 1998.

SANTO ANTÔNIO ENERGIA LTDA - SAE. **Diagnóstico Socioambiental da Terra Indígena Karipuna**. São Paulo, 2011.

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

SANTOS MARTINS, I. R. dos; COUTINHO, H. R. M. **Turismo em Terras Indígenas**. Manaus/UEA: Revista Eletrônica Aboré - Publicação da Escola Superior de Artes e Turismo, 2007.

SANTOS, M. **Espaço e Método**. São Paulo: Edusp, 2014, [1985].

\_\_\_\_\_. **Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica**. 3ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

\_\_\_\_\_. **A natureza do espaço: espaço e tempo: razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. **Por uma outra Globalização**. Do pensamento único a consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SAQUET, M. A. Estudos Territoriais: os conceitos de território e territorialidade como orientações para uma pesquisa científica. In: FRAGA, N. C. (Org.). **Territórios e Fronteiras**. (Re) Arranjos e Perspectivas. Florianópolis: Insular, 2011.

SARDE NETO, E. **História Oral: uma síntese reflexiva**. Primeira Versão. Porto Velho: Eudfro, 2004.

\_\_\_\_\_**Violência Indígena:** realidade ou imaginário. Primeira Versão. Porto Velho: Eudfro, 2004.

\_\_\_\_\_**Cosmografia Karitiana:** território, educação e identidade étnica em Rondônia. Dissertação (Mestrado em Geografia) Fundação Universidade Federal de Rondônia/UNIR, 2013.

\_\_\_\_\_**ALMEIDA ANASTASSIOY, C. de.; ALMEIDA SILVA, A. Karipunas de Rondônia:** apontamentos para uma educação etnoterritorializada. I Encontro Internacional de Geografia Colonização, Território e Meio Ambiente. Porto Velho: Unir, 2012.

SARTRE, J.P. **Crítica da Razão Dialética.** São Paulo: DP&A Editora, 2002 [1960].

\_\_\_\_\_**O Ser e o Nada.** Ensaio de ontologia fenomenológica. 21ed. Petrópolis: RJ: Vozes, 2012 [1943].

\_\_\_\_\_**A Transcendência do Ego:** esboço de uma descrição fenomenológica. Petrópolis: RJ: Vozes, 2013, [1965].

\_\_\_\_\_**O Existencialismo é um humanismo.** 2ed. Petrópolis, 2013, [1945].

SCHÖNECKER, D; WOOD, A.W. **Fundamentação da metafísica dos costumes de Kant:** um comentário introdutório. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SEDAM/IBGE. **Mosaico Land Sat INPE.** Base Cartográfica, 2013.

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Terras e territórios indígenas no Brasil.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SERPA, A. Microterritórios e Segregação no Espaço Público da Cidade Contemporânea. Volume 10 - Número 17 - São Paulo: **Cidades**, Revista científica da UNESP, 2013.

\_\_\_\_\_**Culturas Transversais: Um novo referencial teórico-metodológico para a Geografia Humanística e Cultural?** In. Anais do 1º Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações. **Espaço e representações:** construções teóricas do geográfico; Anais, Edição do NEER Geografia/UFPR, Curitiba, v. 1, n. 1, 2007.

\_\_\_\_\_**Experiência e Vivência, Percepção e Cultura: uma abordagem dialética das manifestações culturais em bairros populares de Salvador-Bahia.** Curitiba: **RA'EGA** - UFPR, nº 8, p. 10-32, 2005.

SILVA, A. L. **Antropologia, História e Educação**. A questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2001.

\_\_\_\_\_**FERREIRA, M. K. L. (org.). Práticas Pedagógicas na Escola Indígena**. São Paulo: Global Editora, 1999.

TEDESCO, J. C. **Nas cercanias da memória**: temporalidade, experiência e narração. Passo Fundo: UPF; Caxias do Sul: EDUGS, 2004.

TRINDADE, A. L.; SANTOS, R. (Orgs.). **Multiculturalismo**: mil e uma faces da Escola. 2º Ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2000.

VAINER, C. B.; ARAÚJO, F. G. B. **Grande projetos hidrelétricos e desenvolvimento regional**. Rio de Janeiro: CEDI, 1992.

#### SITES PESQUISADOS

BRASIL. **Estatuto da Terra**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm)>. Acesso em: 12 de maio de 2015.

\_\_\_\_\_**Ministério Público Federal - MPF**. Disponível: <<http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/protocolo-de-consulta-dos-povos-indigenas>>. Acesso em: 10 de abril de 2015.

\_\_\_\_\_**Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE**. <<https://indigenas.ibge.gov.br/>>

CIMI - **Conselho Indigenista Missionário**. Disponível em: <<https://www.cimi.org.br>> Último acesso em: 18 de abril de 2018.

\_\_\_\_\_**Fórum Permanente**. Disponível em: <<https://www.cimi.org.br/tag/17a-sessao-do-forum-permanente-sobre-assuntos-indigenas/>>

\_\_\_\_\_**Em Brasília, indígenas Karipuna denunciam venda de lotes dentro de terra demarcada há 28 anos** <<https://cimi.org.br/2018/03/em-brasilia-indigenas-karipuna-denunciam-venda-de-lotes-dentro-de-terra-demarcada-ha-28-anos/>>. Acesso: 14 de março de 2018

CPT/RO. **Comissão Pastoral da Terra Rondônia**. <<http://cptrondonia.blogspot.com.br/2014/03/rondonia-juiza-federal-e-ameacada-de.html>> acessado em 07 de março de 2014.

ISA. **Instituto Socioambiental**. <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-de-rondonia/1337>> Acesso dia 07 de junho de 2014. <<https://uc.socioambiental.org/uc/2747>>

**Unidades de Conservação do Brasil.**  
<<https://uc.socioambiental.org/uc/2747>>. Acesso em: 05 de outubro de 2015.

**Karipunas de Rondônia.** Azanha, 2004.  
<[img.socioambiental.org/v/publico/karipuna-de-rondonia/?g2\\_jsWarning=true](http://img.socioambiental.org/v/publico/karipuna-de-rondonia/?g2_jsWarning=true)>  
Acesso em 27 de junho de 2015.

JusBrasil. **Ministério Público Federal.**  
<<https://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/113733811/prr1-obtem-nova-liminar-que-paralisa-construcao-da-br-421-em-rondonia>>. Acesso em: 07 de agosto de 2014.

LDB. **Lei de diretrizes e bases da educação nacional:** Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm)>. Acesso em: 21 de abril de 2015.

**Yale Environment 360** <<http://e360yale.universia.net/como-sempre-os-negocios-o-ressurgimento-do-desmatamento-na-amazonia-brasileira/?lang=pt-br>>. Acesso em: 18 de abril de 2017.

PAC – **Programa de Aceleração do Crescimento.** Disponível:  
<<http://www.pac.gov.br/sobre-o-pac>>. Último acesso: 21 de dezembro de 2017.

Portal dos Movimentos Sociais. Abertura da BR 421. **Ameça indígenas isolados.** <<http://movsocial.org/noticias.php?id=4781&pagina=44>>

Tudorondonina.com. **Jornal Eletrônico Independente.**  
<<http://tudorondonia.com/noticias/mpf-obtem-nova-liminar-que-paralisa-construcao-da-br-421-em-rondonia-juiza-e-ameacada-de-morte,42954.shtml>>. Acesso em: 02 de abril de 2014.

# APÊNDICES

## NARRATIVAS E ORALIDADES NOS TRABALHOS DE CAMPO



## MATERIAL COLETA 2001 - PIBIQ/CNPq

### APÊNDICE 1 - ARIPÃ ARON-GAH KARIPUNA

Narrativa de Aripã realizada no dia 25 de abril de 2001 na aldeia Indígena *Karipuna*. *Aripã* é o homem mais velho dos *Karipuna* de Rondônia, juntamente com sua irmã *Katikai* são os únicos que sobreviveram após o contato oficial do grupo com a FUNAI 1976. É o pai do *Batiti*, o atual cacique da comunidade e casado com Rita Piripkura, única sobrevivente indígena de um grupo isolado contatado nos anos de 1980. Pela grande dificuldade de domínio do idioma português, a entrevista foi realizada por tradução simultânea com Adriano *Tangare-í* seu sobrinho. A narrativa de *Aripã* tem importância especial por falar das etapas e dos conflitos anteriores ao próprio contato oficial dos *Karipuna* com a FUNAI, especialmente com os seringueiros, ganhando notáveis caracterizações antropológicas dessa etapa.

*O pajé antes de morrer aviso pros parente que ia morrer e que os homem branco ia aparecer naquele lugar e que num era pra flechar, que num era pra matar o homem branco, ele vai vim, mais num era pra tirar o osso dele, mas ele era dominado pelo homem branco. A mãe do pajé num sabia que ele tinha morrido, chegou lá no bom futuro e começou a chorar, viu o pajé se transformou que só a mãe vice ele, trouxe ele como se fosse um animal amarrado num cipó, só ela vendo o espírito dele, a comunidade já tava sabendo que ele já tinha morrido e o pajé falou desse jeito: “fale mamãe que os branco já tá pra chegar, esse cipó é só uma demonstração, é um aviso que vai chegar homem branco”. Nunca tinha aparecido ninguém homem branco lá, ai diz que quando ele terminou de fechar a boca homem branco apareceram. Tiraram o osso dele queimaram o osso dele, e fizeram barraquinha pra se hospedar que já era tarde do dia. Diz que no momento que o homem branco tava deitado um dos nosso parente foi lá ver e falou assim: “pessoal o homem branco já apareceu bem que o pajé disse, e já tão aí tão hospedado, nós vamos ter que obedecer pra não acontecer uma besteira...”. Aí, diz que o índio num gostou, porque tirou ossos, na nossa lei nós somos contra isso. Queimou tudim, aí um falou: “bora flechar...” Diz que um que já era vice pajé falou que não era pra flechar nenhum deles, falou que vão deixar panela, machado, terçado, essas coisas pra nós. Desde a*

primeira vez, o pajé já tava sabendo, o outro pajé o pajézão mesmo tinha morrido naquele instante, um diz que não obedeceu e foram pra lá. O outro que estava sendo pajé também chegou lá e escutou os branco conversar, tinha uma roça grande e num tinha palha pra queimar, o pajé foi longe tirou a palha e queimou a casa do homem branco que tava lá hospedado. Os outro parente perguntou: “onde é que você foi buscar essa palha que num tem aqui, e já é de noite. Agora você vai ter que flechar, e matar os branco...”. Acendeu lá em cima, e do que ia saindo eles ia aparando na flecha. Queimaram a casa, tapiri chamado antes. No momento que o fogo pegou na casa dos homem branco, quando ia saindo os índio ia aparando na flecha, era filho, era mãe, era tio, era criança de dois e três anos, iam aparando tudo, era uma tragédia que tava acontecendo. O pajé um deles num obedeceu, e outro era vice pajé e tinha outro que era vice pajé num obedeceu a ordem e foram praticar a besteira com a própria mão. Dizem que tinha uma casa lá de feito de madeira de dois andar que os índio flechou, dizem que tava claro e que o homem lá de cima pegou a espingarda e tacou no índio, pouu!! Lá na porta, diz que os índio correram tudim, o chumbo tinha acertado no filho dele e o pai dele tava machucado, tava tão com medo que quando caia no caminho diz que nem ligava, os índio saia correndo direto, “os branco me feriram”, chama assim: “dimo tetiruan tapuãinha”. O pai dele passava a mão e dizia: “será que num foi nosso parente que flecho nós...”. Via só o buraco de chumbo no peito, parece que foi do lado direito. Diz que carregou um pouco o filho dele, tirou um pau pra carregar, e já tava escuro, daqui a pouco largou lá porque tava muito pesado, o pai dele correu e deixou o filho. Dizem que o homem branco tinha lanterna e foram atrás do sangue, e acharam ele baleado e acabaram de matar, dizem os índios, que eles deram mais de seiscentos tiros, pei, pei, pei...!! só num. O pai revoltou, escutando tantos tiros só num, e o pai disse assim: “me dá flecha que eu vou me vingar, já tão maltratando demais do meu filho...”. E a esposa dele falou: “não faça isso que você tem que ver o outro seu filho crescer...”. E ele obedeceu, dizem que ele chorava de ódio. Ai diz que quando eles chegaram de manhã, o pajézão falou: “vocês não obedeceram o que eu falei, a partir de agora vai ter tragédia...”. Nossos parente, voltou seguindo, era pouco homem, e acharam um enterrado, não sei se era homem branco, se era parente, e diz que viram a cabeça, e o corpo tinham levado, num tinha tatuagem, dizem que o homem branco tava comendo o próprio parente,

*não tinha orelha furada, o próprio amigo diz que tava morto, que tava enterrado e tirou o defunto preparou e comeu. Eles viram que não eram nosso parente, não tinha tatuagem, diz que os branco tava com tanto ódio que comia os próprios branco assado. Um falou: “não sei se nós tamos comendo o nosso mesmo parente ou tamo comendo branco, mas sei que nós tamo comendo...”. Karipuna, come branco!! E diz que se mudaram desse lugar e foram pro Rio Jaci-Paraná, mas na beira do mato, mas lá em cima. O parente que disse pra num matar nenhum branco ainda tava vivo, desde esse dia não encontraram mais homem branco. Diz que esse pajé a muito tempo tava sabendo que ia morrer: “vou morrer, e os branco vão vim pra cá de novo, e vai acontecer a mesma coisa...”. Desde aquele dia não apareceu nem um outro branco. Dizem que não tinha material para fazer roça, e voltaro para pegar coisas do branco, tinha machado, terçado, lima e muitas coisas, todos homens, só ficaram as mulher em casa. Os branco fizeram outro ataque, chegou na aldeia onde os índios tava com pouco dia morando. Dizem que apareceu um branco lá, não tinha nem um homem, isso era mais ou menos quatro hora da tarde, tinha uma mulher catando piolho de outra mulher, diz que um viu e a índia correu e os branco correrro atrás, a nossa avó mordeu o braço do cara e diz que ele falava pra não morder, só que num intendia um quilo de grama, eles falava que num intendia uma grama. Deram panela, terçado. De noite, os homem branco fizeram sexo com as índia tudinho, dormiro lá na maloca, nasceu o pai do meu pai que era branco, ele não era índio ele era mestiço já. As índia tava buchuda e tava suspeitando que era filho deles os índio num guento as esposa buchuda e disse: “vou matar, porque que os branco fizero isso, vô flechar”. Aí outro disse: “não num diante fazer isso que daqui uns dia eles vão trazê, algum material pra nós trabalhar aqui, terçado, machado essas coisa...”. Diz que os branco chegaro de novo: “E agora vai flechar eles...”. “Não num vô flechar não...”. Aí diz que dero roupa, sapato, rede, um monte de coisa. Aí dormiro lá de novo os homem branco. Os homem branco fizeram um troço, diz que era café e oferecero e os índio num tomaro, fizero charque, num comero de jeito nenhum, nem arroz, só farinha que comero, mas num comero de jeito nenhum conserva, só sardinha que eles conhecia que era peixe. Aí diz que os branco tinha rifle e ia caçar matava paca, macaco, veado eles comia, eles só num comia macaco, jacú come, porco do mato. Esses pessoal deixaram um bocado de coisa e foram embora de novo. O pajé, foi usar*

o mato, defecar, aí diz que quando ele se acocou para usar o mato a onça veio e atacou ele e mordeu o braço dele e ele queria gritar e num tinha vós para gritar, porque onça é o seguinte quando ela bota pra cima de você, você pensa que tá gritando mas não sai nada não, tentavam escutar as criançada bagunçando: “escuta tá acontecendo alguma coisa com o pajé...”, era o feitiço, um índio devia de ter feito feitiço pro pajé, a onça tinha quebrado todinho o braço do pajé. Aí diz que morreu um mês depois e os parente duvidava: “cadê aquelas pessoa que vinha aqui toda a hora trazer as coisa pra gente e num apareceu ninguém”. Os índio esperava, esperava, uma mulher saiu e um menino viu, o menino veio correndo pra casa, e o menino subiu lá em cima da casa, e diz quando viu, já veio outro branco e já veio outro branco pra matar mesmo, vem muito, tudo armado, só um que viu, falando desesperado: “desata a rede e vamo se embora agora...”. Ninguém num obedeceu, e amanhã os branco vão matar nós, e a mulher falou: “vamo se embora, umbora”. E ninguém obedeceu, se moveu pra nada. Eles dormiram e quatro horas da manhã já tava tudo cercado de branco. Um índio, levantou pego a lata pra tomar água e um branco atiro no fundo da lata e pegou na testa, bateu e estourou a cabeça, e só num acabaram com eles porque alguns tinha roupa, esse tava sem roupa, aqueles que tava com roupa deixava passar e aqueles que tava sem roupa, aparava no gatilho, e os índio correndo, aqueles que num tinha roupa aparava eles no tiro. Levaram duas índias ainda da aldeia a força. Pegou um rapaz e deixou amarrado no toco do pau, aí diz que esse índio tava amarrado e fez tanta força que arreventou a corda e soltou o braço e o branco aparou ele no tiro, só matando os índio que num tinha roupa, os índio que tava de roupa e que tava de arco e flecha se vingava, era muitos índios e muitos brancos também, índios se matando. Tinha um índio que tinha coragem e matava mesmo os branco, aí o índio se escondeu com flecha e lá ele flechou o homem branco, quando flechou morreu com flecha nos peito caiu no meio do terreiro, daí que se vingaram diz que foi tiro igual a foguete, pei, pei, pei... !!! Matou, matou que ficou só duas mulher e homem branco morto também no chão, levou duas mulher e mulher gritando: “os branco tão me levando, tão me levando”. Pediram socorro. Os nosso parente de raiva pegou os branco tudo morto e queimaram tudim, um dos índio falou: “levo minha irmã vô mata tudim...”. Diz que foram uns quarenta homem atrás do caminho dos branco, mataram os cavalo e quando caia os outro aparava na flecha, mataram os branco

*tudim. Um dos tio o branco tinha matado a irmã dele, “só porque ele trouxe minha irmã pra mata aqui eu vou matar ele também...”, o homem branco pegou a irmã dele e queimou no fogo do mesmo jeito. Depois foi o Bernamu e os pessoal da FUNAI. Os homem foram bater timbó, ficaro só uma mulher lá com um homem, uma criança e uma mulher. Um das mulhere tinha ciúme do homem e foi até certa metade, onde fazia piquenique e voltaram, uma mulher voltou e o homem seguiu, um branco viu. Um dos nosso parente tinha seguido reto e um voltou pra da de cara com o branco, viram uma lata de conserva é sangue naquela hora, e quando viu uma mulher gritou, e em vez de ela seguir reto pra fazer o piquenique ela fez a volta pra chegar logo na casa. Tinha outro caminho, pelo lado, se eles fosse por outro caminho os branco ia mata eles tudim não ia escapar nem um. Quando a mulher passou diz que o tiroteio começou, atirava, atirava..., fizeram um corte bem na vagina, era a minha tia, cortou o pescoço. Meu tio disse: “vou flechar, vou lá porque tá matando minha prima...”. Outro tio falou: “...não, não é pra você ir, não tem jeito são muitos...”. Eu não sabe não, era pequeno, minha mãe que contou pra mim, eu criou raiva, e quando eu crescer vou descontar...”. Nós dizia: “vamo discontar o que fizeram com nossos parente...”. Encontraram o caminho que era seringueiro, aí esperaro no caminho pra ver se aparecia alguém, esperava, esperava..., escutou conversa seis hora da manha ouviram passar cedo cortando de terçado o caminho, o primeiro que apareceu apararam na flecha, flechando, flechando... matou eles, as criança do jeito que fizeram cortaram tudim e jogaro lá no mato, do jeito que fizeram...O ex-esposo, foi lá na FUNAI, falar que índio mataram a esposa dele, filho dele, mãe dele, chegou chorando lá na FUNAI, não era FUNAI ainda não, era um órgãozinho lá. Bernamu falou pro Pitanga: “teus parente tá matando muitos seringueiro aí no Jaci...”. Chamaro um bocado de tribo a de Guajará, os Pacaa-Nova, os Suruí, os Karitiana, os Tupí-Nambá. Os primeiro que apareceram foi os helicóptero, soltaram um bocado de coisa, rancho é boneca, tudo soltaram. Diz que vieram de barco, com um bocado de tudo, e cortaram onde o sou senta, fizeram um camizão, muito longe, saíram daqui seis horas foram dormir na beira do Fortaleza, lá na divisa daquele igarapé lá, na cabeceira, um dia tiraram, quarenta homem. Chegaram lá onze horas, três dias de pé pra dentro do mato. Minha muler falou, “bora tirar batata”, era onze hora mesmo, nós tá na roça tirando batata, aí o Pitanga viu nós quebrando castanha, eles pararam uns quinhentos*

metros e o Pitanga foi lá devagarzinho, ele apareceu com panela com terçado, e bateu na panela bem devagarzinho, “peem ...”, a índia que tava de cabeça baixa quando levantou gritou “é branco...” e desmaiou na hora, a outra entrou lá dentro do barraco, lá dentro os homem começaram a se arrumar, eu já pensei maldade botei a mão na taquara e meu primo Kaipu, que mora em Ji-Paraná queria flechar o Bernamu diz que era o cabeça, o Pitanga falava na nossa língua: “não, não num flecha, nós viemo aqui pra dar isso...”. Baixaram a flecha, como é que tem gente que fala a nossa língua, todos índio falou na língua mas só entenderam o Pitanga. O Pitanga converso com nós e falou, os nosso parente ofereceu chicha, e diz que os índio daí de fora tomava chicha na cuia, tomava e queria mais, e dava batata e nem deixava os outro comer direito e tomava da mão, tava com fome. Os nosso parente pediram que eles tirasse o cartucho da espingarda que eles deixava as flecha longe também, só teve um que num obedeceu e um dos índio ficou com flecha também no contato, e o Pitanga conversando na língua, ele passava pro Bernamu o que tava falando, todos deixaram as armas longe só o Bernamu que tinha três trinta e oito, o Kaipu queria flechar era ele, só falava que ele era o mais perigoso, o líder do serviço. Eles tava conversando e passou um porco do mato no caminho, “queixada” na nossa língua, o pitanga matou e a onça carregou depois, diz que tinha um índio medroso que subia lá em cima pra dormir, o Pitanga não, diz que não tinha medo não, o Pitanga reuniu nossa comunidade e tinha muitos no mato que caçava longe, caçava pra dormir falou que ia voltar pra cá depois ia voltar pra lá de novo, vieram embora aqui pra beira do Jaci. Eles veio até na metade no mato antes do panorama, meu pai tinha chegado do mato e disse, “cadê meu filho?”, os cara vieram ai e levaram ele só que um fala a nossa língua escutou tiro também, ai a mãe falou que ele vai e volta, eles foram até a metade e voltaram pra trás. Eles esperaram, esperaram até que chegou o inverno, e eles voltaram, os japonês que começaram a trazer doença pra dentro, não tinha nenhuma doença, foi os japonês que levaro, diz que fora o pitanga tudo era do olho puxado e eles começou a transmitir tosse. Foi só três índio o resto era só japonês, o finado Francisco Morais que era Karitiana, o Bira Tupi-Nambá, e o Pitanga que conhecia lá, deixaram um bocado de rede e deixaram no caminho lá dentro da mata. O pitanga perguntou se o Francisco Morais num tinha dado tiro em nenhum de nós, “não num aconteceu nada”. Vieram pra cá atrás do pessoal,

*acharo casinha e pegaro terçado, machado, panela, aproveitaro e levaro pra lá, aí diz que o pitanga disse: “num pega não deixa isso aí”. O Pitanga falou que ia depois, e eles falaro que era pra ele levar coisas, e diz que deram um susto neles: “se vocês levar pouca coisa amanhã tão tudo morto, se vocês chegar lá”. O Pitanga falou que ia avisar pro pessoal que era pra levar muitas coisas, diz que esperaro, e chegaro onze horas da manhã, e chegaro só japonês e transmitiro primeiro tosse, depois dor de barriga, pneumonia, japonês que transmitiram doença lá pra comunidade. O Bira Tupi-Nambá, ria sozinho das presepada, e os índio não tava gostando, “porque será que ele tá rindo”, ele entendia o que nós falava, só que ele era caladão, sentava num lugar e começava a rir, e os índio cismado. O Pitanga disse que ia voltar e os nosso parente falou que num era pra ele ir embora, que era pra ele ficar lá com eles lá no mato, esperando eles. Eles voltaram pra casinha onde eles tavam, muito distante da aldeia aí esperaram, esperaram..., depois de uma semana apareceu o Pitanga lá sozinho na aldeia, diz que ele foi só passear lá não levou nada só o corpo, e diz que ele falou na língua: “pedepe acadirure eu vim ver vocês”. Deram chicha, mamão, batida de banana comprida que é bebida tradicional, e tomou e tomava mingau, quatro horas diz que saiu de lá, o Pitanga falou: “nós vamos caçar primeiro, e se nós conseguir alguma caça, nós trás uns pedaço pra vocês aqui”. Foram pro mato e mataram um bocado de bicho, ave, porco do mato, veado, anta, e nós ficamo lá esperando, levaro um bocado de caça. Eles falou assim: “é eu trouxe agora, caça, veado, mutum, jacú, nambutona, carne de anta pra gente comer aqui”. Na nossa lei nós fazemo um assadão grande no fogo, bota todo bicho ali no fogão comendo assando, e o Bira ria sozinho lá no canto da presepada e nós comendo. Depois voltaram lá pro barraco onde eles estavam, e o Pitanga contou nos dedo que daqui cinco dias ia ir se embora pro rio. Passou um bocado de tempo, e voltaram de novo, e levaram um bocado de coisas pra eles lá dentro, depois Pitanga foi embora. No dia que eles vieram pra cá um índio tava com rifle escorregou a punheteira e acertou a perna do Pitanga, era uma vinte e dois bala explosiva e quebrou a perna dele. Eles entraram em conflito porque Pitanga era pai do Francisco Moraes, o Francisco Moraes pegou a espingarda e disse: “Eu vou matar esse cara agora”. Bernamu falou: “não, não vai matar não”. Esse índio que veio pra cá, foi na beira do rio e foi embora, ele era mestiçado de Ji-paraná. Francisco Moraes falou: “se meu pai morrer eu vou*

*matar ele”. A enfermeira tava aqui nessa tempo e disse que só tinha acontecido, quebrar a perna, engessaram, pensavam que tinha acontecido grava problema, mas não tinha acontecido nada não, chegaram aqui com mais de mil, só fizeram pegar o motor e foram embora. Um dia nossos parente fizeram muita farinha e vieram de mudança para cá, saímu cedo de lá andando, nós chegamo quatro horas da tarde aqui na beira do rio, diz que tinha um seringueiro aqui que já morreu, Inácio que morava bem ali no igarapé, esse igarapé tem o nome de Inácio, esse cara comia muito ele comia cento e vinte ovos de tracajá batido, desse que nós come aqui na beira do rio, ele era gordo, gordo... e caiu lá na escadaria e morreu. Tinha um seringueiro que morava aqui e num queria deixar essa terra, meu primo Kaipu fez que ia pegar mulher dele, que ela tinha medo, diz que ela gritava e gritava diz que um dos seringueiro dava tiro ai pra cima, e um índio falava: “eu vou matar ele tá me ameaçando, vou matar logo”. Tava tudo cercado aqui, se fosse pra acontecer alguma coisa, os Karipuna tinha cercado tudo. Eles tava atirando pros índio se acalmar, mas já tava levando na maldade. Depois que os japonês veio os Karipuna se acabaro, começo a dar doença e foro morrendo, hepatite tuberculose, pneumonia, sarampo, dor de barriga, num se tinha uma gripe. Começaram a se mudar, o Pitanga deu o conselho que num era pra voltar lá tava uma epidemia tava vendo que tava se acabando depois que a japonezada foram lá. Uns voltaro de teimoso e pegaro doença e vinha morrer tudo aqui no panorama que chama o Rio Jaci-Paraná, onde já tava funcionando o posto da FUNAI.*

## APÊNDICE 2 - BATITÍ PAIAPEGÁ KARIPUNA

Narrativa realizada no dia 27, de abril de 2001 na sede da Casa do Índio em Porto Velho – FUNAI. *Batiti Karipuna* é o atual cacique da sua comunidade, à época da narrativa tinha 26 anos, com formação escolar sendo contratado pela Secretaria da Educação do Estado como professor da comunidade e cursava o Projeto Açaí – um curso específico de formação para professores indígenas. *Batiti* tem três filhos menores é casado com uma não-indígena.

*Bom ele perguntou que eu acho como é que foi da nossa tribo desde o mato até agora. A nossa história é muito longa e triste ao mesmo tempo! Por*

causa que antigamente nós era muitas etnias é todo misturado, hoje em dia é tudo misturado, hoje usamos o nome de Karipuna é porque dizem que antigamente aqui na beira do madeira pra baixo tem um garapé chamado Karipunas foi aonde agente começamos a morar primeiro antigamente, mais nós num era só nós era com os Tenharim, Parintintim, Urueu-Wau-wau, era tudo misturado. Depois que fizeram a estrada de ferro aí foi quando os próprios brancos que trabalhava na linha de ferro matava os próprios Karipuna, então através disso eles começaram a se afastar uns saio pro lado por causa que num aguentava mais aquilo, ficamos só nós naquela banda de Mutum-Paraná, ficamos pra lá, os Tenharim foram prum lado, os Parintintim pro outro, os Amundaua foram pro outro, mais nós somos todos Karipunas. Como acharam os Tenharim, os Parintintim, Urueu-Wau-Wau, Amundaua, num outro lugar usaro esses nomes mais num é todos karipunas. E antigamente antes de existir branco aqui, porque agente morava primeiro aqui! Nós morava lá no alto da Jaci-Paraná a muitos anos num sei nem que anos era nesse tempo entraram um branco lá como se tivesse fazendo amizade com agente dava terçado, machado, era roupas pras mulheres tudinho, inclusive dormia na aldeia comia queixada assada junto com agente depois foram pra cá pra cidade comprar as coisas, voltaram pra lá já com outra coisa já foi matando um bocado deixaram na faixa, porque eu não sei quanto que deixou quantas pessoas só, matou quase acabou a aldeia todinha. Depois disso nós fiquemo revoltado saímo daquele lugar e fomos pra outro lugar ver se melhorava porque acontecia muita morte, agente brigava muito também com os pessoal de Guajará os índio de lá, eles matava agente, agente matava eles, sabe como é que é índio brabo num se uni com outros índios. Depois nós tava lá no canto, aí entrou mais outro branco matou mais um bocado de índio nossos parente Karipuna, nós num sabia por onde ir mais, fiquemos nessa, foi quando o tempo que o Bernamu apareceu, nós era facha de trinta e cinco índio assim consta no documento, tudo bem chegamo ai na beira do Jaci-Paraná, esse Bernamu parece que num tinha experiência de cuidar os próprios índios, levaro logo quem!? O pessoal do Jaci. Deixaram lá, e ele vei aqui para cidade buscar mais mantimentos para os índios, quando ele voltou já tinha morrido metade, por causa que assim meu pai conta, todo mundo conta minha tia fala e isso me deixa meio revoltoso ninguém num acredita diz que eu tô falando coisa por coisa mais não é, meu pai mesmo fala que dava veneno o

*próprio funcionário que ficava lá trabalhando com agente que o Bernamu levou, dava veneno no feijão porque hoje o papai fala: “poxa esse feijão é tão gostoso, como eu num cinto amargo no feijão; mas terminava de comer já ia pro banheiro evacuava só sangue, sangue, sangue e morria e vomitava na hora, e morria...”.*

*E assim foi acabando, acabando e morria no mato e ninguém queria ficar ali naquele lugar, e foram embora pro mato pra vê se parava com essa morte, mas não tinha jeito morria cinco, seis e o urubu comia porque ninguém num achava também porque ficaram revoltados por isso que eles foram embora para o mato. Também eles fazia agente a comer aforçada, colocava arma na cabeça dos pessoal lá e eu era pequeno num tinha conhecimento, mas minha tia fala até hoje e meu pai, fala assim: “poxa, hoje eu queria que alguém chegasse e encostasse a arma na minha cabeça e fizesse eu comer feijão aforçado, eu queria ver se eu comia, naquele tempo eu era ‘brabo’ e tinha medo de arma e eu comia na marra feijão amargo carne feita mas é tudo amargo terminava de comer já dava uma dor de barriga, saia correndo pro mato num dormia a noite, passava a noite todinha no banheiro, toda a noite no banheiro era gemido de gente pra todo lado e foram morrendo...”. Morrendo através disso, hoje tem um Kapivari lá nos Karitiana esse que ajudou a acabar com os Karipuna ele diz que é parente nosso num sei o que e fala a nossa língua, tá lá tem uns sessenta anos é um velhinho é um baixinho, ele que fazia agente comer na marra chamava os pessoal fazia os pessoal os funcionário de lá, encostava a arma na cabeça dos pessoal pra poder agente a comer aforçado, se agente num comesse ele dava tiro assim pra assustar no pé, assim minha tia conta eu num tenho esse conhecimento que eu era criança mas a minha tia conta que aconteceu desse jeito pra poder agente a comer as coisas a forçado. Então isso me deixa muito triste essas coisa que aconteceu lá porque isso nas outra aldeia eu garanto que isso nunca aconteceu porque que só na nossa aconteceu isso. Eu fico mais revoltado que deram remédio pra minha mãe ela num tava nem doente e deram remédio pra ela, só no feijão e arroz que davam forçado pra ela comer, ela comeu sentiu dor de barriga deram remédio mas num tinha jeito é só evacuando sangue, sangue, vomitado, porque ela tava boazinha pra ficar doente assim num estante agente suspeita e papai num queria ficar com ela ali no Jaci na beira do rio que agente mora, e ele pegou ela e fugiu com ela pra dar um remédio caseiro do mato que agente tem na aldeia remédio nosso da natureza, ele levou ela fugindo*

*mais aí esse tal de pitanga que hoje mora nos Karitiana, pegava a espingarda e corria atrás do meu pai pra trazer ela de volta, pra poder dizer que ela ia melhorar mas num tinha jeito e vivia prendendo as pessoas pra num sair, e papai ficou revoltado e num teve jeito e fugiram de noite, mas num aguentou nem chegar na maloca que é aonde a gente morava na beira do rio Mutum-Paraná onde ela faleceu e papai ficou sozinho. Eu acho coisa do futuro que pode acontecer agora também por causa que os pessoal nós hoje nós somos pouco lá nos Karipuna por causa da FUNAI mesmo que num ajuda por isso que a maioria dos pessoal se afastou de lá, eu como cacique eu reconheço muita gente fala: “há você deve ajuntar os parente levar de volta pra lá...”. Mas não tem como porque a FUNAI num ajuda por causa que agente vê a situação da nossa casa lá no Jaci tá em tempo de cair nós já mandemos documento fizemos isso mais aquilo até hoje ninguém fizeram nada, por causa disso meu irmão hoje mora no Arara, é o José Kaipu e outro a minha prima mora lá no Rio Candeias casado com branco por causa disso, tem outra minha prima que mora aqui em Porto-Velho é casada com branco também e tem um lá na aldeia do Karitiana que é o José Carlos Karipuna, porque debandaram tudo por causa que FUNAI num quer ajudar, tá certo eles ajuda numa parte terçado, machado eles dão mas não é isso num tem uma toyota, num tem energia lá, tem energia mais num tem fio tem que ter tudo isso, fio lâmpada pra poder os Karipuna funcionar, mas agora desse jeito assim, o pessoal fica desanimado: “poxa num tenho nada na vida, num tenho um barco que preste!”. Agora que nós fizemos outro barco novo pra poder transportar, e não adianta agente fazer trinta saca de farinha pra poder chegar ali no Jaci e ficar jogado, porque toyota num tem aqui na FUNAI, tá tudo acabado, então isso vem sofrendo os pessoal nosso Karipuna, sofrendo através disso, por isso que foram embora metade. Esse Tio que eu tava falando que é o meu tio, nós chamava ele de tio mas o nome dele era Tio mesmo, ele foi embora pra Mato Grosso Cuiabá pra amansar um índio lá, mas porque num tinha condições de morar naquela aldeia ali porque agente pedia as coisas num tinha: “eu vou sair desse lugar porque aqui meus parente tão sofrendo num tem uma toyota, num tem energia, tudo que agente pede num temo um repouso legal, que nem a casa de Jaci, tudo cheio de morcego isso num vai dar certo, num tem uma segurança, então eu vou sair daqui eu tenho que ir pra um lugar que tenha futuro...”. Ele foi lá pra Cuiabá e lá ele morreu afogado, num sei como é que foi que hoje nem a*

*mulher dele num conta como é que é, eu pergunto dela ela diz que num sabe, ela fala que tava junto, mas num sabe falar como é que foi essa história, então é isso, isso me deixa muito triste, tudo isso que vem acontecendo porque isso num pode acontecer porque deve ter uma toyota um barco legal uma energia pra gente poder viver tranquilo, por causa disso que os pessoal afastaram. Esse Karipuna do Amapá ele tava querendo fazer um grupo passando lá no Karipuna, mas não deu certo porque a minha prima pegou o numero do telefone dele e rasgou pra mim num telefonar pra ele, porque eu ia chamar eles pra morar nas aldeia Karipuna porque lá somos uma população muito pouca, eu falei assim pra minha prima: “Eu acho que vai dar certo, se eles vim para cá eles moram logo na entrada o outro mora mais pra cima e nem um pescador num invade...”. E ela falou assim: “Tu só vai fazer coisa errada, por causa que vai acabar com peixe, vai acabar com caça...”. Eu falei assim: “Não, melhor agente acabar peixe e com caça de que os próprios pescador acabar com esse peixe porque no mês de verão da muito pescador invadindo aquelas reserva lá.” Os Kassupá era umas pessoa que num tinha terra, até colocaro apelido neles de índios sem terra, os pessoal começava a zombar deles, o cacique deles que é o Clóvis ele foi e falou comigo: “Batiti eu tô muito preocupado, agente não temos lugar, agente somos índio abandonado então vocês tem algum terra pra poder dividir com agente...”. “Bom eu vou dar um pedaço de terra pra vocês morar plantar e num deixar os branco entrar, que diz que lá por trás lá por Vila Nova os branco tão entrando, em tempo de sair lá na aldeia...”. “Então tudo bem eu vou pra lá fazer uma roça e montar um posto de saúde pra gente cuidar lá...”. Então tudo bem pode ir pra lá”. E eles já foi pra lá, diz que eles já tem roça, tem canoa fica na beira do formoso, eu mesmo nunca fui lá não, de jeito nenhum, e fica muito longe pra nós ir por água e também fica difícil pra nós ir por Vila Nova, até a aldeia deles. Eu fico muito triste por causo que as maiorias quer inclusive eu, eu não vou longe porque o que eu tenho pra falar é só da minha prima, a minha prima tem dois filho e ela num quer que tenha costume como antigamente, num quer que fala na língua, que isso é feio e não sei o que, poxa eu sou contra isso, ela num quer que usa pintura num quer que nós toma a chicha, num faz nada tudo que eras de antigamente, essas duas minha prima tem esse racismo, e eu falo: “Num adianta vocês ficar assim que você é índio, você nasceu no mato...”. Elas: “Não, hoje em dia eu era índio quando tava no mato, hoje não eu tô no meio da*

*civilização, eu lá quero saber de índio...”. Poxa isso me deixa muito machucado, porque agente num pode largar a nossa cultura, se nós como índio nós tem que ter orgulho de ser índio. “Você tá sendo é um besta, tá sendo incentivado, isso num vai te levar futuro” Não, tudo bem! Se não leva futuro meus filho vão levar futuro, porque eu vou ensinar eles falar na língua, e eles vão crescer porque depois mais tarde vocês vão precisar da gente”. “Eu nunca vou precisar”. Inclusive eu sou professor de língua e eu falei pra ela: “Olha, leva as tua criança pra poder estudar lá na aldeia pra poder aprender na língua, num perder nossa cultura” E ela disse que num quer, quer aprender coisa da cidade. “Tudo bem pode aprender coisa da cidade, mais tarde pode acontecer muitas coisas”. E tem outra prima que mora lá no Jamari, é outra que tem dois filho também, e ela num quer que leva os filho dela pra aprender na língua, aprender os costume da nossa tribo como era antigamente e agente cada vez mais tão perdendo a nossa cultura, como fazer chicha festa, colar, pulseira, isso num existe mais pra nós, nós num tamo fazendo mais, isso me deixa sentido, porque eu num sei fazer, meu pai num me ensina, a única coisa que eu sei fazer é só arco e flecha, agora pulseira, rede como agente fazia antigamente, saia indígena, agente num sabe fazer mais, eu num sei fazer a minha tia sabe fazer e num quer fazer porque é muito trabalho, ei digo que é melhor fazer porque tem que amostrar o nosso valor, porque num pode perder o costume.*

### APÊNDICE 3 - ADRIANO TANGARE-Í KARIPUNA

Narrativa realizada em Porto Velho, nas dependências da Casa do Índio da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em data de 16 de março de 2001. Adriano tinha 16 anos à época desta primeira narrativa. É representante da segunda geração dos *Karipuna*, filho daqueles que sofreram as relações do primeiro contato com não indígenas. Tendo formação escolar na cidade possui excelente domínio da língua portuguesa e desenvolve em sua narrativa uma qualidade crítica bastante acentuada em relação à consciência da própria condição desafiante da oralidade na construção da etnohistória e das novas formas de vivências e fortalecimento cultural da sua etnia.

*Meu nome é Adriano Karipuna, nasci no dia 5 de abril de 1986, fui criado aqui em Porto Velho eu estudei e estou aqui para falar um pouquinho do meu povo a história. Nós tivemos contato com o não índio em 1972, através dessa redução que teve contato aconteceu muita doença essa que chamam de transmissivo que se chama AIDS, também malária, gripe, coqueluche, tuberculose e etc. Também quando nós vivia no mato sem contato com os não índio agente não sentia uma dor na ponta da unha. Depois do contato que veio muitas doenças que aconteceu entre nós dentro da comunidade Karipuna, e também hoje é tão triste ver o nosso povo tão pouquinho com tudo o que aconteceu com a gente, só que em 1994, nós era quinze, dezesseis não sei direito quanto que é. Tenho duas irmãs que não moram na aldeia, um tio que mora em Ji-Paraná, e um em Porto Velho e outro em Itapoã do Oeste Rondônia, a 102 km de Porto Velho. Continuando a palavra vou falar sobre o resto que aconteceu na aldeia, quando o não índio via a índia despida acontecia o sexo que hoje nós chamamos sexo na língua brasileira, e também essa história eu aprendi com a minha mãe e com o meu tio, e também minha avó nunca cheguei a vê-la, não tive o maior prazer de conhecê-la, só que aí quando ela me passou esses detalhes para mim como eu sou mais novo e ter vivido na cidade eu senti na pele uma dor tão grande no meu gesto de sentir, senti uma dor tão grande vendo minha mãe falar que a nossa comunidade estava se acabando, e também existia muitos feitiços de outras tribos para dentro da comunidade Karipuna, é por isso que foi se acabando a comunidade Karipuna. Agora vou falar sobre a terra, em 1994 era 400 mil hectares o fazendeiro veio e reduziu a metade, agora estamos com 151 mil hectares, só que atrito com fazendeiros ninguém nunca tivemos graças a Deus, nós somos muito pouco e não dá e se tiver um atrito acho que acaba nossa comunidade Karipuna toda. Garimpeiro só vimos duas vezes, o que acontece mais dentro da área fluvial mais é pescador, chegam na área Karipuna não é permitido pescar tá lá escrito área proibida protegida pela FUNAI, e eles não conseguem parece que não sabem ler e não tão nem aí, e o nosso direito que nós tivemos dentro da comunidade com o chefe de posto que é não índio, direito de tomar tudo passar o radiograma para a DR-PVH chamar o meio ambiental que é a Polícia Florestal e IBAMA prender e tomar tudo o que tem. Continuando a palavra vou falar sobre o futuro no meu gesto de pensar, para mim nós Karipuna tivemos que crescer mais, daqui para lá tem muita gente*

que é mais velho mais idoso agora nos único que tá sabendo ler lá é eu e o meu tio que é cacique lá da aldeia que nós escuta para o mais velho como é que o não índio vévi na cidade, e no meu caso nós queremos levantar o nossos estudos não falando mal da FUNAI, mais a FUNAI hoje não tá quase dando apoio, só da apoio sobre fiscalização e nós temos que tirar do nosso bolço tem que se virar e estudar mesmo, porque índio é uma pessoa assim muito sabido que se desenvolve rápido com qualquer coisa tipo papagaio quando tá começando a falar, presta atenção nas coisas e entende aquelas coisas. Agora vou falar a prevenção da cultura, nós temos a nossa cultura, a nossa língua Karipuna, e que cada etnia tem sua cultura, não são tudo igual. Na nossa etnia Karipuna quando a mulher está gestante o pai não pode pegar no casco de tatu, não podemos pegar na pena de tucano e nós não comemos também, não podemos comer peixe piranha, não podemos comer surubim, não podemos matar ariranha que se chama, um cachorro que pega peixe dentro da água, porque no caso da ariranha da coceira feio mesmo na criança quando nasce, no casco do tatu não consegue dormir chora a noite toda, e surubim da muito sapinho na boca e no caso da piranha da muita diarreia. Nós tem que prevenir a cultura porque a minha mãe que é mais velha acha que isso é perigo chega até a morrer, até hoje nós preservamos nossa cultura, só que nós não fazemos mais flechas porque aí fica meio difícil nós passamos para a beira do rio que não era nosso só que foi demarcado, agora é nosso. Quando nós morava no sul do Karipuna que fica perto de Guajará nós tinha a taboca apropriada pra fazer flecha agora nós não tivemos fica meio difícil. Pois é falando sobre a cultura a nossa cultura é essa nós tivemos muita perdessão, e também a mulher que não é índia e que é casada com índio nós Karipuna nós passa também a entender, porque cada cultura tem seu jeito. Pra nós sonhar com pau caindo encima da gente, qualquer pau é sinal que a onça vai lhe pegar! Se você sonhar que o jacaré te mordeu o porco do mato pode te morder também! Isso pode acontecer em realidade, e se você sonhar que caiu num buraco é sinal que você vai morrer! Mas isso pra min no meu gesto de pensar não acontece não pra min é só ilusão mas mãe é mãe chega até a ficar irritada comigo, ela pensa que é verdade sim. Agente na nossa lei não podemos deixar a criança escutar no chão ficar conversando com não parte desse mundo se de outro mundo. Agora na parte de religião, nós tivemos religião mas eu não sei bem explicar não.

*Falando sobre a parte da religião, o primeiro que apareceu lá eu acho que foi em 1994, foi a Jocuna era a senhora professora e ensinava a parte da religião pra gente e também eu achei uma mudança tão importante eu não sabia ler e escrever e comecei a desenvolver através delas, aí teve eu não sei o que aconteceu ela não era mandada, agente não se manda, o chefe dela chamou e ela foi embora pra Campo Grande ou Rio Grande do Norte, só que foi muito bom a gente começou a desenvolver a comunidade Karipuna, ensinando como é que é a religião a rezar ler a bíblia sagrada e também teve muita mudança, gostei bastante dela.*

*Agora na parte do casamento, este mês este ano que nós tamo depois do contato com o não índio, pra nós fica muito difícil na nossa comunidade, por exemplo eu Adriano Karipuna me casar com outra pessoa com índio a tribo vai querer que eu vá pra aldeia da minha esposa para mim no meu caso de pensar fica muito difícil, porque vai ficar em falta a minha aldeia então por isso nós procuramos não índia, porque caso nós casados com não índia também, tem muita índia que gosta de índio parte de namoro, é bagunça mesmo só na “putaria” como vocês falam nós procuramos. Mas aqui as meninas de Porto Velho são muito orgulhosas, que índio não sei o quê, mas agora em Vilhena, Ariquemes para lá elas gosta do índio porque o índio tem muita “grana”, elas vê os índio de carro, paletó, camisa boa, tudo dentro, elas acha a pessoa bonita e já quer um compromisso sério, então é por isso que no meu caso fica muito difícil o índio sair da sua comunidade para ir para outra comunidade eles tem que andar direito, certo que pode falar a mesma língua mas fica meio difícil, veja só meu tio é casado com uma Arara de Ji-Paraná e esta lá a quatro anos, só que ele vai na aldeia só que não é preciso, misturou até a língua Karipuna com a Arara, ele sabe falar a língua Arara, Karipuna e português ele sabe falar todas as língua aí fica meio difícil. A gente sente muita falta dele dentro da comunidade, nós somos pouco ainda mais saindo, nós apoiamos só a pessoa que sai caso de problema, pra estudar vai ser alguém na vida aí sim nós apoiamos bastante agora pessoa que sai da aldeia para morar noutro lugar aí nós não apoiamos bastante, é que nem minha irmã, eu não apoio não uma mora na aldeia outra mora aqui e outra mora em Itapõa do Oeste Rondônia a 102 km daqui.*

*O meu tio estava falando sobre o massacre que aconteceu entre nós, não foi só os branco que matou a gente, também existia uma onça que atacou quatro*

aldeias, nós era mil e oitocentos Karipunas, quatro aldeias nós era mais de mil índios, quatro aldeia uma onça atacou quase tudo ficou só três aldeias, depois foi diminuindo e ficou só uma aldeia que agente tava se vendo aperreado. Mas isso dizem que essa onça foi mandada por outra tribo mas só que fizeram feitiço na viera da palha de banana aí acabou com os Karipuna isso aí foi um massacre. Uma história viu! Também pode ser que aconteceu em realidade, a outra foi do índio morcego, passou cinco anos, porque o índio depois de um mês três mês já tá com quatro, cinco filhos, isso antigamente hoje não, nós pensa mais no dinheiro porque sustentação, aí cresceu quatro aldeias de novo ai se mudaram de lá, fizeram outro lugar lá tivemos outro massacre os índios morcego atacou cinco aldeias eram seis sobrando somente uma aldeia, ai descobriram mataram os índios morcego tudinho descobriram que eles moravam num buraco, tampou um suspiro e meteram fogo e matou, e a onça mataram com feitiço pajézão descobriu e teve de matar. Vou chegar na parte de massacre com os brancos, os branco chegaram na nossa tribo assim meu tio falou para mim, um dia eles foram para piquenique que existe também na nossa comunidade, chama-se timbó um cipó que põe dentro da água que não dá para água sair o peixe começa a morrer sozinho tipo uma tarrafa de vocês só que é um veneno que num faz mal a ninguém só mata o peixe, ai um dia saíram por parte de nove horas, antes de eu vim para Porto Velho eu tava falando ai eu falei assim: conta ai titio como é que foi que mataro o filho do meu tio de outro meu tio que morreu em Mato Grosso, ele falou que um dia nós fomos pro piquenique a sua avó minha mãe seu tio e sua tia ficaram teimaram, nós leva um pássaro chamado gavião (???), ele é pretinho enxerga tudo de longe, ai todo mundo foram bater timbó pra lá e escutou quando aquele pássaro começou a gritar, e ele só grita quando tá vendo alguma coisa que ele enxerga começou a gritar aí meu tio falou bem assim, ai tudo bem não aconteceu nada, ai ela bora pomba, ela foi querer seguir só que tinha dois caminho em vez de ela ir atrás de nós titio tava falando ela foi noutra caminho, foi uma coisa tão triste deram não sei quantos tiros nela, tava um tiroteio, tiroteio, tiroteio, tiroteio, a menina começo a correr a minha prima que eu não cheguei a ver vieram correndo, deram um tiro na cabeça acho que era doze, a arma acho que era doze esbagaçou, ai disse que abriram a perna da criança assim numa arvore cortaram assim bem na parte da vagina até o pescoço e a minha tia fizeram o mesma jeito, meu tio que morreu em Mato Grosso queria se

*vingar, a irmã da minha tia falou bem assim não vai não espera nosso filho crescer pra depois você vê, não adianta você enfrentar uma arma de fogo nossa arma é flecha você não vai poder resistir, escutava tiro, aí a comunidade Karipuna se reuniu foram atrás, encontraram a barraca o único caminho era só esse, encontraram lá começou a vingança chegando lá mato quatro branco, começaram a atirar, atirar é naquele no centro do peito, caio lá mesmo fizeram o mesmo, tiraram o pênis do jeito que fizeram, que judiaram da minha tia, assim no caminho diz que eles arrancavam abriam um golpe de pau colocavam em baixo do braço que fizeram com a minha tia, arrancar a cabeça, lá tirava até a parte da vagina e abria era a coisa mais horrível, e fizeram do mesmo jeito, tiraram a cabeça e alevaram a cabeça para festejar dentro da comunidade, na nossa lei é assim, é como eu tô dizendo inclusive meus parente mataram também, eu nem existia nesse tempo, fizeram o mesmo jeito que fizeram com a tia também era o marido, o marido que se irritou mais em ódio matou a filha dele, aquele ódio tão grande de judiar da filhinha dele queria ver tanto a filhinha dele grande, teve esse acontecimento muito mais também, muitas coisas que acontece meu tio não me passou ainda eu tô só passando o que ele passou para mim.*

*Eu conheci um seringueiro grande amigo meu, ele falou assim: “desculpa Adriano ele me chamou, eu falei pode falar, eu vou falar uma coisa e eu quero que você não fique irritado, meu tataravô gostava de matar muito índio mais isso ai faz parte do passado e nós temos amizade entre nós eu disse tá tudo bem, pagava um fazendeiro um homem de grana que pagava para matar mesmo só índio falou o nome do cara e eu até me esqueci, é esse daí que o cacicão da aldeia matou que ele chegou a conhecer, ele não era um macetão, era um macetão, pai do meu avô que era o cacicão que matou ele, há mais isso ai faz parte do passado hoje nós temos amizade”. Eu também não me dói não, ele diz que faz parte do passado eu senti umas coisa assim! E que eu não pude demonstrar, me machucou um pouco me ferio por dentro.*

Narrativa realizada pelo senhor Valdemir Sales, à época com 48 anos, pescador residente no Distrito Municipal de Jaci-Paraná no dia 23 de abril de 2001. Tendo participado como auxiliar da equipe da FUNAI que, chefiada pelo sertanista Benamour Fontes em 1976, realizou o primeiro contato oficial com os *Karipuna*, sua narrativa mostra a face contraditória dessa etapa da etnohistória dos *Karipuna*. A narrativa transcorreu em sua própria residência, entre um gole e outro de café com cigarrinho de palha.

*Rapaz eu fui contratado por Bernamu no Paracuru, no tempo que nós morava aqui o Géssim até faleceu o Géssim que informo da gente, nós sempre que fizemos serviço aqui dentro de Jacy, aí Bernamu percura nós que tínhamos bastante conhecimento aqui do rio, nós pego os motor, aí nós fumo mais ou menos umas quinze pessoa ou mais inclusive até os japonês no meio. Chegemo lá entramo pra dentro passamos uns três dias entrando, chegemo na beira dum igarapé, igarapé lá perto da aldeia deles, tinha uma pontizinha grossinha mais ou menos do tamanho de um tambor de vinte litros, aí quando ver vamos fazer tapiri aqui, que aqui já tá perto, “de manhã agente dá uma volta por ai, então tá bom”, nós peguemo os brinquedo, “vamo pegar os brinquedo e espalhar no caminho deles aqui, porque se eles vim por ai vem bater nós tamo aqui” porque já tinham visto eles na beira do rio, umas quatro horas da tarde chegaram lá, aquela zuada medonha índio para caramba uns quarenta, quarenta e cinco...Bernamu disse bem assim: “ quando eles chegar assim vocês não corre, percura agrada eles que pra nós ir lá amanhã”, rapaz eles vieram aqueles monte as índia tudo nua era cada um massetão eles tudo de flecha, aí o pitanga falou lá as gíria deles e disse: “ó já deixaram as flechas deles”, pegaram agente lá pelos mato fizeram aqueles pisero medonho, e ficaram mais ou menos uma hora e meia por lá, já ia dar três horas, Bernamu mandando eles ir embora falando pro pitanga que é pra falar para eles que era pra eles ir embora, aí Bernamur puxou o revolver e atirou, mas atirou pra cima e eles foram embora. No outro dia levantemo umas cinco horas da manhã pegemo uns negócio de umas rede, roupa, machado, terçado, açúcar, café. Chegando na aldeia deles, bonita a aldeia deles, você pensa que a aldeia deles é feia, não é não é até bonita a aldeia deles, tem roçadão, igual da gente mesmo que a gente faz. Chegando na entrada das casa deles tinha bastante mutum, gavião, papagaio. Bernamu*

*queria saber como é que eles vivia, como é que eles fazia fogo, derrubava o pau, plantava, capinava, como é que eles fazia a música, flecha. Passou um tempo eu voltei prá trás no garapé de novo, com um primo meu que ele até faleceu, como é o nome dele meu Deus?! Ah, chamam ele de João Peroba, e eles se agarravam com o João Peroba que chegava sempre desarmado, brincavam e dançavam com o João Peroba, sei que aí eles fizeram uma tal de chicha de milho?! E deram pro João beber e quando foi de noite o João tava aperreado com dor de barriga uma caganeira medonha. Passamos alguns dias assim mais ou menos uns quatro dias lá, acabou o rancho Bernamu mandou de manhã cedo buscar; aí nós vinha, chegou lá na beira do rio, pegamo um “vinte e cinco” vinha de manhã e de tarde nós voltava pra lá, aí nós passamo por lá até hoje não sei como é que tá aqueles lado. Depois foi o tempo que Bernamu foi embora e entrou o Assís, passou muitos anos também, até um tempo desse ele escreveu para mim, só sei que ele ainda é vivo porque eu fui na FUNAI e o menino falou que parece que ele tá em Brasília, tá até aposentado. Na aquele tempo tinha bastante índio, agora não tá tendo tem poucos índio, e os poucos que restaram tão tudo espalhado, daí mesmo tem o Adriano o Batiti e a Katiská o Aripam e o outro Kaipu, os outro morreram, uns morreu afogado de doença mesmo, tinha bastante logo que nós chegemo, aí morreram um bocado pegava aquelas gripe e o Bernamu brigava com eles e eles pegava e tomava banho, caia dentro da água fazia aquela carrada de fogo e ficava, armava o fogo debaixo da rede e dormindo, aí metia os pés no frio e saia pro sereno, da fé tava morrendo, fico só esses aí só. Falavam para nós que esta outra aldeia que tinha aí, eles tinha medo de ir lá, porque falaro pra eles que o dia que eles saísse ai fora, quem disse foi os outro de lá, que eles fugio pra se enturmar com agente que eles fugiu, e no dia que eles aparece-se lá dentro eles matava eles, aí eles ficaro com medo e num foro. Sei que tinha outra aldeia lá dentro, dizendo eles que tinha outra aldeia, eu acho até que o menino deve saber disso aí o Aripam, se conversar com ele, ele explica direitinho isso aí é o tio, o tio que falava pra nós que tinha outra aldeia.*

*Eles falava pra nós que tinha outra aldeia nós e que não ia lá dentro porque tinha medo. Primeiramente quando o seu Omóro, esse que mora nesse comércio ai, ele morava lá tirava seringa e ele saio de lá porque pegaro a mulher dele, tá aí pode perguntar dele, pegaro em riba a mulher dele pra levar pro mato é do Sebastião Omoro. Foi antes do Bernamu, depois seu Omoro se entroso*

*com a FUNAI depois que o Bernamu veio, veio um pessoal de Guajará também uns quinze pra lá, tinha índio esse Pitanga, esse um tal de Cinta-Larga, três japonês, e o resto era nós e os índio falava a mesma língua do karipuna, o que eles falava os índio intindia tudinho, nós não intindia só quem intindia era o Pitanga.*

*Era muita gente um pessoal muito legal, tinha cozinheira e tudo muita coisa, a FUNAI teve bastante negocio, agora não tá tudo dentro dos mato. Até agora eu me alembro do Assis, aquele cabra trabalhava! O homem trabalhador aquele! De manhãzinha quando dava seis horas cinco e meia da manhã ele já tava. Era limpinho que estragava sabedoria, tinha um campo lá de avião pousava tudinho, agora tá tudo abandonado dentro dos mato, tinha bananal que estragava banana de todo o jeito agora tá tudo abandonado.*

*Eles saíru do local tão aqui na beira do rio, lá eles abandonaro lá, não passou nem dois mês eles abandonaro e vieram prai, até hoje eles tão ai. Eu nem vou lá mais porque é longe e só quando vão caçar, e quando vai tem que demorar aumenos assim um dia um dia e pouco eu num sei como é que eles fazia, é longe é longe! os bicho anda demais, eles iam de lá e é longe que só a piula eles vinham no mesmo dia e voltavam, e assim nós andemo que só a piula quase três dias pra lá pra cima.*

#### APÊNDICE 5 - OSNIR SCHWIPPE

Narrativa realizada no dia 26 de abril de 2001 no Posto Indígena *Karipuna* com o chefe de posto da FUNAI. Osnir, à época com 46 anos de idade. Embora estivesse na função há pouco tempo, ele já acompanhava como funcionário do órgão, a história do grupo e fez uma avaliação apresentando como ele conheceu e como avaliava as condições da comunidade, a partir de sua ótica, podendo ser considerada o discurso da postura representada pela FUNAI na região.

*Meu nome é Osnir Schwippe, sou atualmente o chefe do Posto Indígena Karipuna já a um ano e oito meses por aqui e já trabalhei outras duas vezes por aqui sou funcionário da FUNAI desde 1987, tenho conhecimento de varias aldeias, trabalhei em varias aldeias indígenas aqui no estado de Rondônia e no Mato Grosso. Eu conheci os Karipuna na faixa de uns doze anos atrás não aqui*

na aldeia mas sim em Porto Velho... quando estava entrando na Casa do Índio. Na época os Karipuna eram mais gente que hoje já não existe mais: o Bagaju, o Tiu, que hoje são falecidos. Existiam outros aqui na aldeia que hoje não permanecem mais na aldeia que é o caso do Kaipu, casou com uma índia Arara lá de Jí-Paraná, e tem as duas meninas que era a Tuberninha e a Paturi que hoje também não vivem mais aqui na aldeia casaram com brancos e atualmente moram na cidade com brancos. O povo Karipuna já era pouca gente desde a época do contato e então hoje em dia aqui na aldeia tá bastante reduzido e esse povo mais saiu, no caso do Kaipu é que aqui não tinha mulher para casar aqui na aldeia, então como ele se sentia só aqui na aldeia foi e arrumo uma mulher em outra aldeia e como muitas aldeias tem o costume e quando as mulher casa com outro índio eles não deixa praticamente a mulher sair da aldeia para a aldeia do marido no caso, eles aceitam, mas desde o momento que o marido da mulher permanece na aldeia da origem da esposa... então ele foi pra Jí-Paraná. E as meninas saíram e casaram com branco por falta de homem marido assim... aqui na própria aldeia e hoje em dias aqui na aldeia tem pouca gente, tá totalmente reduzido. No caso do Batití karipuna que é o filho do Aripã esse já quando chegou na idade de casar por falta de índia mulher na própria aldeia, da tribo, ele também já casou com uma mulher branca civilizada, com qual já tá com três filhos, e então é assim, a tendência que eu vejo do Karipuna no caso agora já do Adriano, ele tá em fase de rapaz, como não tem mulher na aldeia ele provavelmente não vai casar com uma índia, vai ser difícil, ele vai também casar com uma mulher branca. Então o problema das Karipuna que eu tô vendo hoje já desde que eu conheço que tão assim sumindo da aldeia é o seguinte, falta de gente que o povo é reduzido e quando é mulher não tem homem para casar, e quando é homem não tem mulher para casar, e devido o conhecimento que eles tem com a civilização a maior parte já não quer casar mais com índio de outra aldeia e sim se for mulher com branco e se for homem com mulher branca. Eu tô achando que vai ficar difícil daqui mais uns anos porque no caso esses filhos das meninas que saíram e tem filhos com os branco, esses automaticamente amanhã ou depois nunca vão querer permanecer na terra Karipuna no caso dos filho do Batití Karipuna também vai ser difícil porque ele é casado com mulher branca, aí automaticamente quando eles ficar com idade de escolaridade mais avançada eles vão permanecer na cidade e quando casarem não vão querer ficar mais na

aldeia, e no caso do Andrézinho se amanhã ou depois ele ficar com a a idade de casar também não vai ter mulher para casar com ele na aldeia, e agora aí eu não sei se vai querer casar com índia ou vai casar com branca também. A população ela tá tão reduzida que hoje índios idosos Karipuna, com idade média pode se dizer é a Katiská e o Aripã e o Kaipu que vive lá em Jí-Paraná casada com uma índia lá dos Arara. Então tá meio difícil avaliar como é que vai ficar amanhã ou depois o povo Karipuna, se vai existir índios mestiços com nome Karipuna mas não mais permanente na Aldeia Karipuna. E os que tem aqui hoje é o velho Bira que ele é aposentado, e ele é Tupí-Nambá, o Velho Pinto são pessoas bem idosas, são aposentados, no caso da Katiská ela também é aposentada ela é casada hoje em dia com um índio Urueu-Wau-Wau, o Adriano ele é contratado como agente de saúde já recebe um salário, no caso do Batiti já recebe um salário de professor. Então atividade produtiva ou de extrativismo na área ela ficou muito reduzida, pelo fato de Ter só uma família praticamente que é o Aripã e a Rita que vive da própria produção ou do extrativismo tirado da área Karipuna, no caso o restante são aposentado ou funcionário e essa nova geração que tá vindo provavelmente no meu ponto de vista amanhã ou depois quando ficarem com idade adulta dificilmente vão querer permanecer na Aldeia Karipuna como índio e viver assim, digamos, de roças, de plantio de arroz, café, mandioca, fazer farinha, milho, a vida normal de índios como outra aldeias. Os velhos todo mundo sabe, vão se acabar, daqui mais uns anos o Aripã morre Katiská vai morrer também... e os novo praticamente vai ser difícil permanecer aqui na aldeia e prá eles aumentar Karipuna "puro" é difícil porque não tem mais mulher Karipuna pra casar com índio Karipuna. Vai existir o nome Karipuna mais sempre já mistura com branco índios de outra aldeia se fosse índia até que é normal a onde tem pouca mulher numa aldeia o homem vai casar com outra mulher e fica aquela mistura depois. Tem outra aldeias que eu já trabalhei que é diferente, é balanceado, homem, mulher, e tem aquela história de Arara e Mutum que formam casamento e a aldeia cresce "memo" a população, seis sete menino, até dez doze por ano que a população aumenta, e tudo índio puro memo, índio com índio. E no caso dos Karipuna essa falta de população é que gera esse negocio, e eu acho que daqui mais um bocado de ano vai ter pouca gente aqui no Karipuna daqui mais uns anos, no caso do Adriano também já não sei tá se formando homem agora tá gostando de mulher daqui tá gostando de mulher dali,

*automaticamente amanhã ou depois elevai arrastar asa para algum lado espero que não seja com uma branca também... que seja pelo menos pro lado de uma índia e uma índia que queira vim para a aldeia, porque o progresso ele é inevitável, então o que aconteceu com os Karipuna devido ser pouca gente então não ter homem e mulher pra formar o casamento a maior parte procuram a cidade foi o caso da Tuberninh, foi o caso da Paturi no caso do Kaipu que foi lá pra outra aldeia, tinha o caso do Aripã também que já táva lá pra Guajará na outra aldeia, voltou porque casou com a Rita porque o Tiu morreu e então vai ser meio complicado, eu acho, amanhã ou depois aqui assim de permanecer índios daqui mais uns dez anos porque por exemplo... se dificilmente passar alguém por aqui eu acho que vai ser a passeio no meu ponto de vista desde que eu conheci doze a treze anos atrás até hoje, vai ficar meio difícil, vai existir, como eu falei anteriormente, vai existir nome Karipuna mais na aldeia vai existir pouco.*

*A religião “neutra” assim tem a religião indígena deles mesmo porque todo o povo indígena crê em alguma coisa, que nem o branco que crê num Santo Tal, o outro num Santo Tal, mais Deus é um só prá todos em todas as religião, e o índio também crê em alguma coisa ele tem a religião deles mesmos.*

*A língua os velhos conversam na língua entre si praticamente só na língua, agora já quando é esses mais novos até com os próprios pais, no caso do André que tem uns dez anos, até com a própria mãe dele é dificilmente quando tiver mais gente assim ele falar a língua ele já fala o Português, então esses digamos os filhos do Batití, os filhos da Toberninha , da Paturí, dificilmente vão falar a língua eu acredito que não vai mais falar a língua indígena , não vai saber falar mais vai perder totalmente, o André domina bem, a Andessa que é a filha da Katiská essa mais novinha ela conversa bem porque o pai é Urueu-Wau-Wau e conversa só na língua só entre eles, mas agora o restante desses novos que tão chegando vai ser meio difícil porque do motivo que casou com branca ou com branco aí o branco não sabe a língua aí vai falar só a língua portuguesa e a outra fica prá trás. Então é um caso complicado, fica meio difícil mas a realidade é essa, existe muitos povos indígenas mais muitos já se acabaram outros ficam sem terra, ficaram todos desaldeados, é o caso dos Kassupá, o Tupí-Nambá ficou tudo extinto, se misturou com o branco e quando é amanhã ou depois talvez digamos o filho dum desses mais novos não vai conhecer o*

outro, o outro sobrinho o primo, que vai ficar praticamente como civilizado na cidade.

Aqui é produzido bastante farinha, até pela quantidade de gente que tem mão de obra que nem eu falei anteriormente, que vive da produção agrícola e de extrativismo no caso é só o Aripã e a Rita, já o Manuel e a Katiská, a Katiská é aposentada e ele ficou mais na retaguarda todo mês tem aquele salário tranquilo. Mas tão produzindo farinha, plantam todo o ano mandioca milho banana e o extrativismo as vez, tira um pouco de seringa, castanha, copaiba, não adianta fazer roça grande no caso porque depois não temão de obra pra colher, não existe mão de obra praticamente assim. Quem tá com idade de trabalhar mesmo assim, no pique de trabalho seriam o Batití e o Adriano, mas os dois são funcionários, um é da FUNASA e o outro é da SEDUC, um é da educação e o outro é agente de saúde, então a atividade deles já não é mais a agricultura nem o extrativismo, só a caça e a pesca na aldeia, e o que acontece muito também assim as ficam muito tempo fora porque são convidados pra, digamos, reuniões encontros, aquele negócio de projeto no caso de treinamento de agente de saúde, vão todos pra uma aldeia e tal e é aquele negócio, e vão se entrosando cada vez mais, e segurar não dá em nada, então futuramente vamos ver como é eu fica, só se esses mais novos casa com índia e trazer tudo aqui pra aldeia pra fazer menino aqui que... a FUNAI sempre tem problema financeiro aqui praticamente as FUNAI sempre ajudou na medida possível, por exemplo no transporte sempre tem, tem o transporte, tem o combustível, o motor, tem barco, auxilia isso é, digamos ferramentas no caso, precisa de uma foice um facão, uma enxada, sacaria para ensacar os mantimento, isso tudo é dado pela FUNAI, precisa fazer uma construção uma infra estrutura a FUNAI ainda ajuda com empréstimo, telha, uma tela depende do que for fazer ela tudo ainda ajuda porque tem pouco recurso que vem digamos ele é dividido entre as aldeias, aí a aldeia que tem a população maior e tem a prioridade eles fornecem mais, não adianta eu trazer um monte de coisa pra cá e ninguém e num usar, e faltar numa aldeia que vão usar. Então tá muito controlado essas coisa assim porque tem pouca gente mais na medida possível assim ela ainda tá fazendo muita coisa, e pelo tanto que foi cortado já de verba que o Governo não libera mais...

Aqui também tem índios de outras etnia, no caso da Rita Kayabi (Piripkura), o aposentado Bira que é Tupinambá e o Manoel Pinto ele é registrado

*como Índio Parintintim, isso as vez não é bom, tem aldeia que funciona, tem umas que não que é difícil se entrosar com as demais etnias numa aldeia só geralmente os costumes são diferentes os hábitos e muitas coisas, quem fica poucos dias não percebe, só que trabalha meses e anos naquela aldeia percebe, e que nem aqui são pessoas idosas e não tem tanto problema, eu já trabalhei numa aldeia lá no Ricardo Franco no Rio Guaporé, que lá tinha oito etnias numa aldeia só num posto só, então ali dava muita confusão, muita briga e discussão, desunião em relação a trabalho comunitário que lá tinha pastagem tinha criação de gado então essas coisas, então tinha que fazer os trabalhos comunitário um ia o outro não ia, ia o cacique não mandava mais, ele se posicionava como cacique mais não tinha autonomia e dominar, e chega um certo ponto os filhos já não obedece mais os pais, e eu acho muito estranho eles não obedecem mais os pais é porque um puxa para um lado e a criança não tem mais o seguimento da tribo deles ele tá convivendo diariamente com vários costumes, um pouco de uma tribo, um pouco de outra... e quando é no final todo mundo perdeu, dos jovens, todo mundo perdeu os costume tribal deles da própria comunidade deles, já ai misturou tudo fica só ainda os costumes os rituais que nem a dança da taboca, esses festejos tradicionais, isso fica só com a parte dos idosos que participa entre homem e mulher, os jovens já não participa mais e aonde é duma tribo só todos da mesma tribo da mesma etnia assim como eles vão crescendo, vão casando quando tem um ritual de festa, digamos a dança, em fim qualquer atitude em relação a costume tradicional dele. Os que são casado mesmo novinho já participam de todos os rituais normalmente tranquilo, e onde existe mistura é difícil do jovem acompanhar os rituais.*

## MATERIAL COLETA 2017 – DOUTORADO CAPES

## APÊNDICE 1 - ADRIANO TANGARE-Í KARIPUNA

*Sobre a casa antiga<sup>115</sup> do Jaci-Paraná, o imóvel foi calculado pelo empreendedor no valor de setenta mil reais, de acordo com a indenização que ficaram de dá que não deram, uma casa certo, fizeram um grupo de casa assim como os outras vizinhanças da rua Generosso Ponsi, o nome da rua onde tava localizado o imóvel, e ai eles não deram essa casa pra nós, o saldo que sobro é de doze mil reais, nem a casa e nem os doze mil reais, que está junto com essa, inclusive ela aparece ai.*

*A casa antiga não serviu pra ninguém porque todo mundo que foi atingido indiretamente a água alagou, as casas antigas foram todas derrubadas, todas, todas, inclusive a água chegou lá, construíro outra na tal da Vila Buritis em Jaci mesmo, mas essa casa não foi passada oficialmente para o nosso nome, muito menos a chave, a casa ficou condenada por conta da alagação de 2014, e ai que tá rolando na justiça, e o acordo é dar a casa ou o recurso montante em dinheiro, mas hoje a gente tá pedindo com a correção, e o fato de não estar com a casa está trazendo prejuízo para nós, quando a gente chega de viagem não fica mais lá. É um prejuízo muito grande, logístico, pode calcular uns trezentos mil reais que deveriam repassar pra nós.*

*Falando sobre a linha de tempo dos Karipuna, nós passamos por muito retrocesso, uma delas eu vou falar do começo em 1912, fomos atingidos pelos empreendimentos da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, até 1914 se não me falhe a memória nós fomos muito atingidos indiretamente pelos empreendimentos no Ciclo da Borracha e na construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, elas são impacto social, impacto ambiental certo, e na atualidade Santo Antônio Energia deixou muito a desejar, prometeu céus e fundos, onde foi feito vários diagnósticos na fauna, flora, potencial do território e*

---

<sup>115</sup> Casa construída no início do século XX junto com a estrutura que compunha o trajeto da Estrada de Ferro Madeira Mamoré e que ficou após os contatos com os Karipuna na década de 70 foi passada pelo governo Federal para a etnia como ponto de apoio quando chegavam de viagem da cidade de Porto Velho, ou quando chegavam da aldeia. Servia também como armazém de produtos e estadia para as famílias da etnia.

quem está dificultando o andar do projeto, a mitigação do impacto que dá o nome do projeto é a FUNAI.

A FUNAI na atualidade está sem presidente, até março a gente vai ter algum resultado porque agente vai entrar judicialmente para aceleração do processo via juiz na última instância para a execução do projeto com correção, e também dos impactos que estamos sofrendo, da retirada de madeira ilegal, porque dentro do projeto básico ambiental que tá dentro do diagnóstico que é o projeto de mitigação de impacto ela tem uma cláusula nela que diz da proteção do território, que é isso? É fiscalizar o território indígena e hoje isso não aconteceu na atualidade, ó já tá com três anos e meio e esse projeto não foi executado em nenhuma das partes que tá escrito dos dezessete programa dentro do PBA. Então por esse motivo a gente vai entrar judicialmente pra poder acelerar o processo ou pedir a indenização em dinheiro para que a associação possa executar isso da forma que nós pensamos, porque a gente já tem estrutura, só não tem estrutura física, mas a gente já tem carro, tem computador, tem GPS, a gente já tem profissional que já trabalhou com a gente, estou falando de técnico, a gente pode contratar uma empresa terceirizada para executar as ações e é isso. A gente está na preocupação que isso possa acontecer.

Impacto social e ambiental, a gente não tem estrutura, atualmente a gente não tem apoio dos governantes, porque muitos fala que a responsabilidade dos indígenas é da FUNAI, e nós sabemos que num é, como eu tenho um pouquinho de conhecimentos sobre a administração pública, a responsabilidade do Estado brasileiro é tanto no municípios como na região de fronteiras, por que que eu digo isso? Porque tem outros indígenas que mora na região de fronteira Guajará-Mirim, eles mora no estado brasileiro falado Rondônia e no município de Guajará-Mirim na região de fronteira de Guayaramerim Bolívia, então muitos governantes administradores municipais eles se recusam a apoiar a questão dos serviços sociais, e toda renda per capita que vem ali para o município e para o Estado brasileiro vem incluso também pra questão indígena mas os caras não tem esse conhecimento, fica dizendo que a responsabilidade do índio é só pra FUNAI, não é bem assim, a FUNAI tem uma parte que é da responsabilidade dela, que é a proteção territorial e que é falho, que é a proteção territorial hoje que tem o poder de polícia, o batalhão da polícia ambiental que a sigla é BPA, DECMA que é Delegacia de Patrimônio de Meio Ambiente da Polícia Civil,

*Polícia Federal, IBAMA esses que são os órgão que tem poder de polícia, a FUNAI não tem hoje o poder de polícia de prender ninguém no território indígena, ela tem o poder de multar e muita das vezes que dá o aval final de multar é a SESDEC Secretaria do Meio Ambiente, porque todas as arrecadações ela vai para o tesouro estadual, ou seja, isso não tem retorno nenhum para os indígenas, e os caras hoje argumenta que todos as multas que acontece de impacto ambiental agente não tem retorno, na região nossa aqui de Rondônia que é Karipuna 192 mil hectares de território, equivalente a cinco mil e oitocentos estádios de futebol do Maracanã, e o povo indígena protege apesar que nós somos minoria dentro do estado mas a gente não somos recompensados por isso, nós não somos recompensados. Nós estamos passando por uma situação muito difícil na atualidade, nossos territórios estão sendo invadido, madeireiros, latifundiários e já fizemos várias denúncias e ninguém toma providências ninguém faz, não fala nada, porque você sabe que o agronegócio domina, os caras tiram a madeira e já semeia capim, e o povo não olha pra isso. Eu vejo mais, mudando de uma outra pro meio ambiente, tem muita gente que se beneficia em nome dos povos indígenas “aha eu sô protetor dos povos indígenas, eu ganho absurdo de dinheiro” até financiado pelo Banco Mundial, certo, e ai na realidade não acontece nada, ninguém não coíbe o desmate nas terras indígenas, e é tanta coisa, gente envolvida, muita gente que domina o capitalismo né, e a gente fica muito preocupado porque alguém esquentar a nota de compra e venda de madeira, ali na minha região no território Karipuna, ali num tem mais plano de manejo, os caras argumentam que tem plano de manejo, eu já sobrevoei ali e não tem plano de manejo, a única madeira que sai para abastecer União Bandeirantes que é distrito de Porto Velho, Nova Dimensão que é distrito de Nova Mamoré, e Jacinópolis que é distrito de Buritis é do território Karipuna, não tem plano de manejo em hipótese nenhuma, eles estão roubando madeira mesmo, “roubando na tora”, e ai é isso, tem essa situação. Olha, eu tô pretendendo agora ir pra Gênêbra se der certo agora em março, pra falar sobre o impacto ambiental e o que os indígenas vem sofrendo pelo capitalismo não sei o que vai dar. (10min30)*

*Tem uma viagem pra Ponta de Leste, que é em março, vou tentar ir, que a gente emperra na questão do financiamento, do apoio, do patrocínio, enquanto eu vejo várias ONGs usando o nome dos povos indígenas, não vou citar uma*

delas, mas eu fico muito triste com isso, um dia desses nós fomos ver o patrimônio dessa ONG e chega a vinte e um bilhões e muito dos projeto vem votar “eu sou protetor dos povos indígenas no Brasil”, todos os trezentos e ... oitocentos e oitenta e seis povos indígenas<sup>116</sup> e essa ONG está se beneficiando e isso pra mim não faz jus a conversa e o argumento que eles fazem, grandes empresas que são as maiores poluentes do mundo financia essa ONG dizendo que é pra proteger o território indígena. Contradição, inclusive observo que essa ONG faz parte dos povos indígenas, não quero citar tá tendo conflito, estão prestes a se matarem, derramamento de sangue porque tem uma parte lá esse dinheiro que está sendo usado, eles argumentam no Brasil, que e só pra esse povo e esse povo não tá sendo beneficiado, e sim uma aldeia que a qual o líder dessa ONG pertence certo, o quê que revolta do cacique geral desse povo que também afeta nós também, que tem muito parente<sup>117</sup> formado dessa tribo, desse povo, mas não tem ninguém desse povo indígena formado trabalhando nessa ONG, ao contrário, tem muito não indígena trabalhando, por isso que eles emperraram, é, tão com raiva, esse patrocínio Google Map patrocina, né, multinacionais e petroleiros patrocina né, e assim sucessivamente, e é dinheiro, não é dinheiro pouco não, não é vinte, trinta mil reais, é milhões, os indígenas desse povo eles tão mexendo com madeira, inclusive publicaram um dia desses no wathsapp e tá no facebook que eles vão mexer com madeira, e num quer que nenhum indígena, nenhum órgão de controle se meta porque eles vão ter um derramamento de sangue entre eles, ai justificou e citou o nome, ele pode falar, disse citou o nome e ele não quer ninguém se metendo, porque enquanto eles tão trabalhando de sol a sol, e os outros só viajando de cima pra baixo vendendo a imagem do povo dele. Então, voltando do povo Karipuna, nós passamos pela mesma situação só que sem ONG tá envolvendo nosso nome, não tive acesso dessa ONG, mas talvez possa ter envolvimento né, e a gente fica muito com medo, o indígena que protege o patrimônio chamado natureza ele não tem reconhecimento, quando passa na vista do não indígena ele passa preconceito, passa por privilegiado que nós recebemos bolsa de dinheiro tipo cinco mil reais eu já ouvi isso também que os meus primos anterior falaram, “aha vocês recebe

<sup>116</sup> Dados do IBGE são trezentos e cinco povos indígenas conhecidos e registrados no Brasil, e oitocentos e aproximadamente novecentos mil indígenas e duzentas e setenta e quatro idiomas.

<sup>117</sup> Termo muito utilizado pelos indígenas ao referirem-se a indígenas de outras etnias.

*uma bolsa de cinco mil reais, por isso índio tem sete, oito filho” por isso que indígena tem muito filho, aminha resposta é “você ganha alguma coisa? O governo dá alguma coisa pra vocês? Não. Acho que vocês tem que focar mais em questão de povos indígenas” eu uso muito a palavra técnico, “acho que você tem que pesquisar mais, se debruça no livro e procure mais, busca informação exato pra não tá falando coisa equivocada”, uma dos preconceitos é que o pessoal canta aquela música “índio fazer barulho lá, lá, lá, lá” eu sempre digo “a Xuxa te ensino muito errado sabia?” eu uso logo essa prerrogativa, “a Xuxa te ensinou errado cara”, até pro garotinho, eu já fui dá palestra no Classe A<sup>118</sup>, uma escola lá na Zona Sul, os pessoal falaro desse jeito, eu falei, ainda bem que a empresa escola privada é diferente, deu uma orde se era eles que ia dar a palestra pra mim, ou se era eu que ia palestrar, as criança falaro que era eu, então por favor fique em silêncio. Na escola pública aconteceu a mesma coisa, mas os alunos infelizmente não obedeceu a professora, é uma outra linha de pensamento e é onde eu falei, vocês tem que procurar mais onde tava os pais né, os pais das crianças, tinha mais de oitocentos alunos, meia hora só de palestra, e ai eu expliquei pra eles que tem que buscar mais informação né, sobre a cultura indígena, eles perguntaram como é que tava a saúde, a saúde é minha área, eu respondi que é um subsistema da saúde, assim, minha área num é porque eu sou enfermeiro, mas como conselheiro eu conheço né, que é média e alta complexidade tá no estado e nos municípios que é os médicos especialistas que são o cirurgião, o neurocirurgião, faunorologista que cuida da cabeça, um gastro, que é especialista, e hoje temos o médico cubano que tira quatro mil reais enquanto um médico brasileiro tá tirando doze mil e quinhentos, por isso que muita das vez o país num anda o cara tralhou nove dez anos pra trabalhar como o povo difícil de lhe dar, difícil acesso pra ganhar quatro mil, enquanto um médico do hospital público municipal, estadual ele fica lá meia hora, vai no município mais meia hora, particular mais meia hora e tem sessenta mil reais no bolso no final do mês. Então existe, uma, não deixa de ser preconceito porque, pra mim eu considero isso como preconceito, porque veja, eu vou pegar o mais besta pra trabalhar com os indígenas, eu sempre fui contra o médico cubano na aldeia, precisava que pegasse um médico brasileiro pra trabalhar, pra*

---

<sup>118</sup> Uma escola privada de Porto Velho.

*ele fazer jus do suor do trabalho que ele tira, porque doze mil reais prum cara que vai ficar meia hora, entendeu?, sendo que é o imposto que é arrecadado por renda per capita, que é mais, o PIB vai, e outra situação, ai chega na situação da FUNAI, a FUNAI eles falam que a FUNAI é responsabilidade do índio, é um órgão oficialmente que cuida dos indígenas, mas ele não tem mais essa índole de pensamento de criação de que a saúde é deles, a educação hoje tá no estado e no município, também existe falha, tem aldeia que não tem ensino médio completo, ensino médio não é só implantar, é garantir o professor pra dar continuidade nos seriados né, “aha mas pra quê índio quer escola?”, digo a mesma coisa “por que que vocês pretende falar inglês?”, eu sempre rebato, eu sempre uso qualquer coisa, porque hoje você pode ver no concurso falando inglês, você tem que aprender um pouco de inglês se não você não passa, infelizmente não é nossa língua mas tem que tá então, é a mesma coisa, por quê que índio quer educação, eu falo a mesma coisa por que vocês querem aprender inglês pra passar num bom concurso público, então é assim, uma prerrogativa que eu sempre uso, porque eu sou muito, eu num mexo com ninguém, mas quando mexe eu rebato, eu sempre tive essas coisas na ponta da língua, então é isso, não deixa de ser um preconceito, é um povo menos valorizado, deixa eles pra lá, um dia desses eu vinha passando e “não índio tem que ficar na floresta, então deixa eu tomar teu celular e você vai ficar sem wathsapp pelo menos uns dois, cinco dia”, fui dar uma palestra também na FARO<sup>119</sup> tava tendo na época do conflito do Tenharim na Transamazônica, falou “qual é tua ideia?”, ele era até policial, conheci pelo jeito dele, “qual é tua ideia os índio lá conflito lá mexendo pedágio?” falei, “minha ideia não é nenhuma, acho que o povo tem que olhar cada um por si”, “aha mas o povo lá criou, mexe com pedágio e é ilegal”, “ilegal é a boca de fumo no morro do Rio de Janeiro e ninguém acaba com isso”, eu disse isso no ato assim, porque eu percebi que ele era policial, “aha mas eu vejo que os índio e os pobres que quer luxar” ai na mesma hora veio assim na minha cabeça que tava tendo a greve dos ônibus, “é você fala isso porque você tem condições, se você não tivesse dinheiro e não fosse policial, num tivesse como fazer faculdade de nível superior de direito ambiental” eu rebati na hora, porque eu sabia o setor que eu estava , “então não, se você não tivesse condições com*

---

<sup>119</sup> Faculdade privada, Faculdade de Rondônia FARO.

*essa greve você num tinha como ir de pé pá sua casa fora da cidade? Não. Então, todo mundo precisa de dinheiro”, eu disse no ato, porque eu tenho essa ideia, porque ele veio pra mim com essa proposta que índio e pobre que quer luxar né, porque ele veio com ironia, porque eu conheço discurso de ódio e discurso de pergunta, eu olho na hora, eu já aprendi muito a fazer essa leitura eu falo desse jeito mesmo, é ilegal, pra quê que índio quer dinheiro, quer celular? E a professora que é minha amiga, que é desembargadora que é professora deles num falou nada, e aí, eu respondi no ato, quando ela me convidou eu disse “vai ter palavra que eu vou ter que responder no ato, tipo assim falou eu vou rebater, e eu disse pra ele “se você num tivesse dinheiro você tinha como pagar uma faculdade? Não ele falou, tá tudo bem, você tá estudando, se você num tivesse, o ônibus tá em greve, tu tinha como ir de pé pra cidade? Não, então todo mundo precisa de dinheiro, lá também é a mesma coisa, existe alguma coisa, eu até usei uma frase do cubano, todo mundo acha, quando o Fidel Castro era vivo, todo mundo acha que ela era ruim, mas ele brigou pelo povo dele, então se existe uma briga num povo alguém tem que morrer, eu disse nessa prerrogativa, alguém tem que morrer, alguém tem que morrer, mas é um país de primeiro mundo, os melhores médicos vem de lá, entendeu? ele é um cara ruim? (21h30) ele foi um cara bom que brigou pelo povo dele, quem pregou paz foi a União Soviética, meu amigo você tem que pesquisar mais, eu tô falando de Cuba, esquece a União Soviética e tá, tá, tá, porque assim, eu sou um cara, vou ser sério professor, eu sou um cara que só tenho o ensino fundamental incompleto mas eu tenho conhecimento, falo com segurança, então por esse motivo que quando pessoa vem direcionar uma conversa comigo eu sei qual é a pergunta dele, o jeito de se expressar eu sei qual é o discurso dele de ódio e eu sei qual é ironia, se a pessoa usasse outro termo “Adriano como é que é? Se pode ser dessa forma? Tu acha que tá errado? O dinheiro que tão arrecadando tá sendo, mas ele vem com uma ironia, tipo assim dizendo “eu sou indígena deixa eles pra lá”, entende? E é desse jeito, que não deixa de ser um preconceito. Tudo que eu falei não deixa de ser um preconceito, o estado não implantar o ensino médio e contratar os professores, de matemática, geografia, ciências e assim sucessivamente, não deixa de ser um preconceito. Projetos atrasados voltados pra questão indígena, não deixa de ser um preconceito. A invasão da terra indígena, o povo não tá nem aí, não deixa de ser um preconceito. Se eu tô na*

rua o povo diz que eu recebo uma bolsa de cinco, dez mil reais, sem fundamento sem conhecimento, não deixa de ser um preconceito. Eles acha que eu sou uma pessoa imune, que tem direito a tudo, direito a saúde, tenho privilégio e assim sucessivamente, mas não é bem assim, os indígenas hoje passa por muito preconceito, eu sempre digo isso, o indígena é o povo que mais necessita num ? Nós estamos articulando como indígenas do nosso estado, tamos vendo vários nomes pra ter uma cadeira na Câmara Federal e no Senado pra deputado pra deputado estadual pra 2018, porque nós fizemos um acordo né, que é uma outra situação, é que não tem representatividade indígena, tem no município, mas só que é assim, ai que tá, num é só o cara ser deputado ou vereador, senador ou deputado federal, o cara tem criar uma lei, a Constituição diz povos silvícolas, tá muito, entendeu? Só ali que tem não existe mais nada entendeu? Num existe mais nada entendeu? E na lei OIT de 1988 fala que se tem um impacto, um empreendimento os índios tem que sê ouvido, no artigo 5 ali narrado, no redundante dos empreendimentos os quilombolas os indígenas ou silvícolas povos tradicional tem que ser ouvidos, tá narrado só isso, num tem mais nada sobre os povos indígenas, num tem mais nada, que os indígenas tem direito a isso, a isso, não tem direito a mais nada, só essas três, mas a narração que tem esse artigo cinco ele é filho do artigo duzentos e trinta e um e trinta e dois, mas é só isso, num tem mais nada. A professora dos Direitos Humanos que é a doutora Cibele ela falou que na faculdade o pessoal não fala, qual o quilombola e o indígena, professor “não, esse aqui não, vamos pra o direito trabalhista, meio ambiente”, mas quando chega na questão indígena uma tese que não tem em nenhuma faculdade, nem na privada, nem na, não tem e é verdade ela gravou assim o professor falando que ela fez não tem essa tese, não tem, ela disse Adriano estude, se você não for trabalhar estude e seja advogado indígena, ela gravou mesmo porque ela é ministra<sup>120</sup> dos direitos humanos ela gravou sete fala de advogado mestre, quando chega na questão não, não, não, vamos pro direito trabalhista, pro direito tributário, direito não sei mais o que, mas quando chega na questão indígena, eles lê Constituição a dos índio, aha vamos pro direito trabalhista, eu falei “rapaz, eu pensei que era mentira”, “mas eu vou gravar”, ela gravou e trouxe, ela tava gravando, tudo ela gravou “aqui Adriano o

---

<sup>120</sup> No sentido de quem leciona, ministrar aulas.

*que os caras pensa de vocês”, na existe na lei, na ministração de aula que seja privada, do governo, nas universidades federais isso não tem nenhum conteúdo, nenhum texto que fala sobre os povos indígenas no direito, cara isso é preconceito.*

*E na atualidade nós estamos sofrendo muito impacto ambiental por invasores, do madeireiro, nós precisamos de mais atendimento nas áreas de serviço sociais, não sê como é que se diz “beneficiado de forma que eles pensam ser” tipo “não, vou dar um carro vou dar isso”, não a gente quer um projeto de continuidade, o que é isso, eu vou dar um carro e tem que ter uma manutenção de peça desse carro, falando da educação, tem que contratar o professor e tem que ter o professor de várias séries, e a SEDUC, no caso o estado tem que dar condições de ele ir e vim, porque o professor não vai ficar lá pra sempre, manutenção na estrutura física da escola, fiscalização na terra indígena de produção, que dê apoio pra FUNAI que seja quem for, que dê apoio pra eles ali no território. Infraestrutura, melhorar as estrada, ampliar a escola a agricultura familiar, porque nossa terra é rica, pra tirar essa ideia dos capitalistas que o índio num trabalha, que o índio quer muita terra, eu sempre digo “o índio tem muita terra, mas os grande pecuarista não faz roça, o roçado deles, a pecuária, o agronegócio deles com facão ou simples motosserra, faz com máquina pesada, ai é que tá, se eles dessem essas condições que eu acabei de citar ia contribuir muito com o município, muito, muito entendeu? Mas os caras num tem esse conhecimento, o povo Nambiquara de mato grosso eles entraram judicialmente, dez anos rolou os índios vende muita produção lá no estado do Mato Grosso, todos, eu vi uma matéria um dia desses, todos eles, os índios mesmo narrando, mostrou o antes e o depois, todos eles tem camionete e casa de alvenaria mostrou a carta onde o desembargador dar o aval favorável que eles tem que explorar trinta por cento da terra indígena em lavoura, eu tenho essa ideia eu, entendeu? E eles contribuem muito lá com o SINOP Mato Grosso, então é isso, os caras que num conhece ficam falando que o índio tem isso A mais B e não tem.*

Conversa realizada na residência da senhora Leni. Porto Velho, 08 de janeiro de 2017. Leni é integrante da comunidade *Karipuna*, não é indígena,

*Em julho de 1995, por ai, eu fui para a aldeia karipuna, nessa época tinha umas seis pessoas dentro da aldeia. Eu conheci o Batiti que é o pai dos meus filhos, e fiquei lá com ele oito anos, mas tudo era dificultoso, pra gente descer também, quando acabava mesmo a gasolina no meio do rio, era insuportável o calor, que na época do verão, e vemos que muitas coisa hoje tem mudado, hoje pegou alguma coisa assim que deu um passo a diante, que naquele tempo em noventa e quatro até dois mil e pouco por ai, era difícil o acesso para a aldeia, as dificuldades, é que tá voltando po mesmo jeito, po mesmo tempo de noventa e poco porque hoje o pessoal também não querem saber mais dos Karipuna, isso me entristece muito, porque eu sendo mãe de cinco indígenas Karipuna, e sou avó de um casal de neto, e o grande motivo que me tirou da aldeia foi a dificuldade da escola, da saúde, até memo um emprego adequado né. E o principal da comunidade é a falta de união, porque eles nunca tão ali para te ajudar, quere assim um puxar o tapete do outro, então tem umas coisas que é bem triste ali dentro, eu sai pra puder procurar uma melhoria junto com meus filhos, eu to com meus filhos, eu to com meus filho, eu pretendo voltar, mas ali onde eles estão, não volto mais, pro sítio panorama. Não quero porque eu tive várias experiências, eu tive experiência triste, experiências alegres, boas e ruins né, mas hoje não há mais sentido para mim estar convivendo mais com as pessoas, porque a minha cunhada que nasceu a pouco tempo é uma pessoa muito egoísta, só pensa nela, eu vi ela crescer também, que ela tem dezoito anos e ela crescer, gritou encima de mim, e eu não sou pessoa de tá me alterano, que nem eu falei esses dias, já tive que me controlar pra não meter o tapa no pé da lata, criança agente bate pa poder educar, se não tem educação em casa agente bate, eu num ensinei nenhum dos meus filhos ser desse jeito, e já fumos acusados, não só eu, mas meus filhos que seno Karipuna já fomo acusado pela própria Andressa que é irmã do Adriano, e isso que muitas vezes desanima de voltar, as pessoas entra dentro da casa num vo falar as pessoas, porque num é todas, que nem o Aripã, já cansei de falar com o Batiti tomar providências, porque isso num era certo legalmente, pega as coisas que num é dele pra poder levar, que num é dele, era dos meus filhos, e nada foi tomada providências, sei que hoje virou um tumulto. Emílio o que mais triste que me deixa é que tá todo mundo*

saindo da aldeia, o Batiti num vai mais voltar para aldeia, a confusão tá muito grande dentro da aldeia, as pessoas não respeita, foi o que eu falei você é o grande culpado disso ai, você é o grande culpado, e ele tá no terceiro casamento agora, a menina num tem filho dele, tem dois enteado que é dele, e tem os filhos que é dele que tá com outra mulher que tá pretendendo pegar que é só dois, ai tem a menina de nove anos, nove não dez anos que fez agora em dezembro, e que nem eu falei assim, por mim quero que você pegue tudo que é teu, mas ele falou que vai embora para Ji-Paraná ou vai lá pra Cuiabá, é triste, é triste de ver porque eles num conservaro a língua materna né, porque a parte do pai também o Adriano sabe, Andressa, André, Carlo, o Batiti, Paturí, todos eles sabe coisar na língua mas num ensinaro para os outros que são essa descendência de novo agora, que nem meus filhos, que hoje num sabe, ai eles pergunta as veiz “mãe o quê que é isso”, alguma coisa que eu sei que tentei aprender junto com ele (apontou para o Adriano) e o Batiti, porque eu aforçava, ameaçava que eu ia embora (risos) se não me ensinasse, ai que eu aprendi um pouco e escrevi, mas só que eu falava “Batiti, tá certo?” ai ele olhava “esse aqui tá certo, esse tá errado”, então através disso ai eu fui aprendendo um pouco, e eu tenho até hoje, tá guardado, tá escrito, vira e mexe os menino vai lá dá uma olhada “mãe eu não sei falar isso aqui, eu falo meu filho tem que falar um pouco de puxado, sotaque vocês tem que ter” ai eles fala “poxa mãe eu tenho vontade de aprender” esses filhos do Adriano, eu falo “meus filhos a culpa num é de vocês vai ser dos outros”, porque eu acho assim, no meu ponto de vista o Adriano podia falar com a Andressa todo o tempo na língua, com o André, com o Carlos sem tá com esse negócio de o tempo todo no português sem falar na língua no momento que for falar mal da pessoa, isso não tá certo porque todo mundo percebe que tá falando mal da gente, então é uma coisa assim que eu vejo que eles são muito religioso nessa parte, eles se acha que são tudo mais num são, que as pessoas já percebe que tem algo acontecendo de errado, que eu vejo que eles precisariam melhorar muito, se for para poder voltar todo essas pessoas para dentro é preciso ter melhoria na estrada, o carro, melhoria na educação, na saúde que também é precária. Eu era agente de saúde na época e me tiraram por injusta causa, eu ia colocar o DSEI na justiça e o Adriano não deixou, meu filho hoje tá com nove anos só vivia no doente só no médico, eu peguei fui no curso para participar, num me deixaro ficar por causa do meu filho, eu num sabia que não podia levar

*criança e eu voltei, e nisso foi alguns dias depois pegaro e me demitiro por injusta causa, eu só vivia com menino doente, a dotora queria que eu pegasse e entrasse na justiça, o Adriano falou “você não vai fazer isso” por isso eu fiquei como se fosse uma funcionária péssima né, sendo que eu sempre pegava e falava com o Orau Tenharim, como que eu ia fazer, quando agente é leiga no início não tem conhecimento precisa pegar informação, quem tem mais conhecimento aqui, apesar de ser mais novo, é o Adriano mas ele nunca pegou de passar as coisas certas para mim, e aconteceu de eu ter ficado desempregada, mas para mim serviu com experiência.*

*No Karipuna eu tive experiências boa e a ruim. Boa que para mim meus filhos são tudo, essa daí é a boa, e eu tive a experiência amarga no início com a Katika, o Batiti pegou e me levou para aldeia (7:30), ela ficou na FUNAI, na época a saúde era lá na FUNAI, ai quando ela chegou na aldeia discutiu comigo, falou que não queria eu lá, que eu era branca e tinha que ir embora, foi a maior guerra, ai eu peguei e discuti com ela também, fui lá pa pedra, tava na época do verão, fui lá po pedral e comecei a chorar, o Batiti foi lá atrás de mim e falou “não fica assim não Leni, isso vai passar um dia”, a Katiská foi muito ruim comigo, ruim que só no início quando fumo morar junto, eu fiquei com o Batiti só com a cara e com a coragem, não vou dizer que foi mil maravilha ficar com ele que num foi, eu tive muitas experiência amargas e triste boa e ruim, o pessoal tem mania de falar só do branco, mas o índio também tem o lado obscuro dele, não tem cem por cento de amoroso não, só pensa em si, não quer retribuir o amor, ele que pegar que seja ganhado mas pa retribuir num quer, precisam conhecer que nós quando vamos para dentro da aldeia também procuramo algo neles, é o amor, o respeito procuramo a sinceridade e coisa que isso não tem, é isso que o Batiti teve dois fracasso em dois casamento, comigo e com a Odaiza que é a madrasta do meu filho e agora ele tá no terceiro casamento. Ele num deve achar assim que nós branca vamo aceita de o índio querer ficar se envolvendo com várias mulheres, porque eu hoje pouco conhecedora das duas culturas, num vou criticar, mas eu como mulher não vou aceitar dividir o que é meu com outra, porque Deus falou que é pra dividir o pão, num fala para dividir o homem, dividir nada não, então é isso que eu vejo hoje e passo pros meus filho e falo pra eles não quero vocês também com esse negócio de tá com aquela obsessão com tantas mulheres, mulheres no mundo vai existir, agora aquela que vai respeitar*

*vocês é difícil de vocês encontrarem tem que saber a pessoa certa, e demostro para eles o sofrimento que eu passo, com o sentimento que já passei com o pai deles também pelo fracasso de dois relacionamentos que eu tive, e falo pra eles a minha parte eu tentei. Com o Batiti foi oito anos e com o Adriano foi dez anos, e tentei pegar dar o melhor de mim, passei dezessete anos dentro duma aldeia, três anos fiquei fora. Depois quando entrei nessa (10mim) casa 2011, só que chamaro 2013 né pá dá a chave, ai estamos esses três anos aqui, com toda a dificuldade e tudo eu tô tentando, já fui na aldeia ver minha casa lá que tá abandonada, já teve briga por causa da minha casa, o pessoal tão querendo entrar eu tenho umas coisas lá que ficou tem, de madeira, o pessoal qué tomar conta, já teve até confusão uns pessoal lá falou que ia tacar fogo nas minhas coisas, né, as vez eu fico triste Emílio porque esse momento quando você precisa de um homem para te defender num tem, defender o que é seu num tem, que nem eu falei assim “eu fui sai da aldeia atrás de melhoria, eu tô estudando, não tô vagabundando por ai”, que nem tem muitas mães que fazem, e deixa os filhos em casa e vai para safadeza, eu não, escola e igreja, escola igreja, que nem hoje é domingo hoje eu vou para igreja, né, e eu vejo que tem que pegar e se valorizar, porque lá na aldeia, quando a Santo Antônio fez a escola detonou meu quintal, eu tenho as fotos que era de antigamente, que quem capinava, o macho lá da aldeia era eu mesma, desculpa eu dizer, mas índio é preguiçoso, é muito preguiçoso num faz nada né, eu pegava capinava meu quintal todinho e era quintal limpo, quintal grande, eu tenho as foto, era limpo, limpo, limpo e eu gostava de ver aquilo, porque eu tenho orgulho de mim merma, eu num quero me gabar, porque eu não precisei deles para poder pegar e manter limpo.*

*As experiência eu tenho uma das boas que é bom você lembrar, tem outras ruins que é bom você também lembrar que vai servir de experiência e vai servir pra você ensinar pros seus filhos, eu não tenho assim pá tá reclamando não, com os Karipunas eu tive oportunidades, eu tive trabalho extra na associação eu aprendi um pouco com eles, e através deles eu num posso pegar e dizer que eles só tem o lado obscuro (13min) porque também eles tem o lado bom, que são besta, besta demais, eles não sabe diferenciar as pessoas dizer quem é que tá querendo ser o mau porque para eles todo mundo ali é bonzinho e passa a mão na cabeça, é isso que eu não gosto no Batiti e no Adriano, porque eles que são liderança mais forte e só enxerga as pessoas como se fosse assim*

*o bonzinho lá da aldeia, são bonzinho vamo deixar, que nem tem assim o sogro do meu filho né, o pai dessa menina também tá mandando na aldeia é isso que fez tanta bagunça, é isso que eu falo, os Karipuna eles tão perdendo a vergonha, eles tão perdendo muitas coisas por motivo de perder as suas orige, tão deixando assim os branco tá mandando, eu sei que eu sou branco, fui a primeira a chegar lá né, depois teve as outras, mas nunca tive que tá mandando em ninguém, nunca tive que tá gritando com ninguém, que nem eu falei assim quando eu parava na aldeia na época, com o pessoal que chegava na aldeia que era as outras mulheres né eu falava “aqui é o seguinte vamos manter a limpeza, e quando eu cheguei aqui nunca vi merda de criança no quintal”, nunca vi, a Katiská tinha o Andrezinho que tinha dois aninho e ela pegava e levava o menino pra fazer cocô na privada, que agente chama o mato, é pra fazer lá na privada, sem essa de “ai meu filho faz cocô aqui, faz ali”, num via merda, ai quando chegaro as outra menina nova lá na aldeia é merda, até a Maíra mermo, uma falta de organização, eu sempre pegava e chamava “gente não é assim, tá errado”, na saúde agente tá sabendo que isso não pode acontecer, tem que mudar, mesmo assim eu sei que elas ficava com raiva de mim porque eu falava muito, e falava pro bem de todo mundo, pra saúde de todo mundo, porque afinal de conta meus filhos andava por ali, mas brincava também descalço, as galinha que é de consumir também comia as coisas das criança que era do zoutro lado, eu falei “assim não tem como tá vivendo”, porque tem que tê as coisas certa limpá o quintal, porque o único que limpava o quintal era só eu mesmo, meu quintal, a Katiská também que manda era a que ajudava, e a Ida, mas o resto ai você via quintal que era horrível.*

*Eu falei para mim que ia dá tempo pra mim mesmo, eu colocava pro meus filhos que temo que mudar pra ter outros conhecimentos porque eu não quero que eles viva num lugar onde tá tendo orgia, onde tá tendo bebida, onde tá tendo até mesmo droga também, eu num quero que meus filho conviva, eu sei que a cidade é pesada também, talvez eu passe uma experiência muito forte, mas hoje eu sou evangélica e vejo assim que eu tenho que pegar e ensinar meus filho o máximo possível porque eu tenho conhecimento da palavra e que eles num possa se envolver com todo mundo, que eles já tiveram curiosidade também, que nem eu falei assim “ filhos, eles tem o direito de conhecer a vida, mas também tem que tê tempo pra se arrepender pra num pegar de vez no erro”,*

*porque lá na aldeia nós vê tanta pessoa no erro e continua com vocês, que nem o Adriano fala se tem uma confusão com filhos “manda ele pra aldeia, manda ele pra aldeia” não, esse num é o meio de educar, porque se não nós vamo deixar nossos filhos à mercê dos conhecimentos das coisas mais erradas, a cachaça tá dentro da aldeia, entra pra dentro da aldeia, tem porque eu já vi, a droga tá dentro da aldeia, tudo que é coisa que num presta tá dentro da aldeia, é fofoca, é mentira, então eu falei assim “é melhor do meu lado que eu tô vendo, num deixar meus filhos de qualquer jeito”. A pessoal que eu tenho assim admiração demais pela dona Katiská, eu fico pensando que se ela chegar a fechar os olhos o quê que vai ser da outra geração que vai vim né, que ela é a única pessoa que fala o nome pra gente colocar pras criança, porque meus cinco filho tem um nome indígena, eu fiz questão de colocar lá, porque tanto que é Éric Oni Karipuna Davéka-í, Arongá, tudo no final tem um nome indígena, para num pegar num perde, porque eu num quero essa vergonha Emílio, por eu ser branca num tenho vergonha de dizer “a tu tem vergonha”, não, porque as própria mãe indígena Karipuna parece que tem vergonha de colocar, parece que elas tem vergonha da sua descendência, vergonha da língua, vergonha dessas coisas do índio, porque eu falei assim “eu se eu soubesse falar, ensinava meus filhos”, porque eu não sei, eles só falam o essencial se for com a Katiská, se for com Aripã, com a Rita eles falam um pouco na língua é rápido né, que é difícil de você entender, então eu tenho só para dizer assim “Karipuna precisa de organização na vida”, precisa, precisa em geral, em geral porque eles mesmo afundaram a associação por acreditar em amizade, o Adriano levou um tal do Adão, acreditando que é amigo não sei o que, deu tanto trabalho que hoje tá querendo pegar o carro, a justiça quer pegar o carro da associação, o único que tem que num tá prestano, né, associação tá parado. (18min16seg)*

*Todas as coisas que a Santo Antônio um dia doou não tá mais dentro da associação, fico muito chateada com isso, eu falo “gente” o que eu falo o Adriano chama como é que é, que eu sou ambiciosa, uma coisa assim, que eu tou de olho né, eu falo “Adriano eu num tô de olho nas coisa que é da associação” eu quero que esteja lá, o que é da associação tem que permanecer lá, e se num tá usando mas deixa quietinho, um dia vai precisar, num é para sair, porque na*

*minha casa o que tem aqui num é nada da associação, isso aqui<sup>121</sup> meu filho que pegou já tinham vendido, já tinham vendido tão pegando tudo, levam tudo, ninguém devolve que nem bebedouro, várias coisas da associação que a Santo Antônio Energia forneceu num tem mais, num tem mais, quando aquele homem levou, as cadeiras que tinha mesa aquela grandona pegou, as cunhadas dele pegou levou, tá tudo se acabando, se fosse comigo tinha ido com gosto de gás todo mundo, já tinham falado que eu tinha roubado alguma coisa assim. Mas quando é as filhas do seu Chico Onça, fico calada, mas isso assim me deixa triste né, me deixa triste porque por eu ser a mais velha nunca fiz uma bagunça dessas, eu sempre tive o respeito pelos Karipuna, eu sempre peguei eu separei o que é de um lado fica para lá e o que é meu é pra cá, que nem eu falo “se é meu eu vou fazer o prazer de chegar lá e pegar o que é meu, é meu e pronto, acabou”, num tem esse negócio que eu vou deixar pra ninguém não. Nessa história ai Emílio eu só queria muito assim que os Karipuna todos eles parasse de tá desunido, porque tá todo mundo se afastando indo embora, ninguém quer saber da aldeia, porque a falta de respeito uns com os outros, é uma fofoca né, as pessoas nunca te respeita como é pá sê, que nem eu peguei e falei assim “eu num preciso tá ouvindo humilhação”, porque ali na FUNAI tem o seu Murgabe ele pega e me chama de cacica “e ai cacica, como vai? Quando é que você vai pra aldeia?”, eu falo “no momento num tem como”, que nem agora nós queria ir, mas num tem um carro, num tem nada. Meus filhos fala “mamãe vamo pá aldeia”, daí eu falo, “mas como?”.*

*Nós vamos começar nossas aula no dia 06 de fevereiro né, mas como que agente vai? Eu falei pro Adriano pega e briga comigo, discute comigo por causa disso, ai eu falei assim “engraçado quando agente quer ir para aldeia é isso que acontece”, ai as pessoa acha que nois deixamo assim definitivamente a aldeia, não, que nem eu falei assim “a minha casa tá lá ainda tá em pé, ainda tem alguma coisinha minha”, mas eu num sou obrigada também a permanecer o tempo todo, eu vou lá nas férias quando der, e se num der num vô, porque é difícil, nós num temos carro, o barco na aldeia, quando eu sai da aldeia Emílio, porque todo mundo tinha um barco, todo mundo, a minha família num tinha, o Adriano nunca ficou comigo, nunca ficou comigo como esposo para cumprir*

---

<sup>121</sup> Fez menção apontando para uma lavadora de alta pressão Wap.

*papel de um pai, eu ficava sozinha, esse daí era solteiro, quantas vezes, quando ia viajar era uma confusão, um reboliço ainda ficava com raiva, seu Chico tinha um barco, o André tinha outro, nós ali que já era mais antigo, eu nada, tinha que depender de favor dos outros pá descer, tinha dia que eu chorava, falava assim “eu num aguento mais isso, todo mundo aqui tem, seu Chico sendo um branco casado com uma Uru-eu-Wau-Wau tinha o barquinho dele que o Batiti deu, todo mundo tinha menos eu”. Eu fui me entristecendo cada vez mais.*

*O Adriano a presença dele não foi suficiente que ele nunca teve comigo nem com meus filhos quando precisamos, tanto que o Naianderson vai fazer quinze, o outro vai fazer treze, mas eles num sabe que é ter um pai de verdade eles num cabe não, que teja ali para pode ensinar, falar um pouco da cultura, pra todo mundo ele se amostra, será que ele sabe em prática? Porque pros filho ele num ensina nada, meus filhos fala “mãe eu quero aprender isso, eu quero aprender aquilo, meu filho eu num sei”, eles querem também aprende a fazer frecha, eu falei assim “isso num é comigo”, as pessoas que era para ensinar tão tudo desunida que é o Aripã, que nem ele sabe mais né, que nem ele sabe mais, o Batiti, o Adriano acho que ele nunca nem fez isso, o arco acho que ele nem sabe fazer isso, porque já faz tempo que tá fora da aldeia que num permanece, ele só ia lá pra visita, ele era que nem médico só ia visitar passava uma semana uns dias e vinha embora. Depois pra esperar o Adriano era outra demora então é essa a situação Emílio, num vou ficar só criticando, porque tem o lado bom e o lado ruim né, e só espero que o pessoal enxergue logo que todo mundo tá indo embora, a Paturí falou “Leni” é minha cunhada uma pessoa que eu gosto muito da Angélica Karupina, ela falou que na aldeia Karipuna não dá pá ficar porque hoje o pessoal lá num quer saber dos outros, parente que é parente, quando foi, eu num esqueço que a Paturí falou assim “Adriano, Batiti, me dá a geladeira da associação que tá parada pá eu poder levar pra casa enquanto tá funcionando”, “não ninguém vai tirar”, e começou a discussão ai pá esposa, ex-mulher do Batiti o Adriano liberou, uma ex, branca que casou com outro branco, “leva, pode levar”. Ai eu fico olhando assim, a injustiça é muita, a injustiça é muita dentro da aldeia Karipuna, é muita injustiça, e eu num tenho ânimo pra tá voltando não, enquanto eu ver a injustiça que tá lá dentro daquela aldeia eu num quero conviver com eles mais, tô cansada o Emílio, de viver com injustiça e de ver que as pessoas só puxa o tapete pra si, e se eu for falar num posso falar, o Adriano*

*fala “tu cala tua boca, tu num pode falar nada não, fica na tua calada, porque tu tá de olho, porque tu qué isso, porque tu é interesseira” então tá bom, num vou esquecer essas palavras que ele fala pra mim não, porque é o mesmo que dá um tapa na minha cara, porque quando eu cheguei na aldeia, eu lembro até hoje, o Adriano tinha nove ano, o André tinha sete, e a Andresa tinha dois, todo o princípio da bagunça todinha, como que era a aldeia, como que era isolada, como que num tinha ninguém, só tinha a Katiská de família né, e seu Bira que Deus já levou já, e pegar você hoje ver que a aldeia se formou mais com branco do que com índio, eu sei que meu primeiro marido foi o Batiti, mas depois virou uma bagunça, muito branco dentro da aldeia virou uma bagunça, agora tá indo pro segundo cunhado que ele tem que é branco também, que é marido da Andressa, isso também eu num gosto porque eu já ouvi os comentário e já fui fala pro Adriano e ele me mandou calar a boca que num é pra eu ficar me metendo, só lamento só porque depois que tiver dando trabalho de novo fala como ele falou “é bonzinho”, porque eu sei que eles vão quebrar a cara de novo, e dando outra oportunidade pras pessoas que ele não conhece pra dizer assim que a pessoa vai falar mil maravilhas dele mas na verdade a pessoa tem muitos defeitos, eu nunca precisei levar meus parentes pra fazer bagunça dentro da aldeia né, meus familiares para fazer bagunça desordem o que for não (25min42) nunca precisei, eu sempre fui sozinha pra aldeia eu fui com minhas irmãs na época, mas pra fazer bagunça como aconteceu dentro da aldeia, pra entrar droga, entrar bebida essas coisas eu nunca houve isso, eu digo porque eu estava lá e nunca fui admitido porque minhas irmãs nunca foi dessas bagunças que eu vejo hoje que tem coisa que aconteceu muito errada e meus filhos já chegaro ver dentro da aldeia, chegaro ver bebida todas essas coisas né, então que nem eu falei assim “meu lugar é dentro da minha casa quando eu tô lá na aldeia”, aqui mesmo eu tô aqui e ninguém sabe que eu existo ou não, nessa rua num adianta o pessoal falar de mim que eu não conheço, num sei quem é quem, o pessoal falar “ela mora nessa rua” eu num conheço moço porque meu lugar é na minha casa, eu num sei, porque aqui da porta pra fora eu num sei o que acontece lá fora, num me interessa, passo vinte e quatro horas o que for, mas dentro da minha casa, num tenho nada a ver com ninguém, e na aldeia era assim também. O que era dentro da aldeia eu só ia pro rio pra lavar minhas roupa estendia e pra dentro de casa.*

*É dessa situação que eu te falei, vontade eu tenho de voltar mas não pro Karipuna mais, pro sítio Panorama pra lá eu num quero não, eu num quero mais não, porque ali eu tive muita decepção e até mesmo se você quiser fazer seu plantio num fica quieto, mexem, se você quer criar uma galinha a Maíra vai lá e pega o ovo é dela, o pinto que nascer seu, não é seu, é dela. Tudo é deles, então eu num quero mais essa vida mais não, eu quero um lugar onde eu vou poder cuidar do que eu gosto, prantar o que eu quero e pegá vê as coisas vingar, e não pá poder pegá e vê as coisa diminuir e eu num poder reclamar porque ninguém me ajuda como eu falei eu sempre fui sozinha, marido eu nunca tive, só tive pra enfeite, porque marido de verdade não, porque eu acho assim, o home quando arranja uma mulher tem que defender ela e tem que mostrar que ali está as coisa errada e num deixar as coisas acontecer, mais tarde isso vira uma bolsa de neve e num passar as coisa negativa pros seus filho, que nem eu falo pros meus filhos “meus filhos essa é a vida que vocês vão querer ter, igual dos pais de vocês?”, eles fala “Deus que me livre”, eles fala “Deus que me livre, num quero ser que nem meu pai”, “então vocês presta atenção no que tão fazendo hoje” porque isso vai se espelhar amanhã eu falo pra eles Emilio porque, meus filho, eu tenho um menino de doze anos que é doido por mulher, ele num pode ver um rabo de saia “meu filho tenha comportamento meu filho, você ainda é criança” eu vejo, só falta quebrar o pescoço do mesmo jeito do pai dele, meu filho é desse jeito “pare com isso que é feio” num é pra você pegar pra dizer que é um homem que vai olhar até quebrar o pescoço assim não, “negativo” (28min), o homem tem que ter responsabilidade, tem que ter respeito, tem que ter caráter, num é pá pegar e tá olhando qualquer rabo de saia não, porque vai aparecer várias, mas vagabunda, mulher de verdade num vai mais não porque isso eu posso garantir, porque as mulheres de verdade elas estão em extinção e quando o home pega e não valoriza já era acabou.*

*Falo pros meus filho, presta atenção no exemplo que aqui sou eu, eu sou o exemplo pra vocês então vocês pegue e toma um pouquinho de respeito e comece a me copiar um pouco por favor, porque eu vou pra escola é pra estudar, num vou pra vadiar, o meu filho de catorze já me deu pobrema na escola já, me deu pobrema na escola, já chorei, já fiz tudo já, né até bati, então entendeu? Eu falei assim “eles tem que pegar e copiar a pessoa certa, mas se for pra copiar a pessoa errada num dá certo”, eu num quero pro meus filho uma vida de ruina*

*Emílio, eu não quero, assim como eu quero que meus filhos peguem estejam, é, preste, estejam assim preparados pra poder voltar pra aldeia, “você estão aqui hoje é pra estudar” mas que vocês vão ter que voltar pra aldeia vocês vão”, eles quer, a vontade deles é voltar agora lá pra aldeia passar as férias, mas como é que agente vai? Agente num tem carro, é como eu falei, a associação está em ruína essas coisas todinha por culpa deles que são administrador, eu cansei de falar Emílio, eu cansei de falar “tá errado isso aqui, isso aqui, aqui, aqui”, ninguém me ouve, eles acham que minha palavra não vale nada por eu ser branca, mas escutam os outros brancos que tão querendo ficar na maldade, eu ninguém me escuta, eu quero ouvir, mas eles num querem, no dia que vocês se ferrá, vou falar até noutras palavras feia né, vai se ferrar não venha po meu lado não que eu não quero mais saber, porque eu tô aqui e tô falando “isso aqui tá errado, isso tá errado, mas ninguém tá nem ai não mas num escuta, esse carro tá com pobrema também é por causa deles mesmo, se a associação parô é por causa deles mesmo, quando acontece alguma coisa, o Adriano nun vô negá não, o Adriano tem falha demais, mas Adriano é uma pessoa que ele tem ajudado, só que o Batiti puxa muito, e ele vai e acredita no Batiti, o problema do Adriano é que ele acredita no Batiti, num sei o que mal que ele tem que ele vai atrás do Batiti, o Batiti fala “olha esse tanto aqui vamo tirar isso aqui pronto acabô, ah que tu vai fazer” e faz, e eu falei assim “por que Adriano? Qual é teu rabo preso com o Batiti?” Tem que fazer as coisa certa Emílio, porque se agente não faz a coisa certa, nada vai pra frente, num vai progredir, num vai ter um bom relacionamento na minha frente através de você pegá querer pegar tocar um projeto, que nem ela fado do projeto com Adriano, mas quando se junta com Batiti acaba, acaba, e na hora que tá afundando o Batiti joga a culpa toda pra ele, “o Adriano que é culpado, é isso, é aquilo”, mas o Batiti ser home e dizer assim “fui eu que fiz” o Batiti num faz, não, joga culpa pro Adriano, pro Éric que é nosso filho, e joga a culpa pros outros, mas ele mesmo num quer assumir as coisa dele, que nem eu falei assim, que ele falou agora da última vez “Leni eu num vou mais trabalhar na associação, vê ai pa Paturí pegar ser presidente né você é tesoureira”, eu num vejo a Paturí pra ser presidente da associação ela num tem capacidade, o Adriano tem capacidade, o Adriano tem o conhecimento de buscar as coisas, mas só que o Adriano é daquela pessoa assim que fala assim “ se eu for fazer isso vai ser do meu jeito, vou colocar gente do meu jeito” mas ele tem que saber*

que num é só ele que tá numa associação ele tem que ser aprovado, porque quando ele colocou Adão, “coloca isso que ele é motorista, é meu amigo, é legal” num foi avaliado pela gente, eu só falei, que ele que falou “é meu amigo bota ele pra trabalhar com a gente e acabou”, e esse amigo ó arreventou a associação, num foi avaliado por todos né, é que nem eu falo “tem que ser avaliado, temo que saber se a pessoa é o que Adriano fala, não o que tá pegando e tá se amostrando”, não, agente tem que saber quem é quem antes de pegar colocar do nosso lado e pegar servir né, eu vejo desse lado, eu só espero que numa dessa todos eles, principalmente o Adriano para de confiar muito, ele confia demais nas pessoas que é de mau caráter, pra ele tudo de mau caráter é boa peça é ó, gente boa, tai coisa que eu não vejo boa peça, o cunhado dele agora recente eu num vejo boa peça, não vejo boa peça, ó ele fala que é nota dez e acabou, morreu quem tava falando e acabou, meu filho tava falando “mãe se acontecer alguma coisa na aldeia vai ser culpa de quem? De quem tá aceitando pessoa branca dentro da aldeia”, porque o cara tá querendo levar moto roubada pra aldeia, e eu falei pro Adriano e ele mandou eu calar a boca, e até ele fala que pra eu calar a boca tenho que engolir coisas, então beleza, eu vou ficar na minha, meu filho falou “mãe para de se meter nesses negócio lá da aldeia”, o Éric falou “para de se meter mãe a senhora vai ter dor de cabeça, fala mais nada mais não mãe, fala nada não”, ele falou assim “deixa se foder tudinho”, já que ninguém quer escutar, eu falo do nada ninguém escuta, só que agora é lamentável, Karipuna na desunião, é cada um por si agora né, eu só sai por causa dessa situação que eu já contei no início, o Batiti também tá saindo por causa da desunião que é demais, muita fofoca, que fofocaro agora da terceira esposa dele né, fizeram a maior fofoca dela, me acusaram de roubo de carro dentro da aldeia né dizendo que eu tinha vendido, isso eu num tava sabendo, foi o que o Batiti contou recentemente pro Éric, e eu falei assim “o Batiti é outro safado porque ele ouve as coisas e fica na dele, ele sabe que o carro num tava comigo, foi ele que levou o carro pra oficina pra poder arrumar, num foi eu que tava lá, que eu nem sei de nada que acontece mais lá, eu tô com três anos aqui, vais saber o que tava acontecendo lá dentro da aldeia, num sei não, eu fui ano passado no início do ano, fui eu o Adriano e as crianças né, mas quando eu fiquei doente tive que voltar em fevereiro, isso num vai dar motivo pras pessoas dizer que eu tô fazendo as coisas sem eu fazer, como você tá vendo minha casa aqui

tá simples, tá tudo caindo os pedaços, as pessoas diz a agente róba madeira, tem que coloca madeira no meio tá Emílio, dizem que o Adriano é madeireiro profissional né, coisa que aqui em casa tá tudo acabado, a pintura tá toda esgotada já né, o banheiro nosso não é perfeito, tudo se acabando e as pessoas diz, jura de pé junto que Adriano é o maior madeireiro do Karipuna né, não só o pessoal funcionário da FUNAI, o próprio parente dele né, outras pessoas fala que o Adriano é isso, é aquilo, e o Batiti já falou isso pá mim, eu disse “Batiti se o Adriano fosse o que vocês tão falando tenho certeza que o Adriano num ia deixar eu passa fome com meus filhos não, num ia deixar falta as coisas na minha casa não” “é nada o Adriano é um sem vergonha, mentiu pra vocês”, “não, o Adriano pode ter os defeito dele, o Adriano é mulherengo? É, o Adriano é mentiroso? É, mas essa situação de deixar eu passar fome com meus filhos ele num ia deixar não, ele num ia deixar eu tá passando por essas coisas não”, e ele falou assim, “você acredita demais”, “eu acredito mesmo, ele num ia deixar eu tá passando por essas coisas com meus filhos não”, essa situação crítica como tamo passando aqui não, que é difícil hoje tá vivendo aqui na cidade, que tá vendo agente passando fome mermo né, só que nem eu falei assim “num vou ficar pedindo nada de ninguém não”, eu pego dobro o joelho e oro e falo com Deus, ah as pessoas fala, o Adriano fala que eu só fico fazendo isso, eu falo “Adriano o que que eu vou fazer da minha vida, se eu já levei currículo pra todo canto e até agora ninguém me chamou, o que que eu vou fazer mais? O que eu vou fazer é terminar meus estudos”, simplesmente eu vou ter que pegar e me acalmar, se eu ficar desesperada eu vou pegar e fazer até merda com a minha vida, que chegou acontecer de eu chegar a pensar, eu sendo evangélica pensei merda, e no dia que agente foi na vigilha ai o pastor pegou falou que no meio dali tinha gente que tinha falado que pensava em fazer merda com sua vida, eu peguei e falei assim “mas eu num contei pra ninguém” (40min), só eu e Deus sabia que eu tava dentro do meu quarto, passando fome e o outro ali desempregado né, e eu peguei tava ali no meu quarto chorando, chorando, um choro menino, ai quando eu peguei e falei pra Deus, em dois mil e catorze, falei assim “Deus eu num aguento mais”, foi naquela hora o inimigo jogou uma seta né, passou na minha cabeça, eu tava cortando meu pulso né, ai eu fiquei não Deus num é assim, e comecei. Ai minha irmã, pegou nove horas, nós tava até de recesso, minha irmã ligou pá mim, “Leni eu vô pá virgilha tu qué í? Num tô

*fazeno nada, vamos”, ela falou “nove hora eu passo ai, tá bom”, eu peguei me arrumei e esperei, ai lá na vigilha, foi falado no monte que tinha pessoa desse jeito né, e contou pá mim “olha Deus manda avisa pá você que ele tá preparando seu melhor e a sua vitória vai vim, é pá você tê sabedoria e esperá nele né, não é pra ficar desesperada”, Emílio de primeiro eu ficava muuuito desesperada, eu chorava muito, hoje não, e hoje quando num tem eu falo “senhor o que que eu vou fazer?” a única coisa que eu tenho pá, apesar desse menino ter errado tanto comigo, Adriano, num tem, o que o possível que tive ao alcance dele ele faz pá podê pegar e alimentar, que ele pegou e foi embora aqui de casa, deixou a gente de novo né, ai ele pega dá um jeito e manda alguma coisa, que nem eu falei assim “é difícil, porque são nove pessoa, é difícil pá comê, são nove boca, são nove pessoa, é muito difícil pá tá vivendo assim numa pequena casa todas essas pessoas aqui dentro né”, mas Deus sabe que aqui se passa e ele sabe o dia de amanhã, eu entrego pra ele, e simplesmente tamo ai na luta, tentando vencê, vou terminar meu terceiro<sup>122</sup> agora, até o final do meio do ano eu já termino, essa é a pretensão, e vamo vê o que Deus vai preparar daqui pra lá, que nem eu falei “ir pá aldeia eu quero, mas sítio Panorama eu num quero mais, pá podê pegá tá morando, conviveno eu num quero mais. Eu falei que pretendo ficar ali no Sapo, ali é uma área boa pá pegar você morá, é bom pra proteção também, e num falta água né”, então eu falei assim “pra lí eu vô, mas pá Karipuna eu não quero mais enquanto tiver aquela desunião, aquela falta de respeito um com os outros”, porque eu num me vejo ali mais não, e meu filho já falou, “mãe você vai voltar ainda?”, eu falei assim “bom se eu tiver terminado os estudos agora, eu num sei, conforme for eu tô querendo ver o lugar certo né”, mas pra isso vamo ver se daqui pra lá vai ter carro vai ter condição, porque tá difícil, as coisas tá difícil porque pá você pegá sair daqui pá aldeia, então é isso ai Emílio o que eu tenho pá falá né, dos Karipuna eu num posso só jugá não, eles me deram uma experiência também, experiência amargas e experiência boas com eles também, aprendi muitas coisas com eles também, né, que nem a Katiská ela me ensinou coisas quando eu tava grávida dessas crianças ela ensinava sempre, mostrava pra mim “Leni isso aqui pode fazê, isso aqui num pode”, sempre me dizia assim o que que a gente (43) podia comer, o que num podia quando a criança nacesse,*

---

<sup>122</sup> Terceiro ano do ensino médio supletivo.

então é coisa assim que hoje eu guardo comigo né, aquelas coisa que ela repassou pra mim, e o meio dela hoje ter mudado comigo pra quem era uma pessoa assim ruim naquela época comigo né, ela mudou né, eu só temo um pouco pela saúde dela porque ela já tá velha já e tá só porque a filha dela num tá nem ai pra ela. A não ser que as pessoa quer só ficar sugando o resto que ela tem, o André a Andressa né, que ela é aposentada, eu num gosto que faça isso com ela que fica só tirando o que ela tem ainda o resto e na hora que ela precisa ninguém tá ai com ela, é só isso ai que eu num gosto, eu num posso traze pra minha casa porque ela num vai se acostumar com a cidade, ela já é da aldeia mermo ela, mas por mim se ela ficasse eu pegava e trazia ela pra cá, memo num tendo espaço eu trazia ela pá pude fica com a gente, porque ela é uma pessoa que precisa mais atenção, teve doente já na época que quase morreu e caiu e machucou, que é anciã, que é só ela o Aripã e o Kaipu que mora em Ji-Paraná, isso deixa agente assim, agente não, que eu falo agente é meio estranho de eu falá né, eu me deixa mais triste porque agente, eu vou perder uma pessoa muito importante que é avó dos meus filhos, porque pra mim ela é importante a qualquer momento, por mais que ela num foi uma boa sogra, que ela num foi uma boa vó, mas eu entendo assim que ela é índia, ela num é uma avó não indígena, ela ama meus filhos do jeito dela, da maneira dela, por mais que muitos cheguem a dizer “não, ela num gosta do Adriano”, num sei o que foi que ela viu no Adriano que ela nunca se chegou com o filho dela também né, mas eu só tenho pra dizer assim que pra mim ela me deu a oportunidade de tê cuidado do Adriano, que tinha a idade desse menino<sup>123</sup> nove anos né, naquela época, conheci um pouco do Adriano que foi rebelde demais tá.

Adriano foi muito rebelde, rebelde, que dava dor de cabeça também, é por isso que hoje passo com a situação com esses filhos dele que dá de vê de onde vem a rebeldia, pois é Emílio, então essa daí eu já tive experiência com o pai dele<sup>124</sup> porque eles puxaro pro pai esse jeito deles rebelde puxaro pro pai deles, porque dessa idade dão trabalho, dão trabalho esses menino, com doze anos ele já bebia, já fumava, fazia de tudo esse daí<sup>125</sup>, mas hoje eu falo pros meus filhos “você num vão fazer isso não”, essa parte ai eu num pretendo deixar eles

---

<sup>123</sup> Apontou para o filho mais novo

<sup>124</sup> Apontando para o Buabí.

<sup>125</sup> Apontando para o Adriano.

*seguir em diante né, porque é uma coisa que ela num serve, você sabe que querendo ou não o cigarro ela causa mal pá saúde né, a bebida também, e eu quero que eles tenha uma educação melhor, e que eles possa entender que eu amo eles, e que eles possa pegar e fazê algo de bom sem ninguém dizer assim “olha, ó Karipuna, Karipuna é noiado”, quero que olhe meus filho como Karipuna exemplar, num quero que veja meus filhos como Karipuna vagabundo, Karipuna noiado, num quero que olhe pra minha neta e diga “Karipuna prostituta”, num quero que fala isso, já basta a irmã dele<sup>126</sup> já defamou Karipuna, já basta as cunhada que entrou também já fez isso, eu não quero que meus filhos façam isso daqui pra frente, eu quero que eles pegue e mostre uma dignidade pra descendência nova deles que vão vim ainda. Então é tudo isso ai que eu quero falar agora no momento Emílio.*

Por ela mesma.

*Cada passo dado*

*É cada conquista alcançada*

*Em 2014 no mês de agosto*

*Se iniciou uma primeira etapa*

*Na minha vida que havia parado*

*Retorno do meu estudo 6ano*

*Em 2010 tive motivo de parar para cuidar de filhos*

*Hj 2017 irei terminar meu terceirão*

*Tenho duas pessoas que são fundamentais que me incentivaram a estudar*

*Por causa delas estou aqui na cidade*

*Há 4anos que fez em janeiro*

*Tive vontade de jogar tudo pro ar e me esconder de muitos problemas voltando pra aldeia*

*Mais sempre lembrei das pessoas que são especiais que me dava conselhos*

*Inclusive é por causa de apoio como esses que faz qualquer ser humano se animar.*

---

<sup>126</sup> Apontando para o Adriano.

*Se eu estivesse sozinha eu não daria um passo*

*Pai de meus filhos nunca me apoiou esse é descartado por ele eu continuava na mata sendo desconhecida de mim própria e de conhecer novas pessoas*

*Nunca é tarde para ir atrás de seus sonhos*

*As vezes uns querem roubar teus sonhos e vontade de lutar não desistir é o melhor remédio nem todo homem gosta de ver uma mulher vencendo pq ele acha que mulher é pra ter filhos cuidar de casa etc.*

*Sem direitos de estudar e se tornar uma grande mulher de sucesso*

*Eu nasci pra fazer a diferença*

*Tem pedras em meu caminho tem espinhos mais não deixo de orar e pedir sabedoria de Deus para que eu possa continuar.*

Página pessoal do *FACEBOOK*.

Dia 17 de fevereiro de 2017.

### APÊNDICE 3 - ÉRIC DAVÉKA-Í ONI KARIPUNA

*O negócio na aldeia, meu passa tempo foi muito pouco, a maioria das vez eu passava mais na cidade, convivia mais na cidade. Ser indígena é importante né, apesar de tê muito, como é que se fala, preconceito por parte dos não-indígenas, ai, tenta levar. Os tempo na aldeia a maioria foi diversão nem tanto, o tempo que agente vive na aldeia, quase ninguém lembra da gente é SEDUC, FUNASA, FUNAI, agente somos muito esquecidos na comunidade, ai os que, agente passa mais tempo aqui na cidade que na aldeia.*

*A gente nunca teve uma estrutura boa, mas como é que se fala, deixa eu pensar um pouco, agora deu branco na cabeça, mas é isso agente somos esquecidos mesmo até hoje, tivemos umas fase boa na comunidade, agora voltou de novo tudo a estaca zero, agente vamo tentando levar o que dé, agora eu tô aqui na cidade, tô com uns oito, tô com um ano sem ir na aldeia tive lá foi em fevereiro do ano passado, tentei voltá pra lá só que num dá certo, sempre a merma coisa, nunca muda, essa questão, sempre do mesmo jeito, o que não me agrada na aldeia é esse esquecimento que agente tem do governo. Pra muitos*

*branco aqui na cidade quando você fala que você é índio os caras fala que tu tem uma vida boa, que tu ganha uma bolsa de num sei quantos reais por mês, sendo que é mentira isso que a gente vive lá. A gente é esquecido de qualquer jeito, pois é, todo mundo pensa que sê índio é mil maravilhas, é só que ai na parte que você vem pra cidade os caras só qué te metê o pau mermo, muito preconceito.*

*O preconceito é o fato de ser indígena, lá onde eu trabalho é tranquilo, a maioria das pessoa lá num tem preconceito porque a maioria é pessoal da beira de rio né, a maioria veio do Amazonas outros veio do Acre, tudo também tem origem indígena, mais é fora quando você vai pro meio do povo assim, o povo é muito preconceito se você falar que é índio. Eu trabalho nas Bombas Mergulhão, a gente só meche com bombas submersas, trabalho lá com nove mês e ai tentando vivê, com relação com as pessoas nas Bombas Mergulhão as pessoas são gente boa, meu patrão me trata bem, nunca tentaram me explorar até porque lá quando eu cheguei lá pra trabalhá o trabalho foi tranquilo, fiquei três mês me promovêro pá sê lá tipo um líder da empresa e num tem muito disso não.*

*Eu parei de estudar por falta de estrutura né, a gente estudava toda vez na escola na aldeia né, faiz tempo que eu num rô na escola, quando estudava na aldeia estudava, estudava, estudava e nunca passava de ano, nunca passava ia pá série avançada, todo ano estudava a mesma coisa, a mesma coisa, por isso eu parei de estudar mais na aldeia, ai aqui na cidade como eu tô mais tempo aqui num tô tendo tempo de estudar, é trabalho, trabalho das oito as meio dia, das duas as seis ai quando eu chego em casa já chego morto, num tem nem como ir estudar. A última vez que estudei aqui na cidade foi em se não me engano 2006, 2005 né. Estudei, no Samaritana, e num completei nem o ano por causa que teve uns problema e tivemo que ir embora.*

*Eu num gosto muito de fazer amizade não, sou mais tranquilo nisso. Na época da associação Karipuna nós tivemos um tempo bom né, de 2010 até 2012 foi um tempo bom pra gente, que a gente tinha trabalho, tinha condições pra gente mesmo se manter sem precisar tá dependendo do governo, só que ai começou haver, vinha as coisas que aconteceu lá, negócio de muito olho grande, ai começou a se desviar pra sair as coisas do controle. Foi um tempo bom, tinha carro, tinha motor, não precisava num tava dependendo do negócio de FUNAI, FUNASA, SEDUC, nada era o tempo que tava se virando por conta, ai por falta*

*de administração boa voltou a estaca zero, hoje a gente não tem mais nada, até pra você ir na esquina tem que ir andando.*

*Tenho vontade de voltar pra aldeia, mas eu só queria voltar pra aldeia se num fosse pra quele canto que a gente vive hoje, porque ali é muito desavença, muito fuxico, muitas coisas, picuinha. Se fosse pra mim voltar pra aldeia eu ia abrir outra aldeia, fazer um novo planejamento com as coisas boa, mas pra isso a gente tem que ter apoio, porque no braço quase nunca vai, no braço quem for fazer num dá certo nunca. Queria voltar assim pra aldeia, plantar, ficar lá que é mais tranquilo, porque aqui na cidade é muito puxado, gasta muito, pra você comê tem que ter dinheiro, agora esse tempo aqui nós tamo numa crise doida tô trabalhando nove mês, mas o salário mínimo que eu ganho num dá pra sobrevivê, na cidade não, tudo caro, imposto tudo aumentando, energia, água, num dá pra sobrevivê, na cidade não, eu penso em voltar pra aldeia, mas sem estrutura agora mermo num tem como voltar não.*

*Minha vida de casado eu tô com dois filhos, casado a seis anos graças a Deus, eu tô tentando levar o casamento, num sei se vem mais um menino por ai em mais uns anos (risos), agente vai levando no que dá, casamento é coisa séria, minha esposa ajuda só em casa num tá ajudando muito porque tamo com os menino tudo pequeno, a mais nova tá com dois anos, vai fazer três ainda, mas vamo bota o menino pá estudar agora, vai fazer cinco ano agora, agente vai botá ele pra estudar pra vê se cresce na vida num seja que nem a gente daqui pá frente.*

*A relação com outras comunidades indígenas é difícil, os povo qué muito é olhar pros seus nariz, num quer olhar pros outros não, por isso que a gente é mais na nossa mesmo. Adriano que as vezes tenta se comunicá com os outros indígenas, ué é perda de tempo caras lá só querem olhar pra eles mesmo, num qué sabê de apoiá ninguém não, tão querendo só o venha a nós mesmo.*

*No período da associação a Sto Antônio Energia fez um contrato de um ano 2010, 2011 e até agora num saio nada, a gente tá com os projeto tudo parado, a FUNAI também é outro embargo muito grande na nossa vida, FUNAI falam que é o pai do índio, mas num é nada não, só sabe atrapaiá, nós tamo com as coisa tudo parado, tem plano de vigilância, tem num sei mais o que, esse negócio de plantação, cursos e até agora num saio, a FUNAI tá tudo embargando, é a FUNAI, mas a Santo Antônio quer fazer, mas a FUNAI está*

*embargando, por isso que nada tá indo pra frente, a Santo Antônio vai na onda da FUNAI, por isso tá tudo parado.*

*Sobre a cultura nós pretende fazer alguma coisa, mas quase ninguém ensina, meu pai quando vai conversar com a gente só fala em português, a Adriano num conversa, o André também nem se fala, acho que até se esqueceu de falá na língua. Meu pai e o Adriano tão deixando a cultura porque passa mais tempo na cidade num para na aldeia, é por isso que tá perdendo a cultura, está morrendo, nem meu avô<sup>127</sup> que é mais velho na aldeia num fala, a Katiská, ninguém fala nada direito, só no português mesmo, ai a gente vai perdendo a cultura, num tem artesanato, num tem nada, pintura essas coisas assim, tá acabando tudo, meu vô um tempo desse a Santo Antônio foi pedir pá fazê um negócio de uma tabóca<sup>128</sup> lá, ai num sôbe fazê têve que pedir opinião do Manel<sup>129</sup>, fiquei até com vergonha essa vez ai que os cara pediro pá ir fazê filmando lá e ela num sabia fazê uma tabóca. A cultura antiga praticamente tá morrendo, parece que tá morrendo não, acho que tá é morto já.*

*Pro futuro com a realidade que eu tô vivendo, minha cabeça hoje tá muito ocupada eu num tô podendo pensar em quase nada, com esse negócio de trabalho ai, é puxado, puxa demais, esse negócio ai, se um dia eu pará de trabaia lá, vô vê se eu volto pá aldeia, fazê uma melhoria, lá hoje tá muito bagunçado, lá tem muito branco, tudo querendo mandá querendo subir nas costa de todo mundo, só que hoje mesmo no momento eu tô mais focado no meu trabalho, dá outra veiz eu fui tenta fazer essa loucura de largar o emprego pá ir pá aldeia pá vê se mudava, mas mudou nada, continua a mesma coisa, sempre a mesma picuinha, a merma conversa, num dá certo não, agora mesmo não, tem que conversar, porque a FUNAI diz que tem recurso pá fazê nova aldeia, inclusive até ajudaro lá o Renato Karitiana a fazê lá no Caracol. Queria ver se eles pode ajudar daqui mais um tempo, mas hoje mesmo eu só tô pensando no meu trabalho, botá meu filho pá estudar aqui na cidade, os dois, e se um dia der tudo certo se Deus quiser vou volta pra lá.*

---

<sup>127</sup> Aripã Karipuna indígena mais velho, participou dos primeiros contatos com a FUNAI em 1976.

<sup>128</sup> Flauta tradicional da cultura Karipuna.

<sup>129</sup> Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, esposo da Katsiká Karipuna.

*No meu trabalho, minha função eu sou tipo um polivalente, eu mexo negócio de abro loja, atendo cliente, concerto bomba, é um trabalho muito pesado, é um trabalho muito puxado pra mim.*

*Minha esposa se chama Ana Moser Gomes da Silva, meu filho é Adriel Gomes Karipuna Aby-i (Y tem som de U) nome indígena tem quatro anos, mas não sei o que significa, a Katiská não me explico, mas falou que era pra eu botá esse nome aí, e tem a Lorrana Kauane Gomes Karipuna também, ele não tem nome Karipuna porque a Katiská tava sem ideia na época pá botá o nome ela tem dois anos.*

#### APÊNDICE 4 - RAILANDER ARONGÁ KARIPUNA

*Na aldeia pra mim era mais bom em questão de convivência, toda essas coisas aí que minha mãe tem falado, é por falta dessas coisas de professores, todas essas coisas aí que resolvemo um pouco sair da aldeia buscar melhoria para nós, na aldeia mesmo era bom as coisas, mas como num tava andando nem pra frente nem pra trás aí vim pra cidade, na cidade num é a mesma coisa que tá na aldeia, porque na aldeia tem aquelas coisas entre nós mesmo, agora aqui na cidade, que nem o Éric e minha mãe eles falaro aí, algumas pessoa que tem preconceito com a gente por ser indígena e tal, também né só aqui, é em todo lugar, esse negócio de preconceito com a gente.*

*Eu me sinto feliz em ser Karipuna, mas agora o que eu num acho muito bom ser índio porque é todas essas questão que o pessoal falaro, por causa ainda mais que quando eu chego num local o pessoal pergunta se tu é índio, eu falo sô, aí “tu sabe fala na língua indígena? Tu sabe a cultura?” aí vem a resposta que eu num sei fui criado mais com minha mãe, nunca aprendi nada com a cultura indígena, aí é meio vergonhoso chegar na reunião com outros povos indígenas e perguntá minha cultura, se eu sei falar a língua materna eu vou falar o que? Eu num sei falá, aí num tem nem como explicar a história direito que eu num sei falá, aí dá até vergonha de falá que eu sou índio e num sei falá a língua indígena.*

*(Leni) que nem tu foi numa reunião de jovens e se invergonhó porque foi só com a cara e a coragem né.*

*Eu num sei nem que língua que nós fala (risos).*

*Nós estudava no Samaritana em 2014 e 2015, e num tinha aqueles preconceitos de quando nós estudava a primeira vez aqui eu e o Éric em 2006, né mãe, 2005, quando a gente era mais novo e estudô tinha muito preconceito, o pessoal num gostava de nós, levava porrada de todo mundo na escola, nós era criança e num tinha como se defende nós, os mulqui era mais maior que nós eu tinha seis e o Éric tinha nove. Teve um dia que eu me irritei mesmo com os moleque, nesse tempo ai tava mais acostumado com a convivência com os povos indígenas na cidade, hoje em dia quem num é indígena quer ser indígena e os indígena quer ser branco.*

*(Leni) Os índio hoje qué ser tão moderno que acaba deixando a cultura morrê, e eu falo muito com vocês<sup>130</sup> sobe isso aí, eu num tenho como pegá e ensiná pra eles, o pouco que eu aprendi com a Katiská eu passo pra eles, porque quando sai gravida a Moser, porque é a única que tem aqui de mulher ai eu pego e falo o que pode e o que num pode, e que tem que pegar num fazê, então tudo isso ai eu já aprendi um pouco com ela que também é uma cultura, por mais que o branco fale “ai isso é uma besteira”, coisa que nós mesmo prejudicamo a nossa descendência porque a gente num sabe.*

*O que tá acontecendo com os Karipuna é que tá todo mundo saindo pá podê matar através disso ai, começo os conflito, que nem eu falo assim “o que eu vejo de muito erro é o branco demais dentro da aldeia”, que nem a Andressa, num tinha necessidade de larga o marido índio pá ficá com um banco, engravidou de um branco mais um filho de branco dentro da aldeia, tá pegando e deixando a cultura Karipuna morrer porque tá enchendo a aldeia de branco, eu posso dizer assim eu vou abrir minha boca com maior orgulho “meus filhos são karipuna”, porque o pai deles é índio puro (13min),*

*A cultura é patrilinear, que a cultura indígena reconhece como indígena mesmo aqueles que os pais são indígenas, o filho do homem ele é índio, e o filho do branco vai ser branco, no caso os filhos da Andressa pela cultura antiga não são considerados índios, pela cultura antiga vocês<sup>131</sup> são Karipuna mesmo.*

*(Leni) Uma vez a Isabel falou pra Paturí que “olha a Raissa não é Karipuna, porque o pai dela é branco, os filhos da Leni é Karipuna porque o pai*

<sup>130</sup> Falando com os filhos indígenas.

<sup>131</sup> Filhos do Batiti e do Adriano.

é índio”, até a menina ficou com raiva a Paturi né, ela falou “como que num é se eu sou índia?” ai “não, porque o pai que é branco, se o pai fosse índio ai é índio, mas não, é o paiu”, a cultura tradicional. Mas tem direito de morar na aldeia, mas pela cultura antiga, pela cultura tradicional é assim. Eu falei pro meus filhos, falei assim “mas eu num quero que eles fiquem se relacionando só com branca, com branca” eu queria que eles se relacionasse com uma pessoa que fosse índia pá num fica tanto já fora, porque eu acho que tá muito pesado, eu sou a maior causadora porque eu tive que tá lá, ninguém queria, tem muita branca, Emílio, eu vejo, eu sou rodada também, eu vejo que essas meninas também hoje não são mulher são vagabunda, porque mulher de verdade elas tem caráter, sabe conversar, ela sabe o meio de sorrir, não o sorriso de uma mulher vulgar, porque mulher vulgar você já conhece de longe. Eu falo pro meus filhos “meus filhos num vão escolher qualquer uma, porque é difícil que elas num vão respeitar, por mais que seja aqui “ha esse aqui é meu namorado” ai olha pro gatinho ali, dá licença, não, vamos respeitar, já chega, eu falo pra eles, porque eu tô de olho nesse aqui<sup>132</sup> que tá com catorze e de namorico, e tem o outro que também tava de namorico “não quero que você viva com qualquer tipo de menina”, pra dar dor de cabeça Emílio, eu não quero mais, vou dizer que a índia também tá pra frente, as índia tão derrubando os home e sentando em cima, é difícil sabia? As vezes você vê assim, antigamente num era assim, desde que aquele ali<sup>133</sup> tinha doze anos só vivia uma galinhagem, era uma vagabundagem de um pega, pega a noite todinha, ai quando era de manhã tinha a negada dormindo, tu é doido é. Eu falo “meus filhos num é essa vida que eu quero pra voceis. Num quero essa vida, passa a noite todinha na vadiagem quando é de manhã tá dormino porque passou a noite todinha na vadiagem, nã, tsc, tsc. Tem que saber a pessoa certa, não é qualquer menina porque hoje tá insuportável pra você arranjar uma pessoa que presta.

(...) E tem que ser alguém que vá colaborar na aldeia, já que vocês tem planos de futuramente criar uma aldeia nova, vocês como são os homens e são Karipunas, tem direito ao território, tem direito a cultura de vocês, ali dentro vocês tem que ajudar a mãe de vocês. (Leni) A namorada desse aqui diz que não queria

<sup>132</sup> Olhando para o Nayanderson, Buabí.

<sup>133</sup> Apontando para o Railander.

conhecê o pai dele<sup>134</sup>, porque num queria conhecer, porque ele é o pai, a não, porque eu fiquei sabendo que índio é isso é aquilo, você vai tê que conhecê, o Nayanderson num é índio? O Nayanderson é índio, você vai ter que conhece o pai dele, “aha mas se ele num gostá de mim?”, eu falei assim “você vai ter que conhecer e pronto”, que ela foi e mentiu pra primeira namorada dele, é a prima tá, dizendo que ela ia ser casada na marra, que se ela num casasse ia levar frechada no ,meio do peito, ai a menina com medo hó, largou ele num quis nem saber. Ai a outra que num era besta hó “vem cá”, por isso que eu falo, essas meninas de hoje em dia elas tão mais ligeira o Emílio. No meu tempo nunca que eu com catorze anos ia dizer assim “ei, umbóra namorar?”, nunca que eu ia dizer assim “mãe tô namorando hó”, mas rapaz, se eu pedisse namoro aqui o cara ia dizer “mas tu é pirainha né”, naquele tempo ia dizer, hoje não, hoje é normal, se eu dissesse mãezinha eu tô namorando “como é que é meu filho vem cá, vou te mostrar teu namorado agorinha hã”, esse aqui taba namorando, de doze tá namorando, esse daqui<sup>135</sup> faz sucesso na escola com as menina, quando ele sofreu o acidente de moto, ele tava de bicicleta e a moto bateu, eu chorei tanto quando vi aquela situação dele, eu pensei que ia perder meu filho, né, lá na escola que eu descobri que tem pessoas que gosta dele, na escola eu vi quando eu fui buscar o material escolar, ali tem muita menina que gosta dele, chega arrudiô, é menina é tudo e ele ficou lá naquele meio, e abraça aqui, e é um choro dali outro daqui, “aha Nayanderson a fulana chorou sabia?”, eu ficava olhando, só observando.

Tem uma foto<sup>136</sup> que foi apresentação da escola, eu incentivando, eu falei “vou levar os Karipuna”, falei “bom como eu tenho meus filhos indígena, eu vou fazer apresentação Karipuna”, pra nosso grupo, ai eu descobri que ele é bem querido na escola, pequei e vi que ele é muito evoluído com as amizades, eu pensei assim “você não pode pará, porque se pará não tem amizade né”, agora ele vai estudar comigo a noite, ele num achou bom eu falei “meu filho é por causa que é lei agora que tá tendo na SEDUC, a partir de quinze anos, tá atrasado ele passa pro EJA, depois você pode passar pro dia de novo”, (20min), e vamo ver o que vai acontecer de novo né Emílio, você sabe que a nossa condição de vida

---

<sup>134</sup> Nayanderson Buabí.

<sup>135</sup> Nayanderso.

<sup>136</sup> Todos paramentados página...

*num tá boa, tem uma crise geral, e depois que tiraro a Dilma piorô. Se eu for fazer outra aldeia, num quero imitar ninguém não, quero aproveitar ainda a velha, quero pegar a velha Katiská pra ensinar a fazer, não adianta a gente pegar e querer morar ali no Panorama, já falaro pra mim “Leni, quer melhorar, sai de lá” porque ali virou uma zona de confronto, e não vai pra frente mais você sabe por onde pode ir energia? Até ali o Piv<sup>137</sup>, e se você tiver sorte no Piv, dá pra você pegar fazer tudo. Onde nós vimo dá certo. Se nós tive ali onde eu tô falando no Sapo, nós vamo tá defendendo a área de trás, vão saber que tem gente, na linha Primeiro de Maio. O presidente da associação é o Batiti, mas já vai mudar, ele quer dar o carro pro marido da Andressa que é branco, pra tá lá na aldeia acabando com o carro, ele diz “não, porque ele tem carteira de motorista”. Querem dá pro cunhado do Adriano que ele tem carteira de motorista A e B, é tratorista, ai quando é um índio que é nato, ninguém quer, mas um branco que chegô agora, eles num querem deixar o carro com o Éric, eles reclamando, o Éric quase perdeu a vida por causa desse negócio de carro, venderam o preto<sup>138</sup>, ai compraram o pequenininho<sup>139</sup>, ai ele foi lá no Jaci<sup>140</sup> que ele ia fazer um trabalho com o pessoal da castanha, que ia fazer um trabalho lá na aldeia, tu acredita que o Éric teve que voltar porque a Andressa fez o maior escândalo e o cunhado do seu Adriano fez o maior escândalo na beira do rio<sup>141</sup>, na frente do pessoal, dos técnicos, porque queria, porque queria vim pá cidade, ai fez o coitado do Éric voltar pra trás, quando foi na BR<sup>142</sup> o pneu espocou, se ele tivesse correndo num ia matar meu filho?, (26min) só Deus pra tá perto dos meus filhos, porque o pessoal da aldeia num quer saber não, fizeram guerra, maior barraco, ai o Batiti falô que ele ia pra trabaiá, nem trabalho nada, cabo voltando pra trás, aquelas bocuda que fala tanto palavriado e la na vida dele com a Mozer e com o filho.*

*(Leni e Railander) O Daniel Kaxinawa era o esposo da Andressa, eram três meninas e o Daniel. A menina que estava com o Railander está lá pra Extrema<sup>143</sup> com a família dela.*

---

<sup>137</sup> Área localizada no sul do território.

<sup>138</sup> Pajero.

<sup>139</sup> Fiat estrada.

<sup>140</sup> Distrito de Jaci-Paraná.

<sup>141</sup> Rio Jaci-Paraná.

<sup>142</sup> BR 364.

<sup>143</sup> Município de Rondônia fronteira com o estado do Acre.

## APÊNDICE 5 - ANGÉLICA KUIRANDÍ KARIPUNA

*Sobre os Karipuna de Rondônia hoje em dia eu queria melhoria, tá difícil pra nós a situação, hoje eu num sei nem o quê que eu faço, a gente né, num é só eu, é todo mundo nessa situação. Eu tenho dois filhos, a Raissa Karipuna e o Ézio Karipuna, a Raissa ela é diarista, no momento ela num está estudando, ela já terminou o ensino médio, é assim que agente fala né, o terceiro, ela tava fazendo faculdade, porque num conseguiu pagar a primeira parcela da faculdade, ela queria ganhar bolsa, o FIES, e ela num conseguiu.*

*Para os Karipuna está faltando a verba, está faltando transporte, é muita dificuldade, e a estrada, que a gente vai pelo rio e pela estrada, a vida aqui na cidade está difícil, muito difícil, eu num tô trabalhando, e o que eu recebo do governo é a bolsa família, cento e vinte reais, e só que num dá pra nada, as coisas tudo cara, o meu menino está estudando, está fazendo o primeiro, e meu esposo faz diárias, faz empreita, o que a gente arranja é trezentos quando é muito, cento e cinquenta ai o cara para, depois chama e mais cento e cinquenta e para, é assim que nós estamos vivendo.*

*O meu filho está morando com o primo dele, aqui num tem água, num tem banheiro, ai t'amorando com os primo dele. Isso é difícil pra mim ficar longe dos meus filhos. Minha filha está morando em Itapoã do Oeste, tudo longe um do outro, num é fácil pra mãe não ir morar longe do filho, o menino é menor e a menina é maior, está fazendo diária, é diarista né.*

*Eu tenho vontade de ir morar na aldeia, construir minha casinha, daqui uns dias meu filho vai ficar de maior ai já pode trabalhar, arrumar emprego ai eu já posso ficar despreocupada, isso que é meu sonho, ver meus filhos realizado né, com estudo, mostrar diploma pra mim, é isso que eu quero.*

*Meu esposo quer ir, até agente já tem uma chacarinha diz que está querendo até abandonar pra sair de lá né, por causa dos filho também, num que mais ficar lá. Eu graças a Deus ainda falo a língua Karipuna, sou filha da Katiská.*

*O pessoal abandonou aqui a FUNAI, mas pra mim há muitos anos que já foi abandonado, de primeiro tinha água, agora num tem mais, mandaram cortar*

a água, e agora estão ameaçando cortar a energia, é isso que preocupa a gente também. Eles disse que é da União, que vai doar.

## APÊNDICE 6 - RODA DE CONVERSA

*Esse é o mal da aldeia, você quer fazer uma plantação e eles quer dinheiro, ninguém quer saber de nada, tudo pra eles é dinheiro. (Érique)*

*(Leni) Essa história foi lançada pelo pessoa do laripuna<sup>144</sup>, e nunca foi feito nada pelo Karipuna, eu falei essa história que o Batiti tinha falado, tava eu e o Batiti conversamo. Quando eles foram pra poder caçar, foro lá pro Fortaleza<sup>145</sup> seu Bagaju tava vivo ainda, tava junto, ele tava vivo ainda, é o primeiro esposa da Katiská, como ele era meio pajé, ai as pessoa nem muito acredita né, que fala que isso é mitismo uma coisa assim o pessoal fala, ele pegou e escutaro aquele esturro muito grande ai diz que ele falô “vou matá”, onça preta, onça d’água, ai ele pegou e falou assim “eu vô mata isso ai”, ai o irmão dele falo “Coirim” que fala mano né, “quando tu mata isso daí, vai sê teu filho que vai vim, só quando tu casá mermo, não é pá tu fica por ai com qualquer mulher não, quano tu tê tua mulher certa” ai o Batiti “tá que mentira”, ai escutô e ele foi pu rumo de lá e ele viu a onça, deu uns tiro botô pá mata e num mato, ai o irmão dele repetiu de novo “o teu primeiro filho vai ser como essa onça ai, vai tê cintura fina, isso aqui largo<sup>146</sup>, vai tê cabeçona, ele vai corrê, caça pra ele vai ser fácil, vai sê fácil caça pra ele”, ai diz que o Batiti pegou e “tá bom, você tá falando né vamo vê, diz que num é qualquer mulher não Batiti, quando tu tivé tua mulhé certa”, ai quando nasceu esse dai<sup>147</sup>, tanto que foi o menino que com uns quatro mês por ai, aliás, num tinha nem um meis direito ele já falava, já conversava com meu irmão né, meu irmão dizia assim “o que foi?” e ele ficava com aquele negócio “gu, gu”, “eu vou te dar um murro, eu vou te dale um murro” pá mijou no meu irmão “tu vai apanhar” ai ele começava, ai minha mãe “tá vendo o teu irmão conversando com o sobrinho dele”, maior conversa como se fosse grandzinho já, com uns quatro meis já falava, “tu, tu, tu, té”, isso ai foi o coisa*

<sup>144</sup> Ong que utiliza a antiga denominação de laripuna para referir-se ao lendário guerreiro dos Karipuna.

<sup>145</sup> Verificar localidade

<sup>146</sup> Ombros.

<sup>147</sup> Apontando para Érique Karipuna.

*que diz o tio dele falou né, ai saio o cara usô da Laripuna, eu sei que foi lançado isso ai, veio recurso pra isso pra fazer a história, ele nunca deu nada, num trouxeram livro nem nada, Laripuna tava lá no fundo a associação Laripuna, mas eles até mudaro o nome já, não é mais Laripuna não, todo mundo já sabe que era o nome do guerreiro da aldeia Karipuna, ai usaro esse nome ai Laripuna. É isso que eu falo, o pessoal usaro as coisa e num nunca pegô e chegô nada pra mim, eles que inventaram o nome de Laripuna, seno que Laripuna era o nome dos guerreiro mais forte da aldeia Karipuna, ai colocaro esse nome ai sem permissão nem nada, depois mudaro já o nome. 3:30*

*O branco incentiva o indígena a perder a cultura, porque ele certa coisa, a gente tem que ver o que é melhor, claro que se você tiver uma tecnologia de produção, é claro que você não vai ficar naquela tecnologia antiga que produz pouquinho sendo que você é indígena e sabe que tem tecnologia de produção mais avançada e que vai produzir cinquenta vezes mais, também não é besta, não é burro, é lógico, então tem parte de grupos ai, hoje em dia a coisa tá diminuindo porque a tendência é nesses últimos anos, as coisas mudaram muito está tendo uma valorização dos povos do Brasil, tá tendo toda uma coisa diferenciada, antigamente o que eles queriam era fazer com que os indígenas tivessem vergonha de ser indígena pra perder a cultura pra tomarem as terras, tem tudo isso envolvido, então o que a gente tá vendo hoje é que a tendência é outra, a tendência é o fortalecimento cultural, a tendência é o indígena gostar de ser indígena e querer ser indígena e perceber que a beleza é ser o que você é, então a gente tá vivendo isso hoje, mas antigamente não era assim, porque antigamente na época dos contatos, como na época dos contatos as pessoas se achavam diferentes umas das outras, e tinha aquela coisa toda, aquela coisa de dominar, que a cultura que não era indígena queria dominar as culturas que não eram as mesmas culturas delas, a cultura capitalista ela tem que dominar porque ela precisa da terra, ela precisa da madeira, ela precisa do ouro, ela precisa do mineral, ela precisa de tudo, ai ela vai e que arrumar uma maneira de fazer com que os indígenas saiam da terra e elas tomem tudo aquilo. Tanto é que a gente tá vendo ai essa cultura da agropecuária, o que eles tão fazendo com os parentes lá do Mato Grosso, por exemplo aquela guerra que tá tendo lá com os Guarani, os Guarani-Kayowa, que eles vivem matando os Guarani-Kayowa porque eles querem a terra, primeiro eles enfraquecem o grupo, matam o que*

*puder, ai se eles percebem que não podem mais matar à sangue mesmo com a arma, eles vão matar a cultura daquele grupo, ai quando eles matam a cultura daquele grupo, as pessoas não querem ser mais indígenas mesmo ai sai fora, ai eles falam “agora pega a terra, agora já era, não tem indígena ai dentro vamos pegar a terra”, é isso que tá acontecendo no Karipuna, tá todo mundo saindo, eles tão vendo pra poder matar através disso ai, para poder pegar e começar o conflito.*

**ANEXOS****ANEXO 1 – PORTARIA QUE ADMITE O PESQUISADOR COMO  
COORDENADOR DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA**

PORTARIA N. 1819/GAB/SEDUC Porto Velho, 11/10/2011.

O SECRETÁRIO DE ESTADO DA EDUCAÇÃO, no uso de suas atribuições que lhe confere o Art. 71 da Constituição do Estado de Rondônia, considerando os termos da Ordem de Serviço n. 004/REN/SEDUC/PORTO VELHO/RO-2011.

RESOLVE:

Art. 1º. DESIGNAR, a contar de 10/10/2011, o servidor EMILIO SARDE NETO, pertencente ao quadro permanente de pessoal civil do Estado de Rondônia, ocupante do cargo de PN 3, matrícula nº 300054728, para exercer a função de Coordenador de Educação Escolar Indígena, Tipologia 01, localizada no Município de Porto Velho/RO.

Júlio Olivar Benedito

Secretário de Estado da Educação

## ANEXO 2 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO DE ADRIANO KARIPUNA



MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR CIÊNCIAS DA TERRA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



### Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

EMÍLIO SARDE NETO, brasileiro, pesquisador-discente do Programa de Pós-Graduação Doutorado em Geografia da Universidade Federal do Paraná, RG 467.268/SSP-RO, CPF 611328882-04, residente e domiciliado à Rua Tenreiro Aranha nº 1520, Bairro Areal - Porto Velho – Rondônia, participou de conversas com os membros da etnia *Karipuna* de Rondônia, solicitou colaboração para coletar informações relevantes para a composição do material da pesquisa sobre o grupo e pediu para utilizar imagens pessoais postadas nas redes sociais, outros sites e acervos, com vista à elaboração de sua tese.

Caso algum *Karipuna* apresente dúvidas a respeito da mencionada pesquisa poderá perguntar ao pesquisador pelo telefone/whatsapp (41) 99650-5367, telefone fixo (69) 3223-6960 em Porto-Velho e e-mail: emiliosarde@hotmail.com. Ao final da tese, o Pesquisador entregará uma cópia do impresso do trabalho e CD-ROM, a fim de ser utilizada como acervo pela comunidade. O pesquisador fará reunião com os colaboradores depois da pesquisa para contar sobre os resultados. Quando o colaborador assina esse termo é porque entendeu os benefícios da sua participação.

Eu, Adriano Karipuna aceito participar da pesquisa proposta pelo pesquisador Emílio Sarde Neto.

Porto Velho - Rondônia, 08/01/2017

Adriano Karipuna  
Colaborador

Emílio Sarde Neto  
Emílio Sarde Neto

## ANEXO 3 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO DE LENI ONI PAULA



**MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**  
**SETOR CIÊNCIAS DA TERRA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**



### Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

EMÍLIO SARDE NETO, brasileiro, pesquisador-discente do Programa de Pós-Graduação Doutorado em Geografia da Universidade Federal do Paraná, RG 467.268/SSP-RO, CPF 611328882-04, residente e domiciliado à Rua Tenreiro Aranha nº 1520, Bairro Areal - Porto Velho – Rondônia, participou de conversas com os membros da etnia *Karipuna* de Rondônia, solicitou colaboração para coletar informações relevantes para a composição do material da pesquisa sobre o grupo e pediu para utilizar imagens pessoais postadas nas redes sociais, outros sites e acervos, com vista à elaboração de sua tese.

Caso algum *Karipuna* apresente dúvidas a respeito da mencionada pesquisa poderá perguntar ao pesquisador pelo telefone/whatsapp (41) 99650-5367, telefone fixo (69) 3223-6960 em Porto-Velho e e-mail: emiliosarde@hotmail.com. Ao final da tese, o Pesquisador entregará uma cópia do trabalho impresso e CD-ROM, a fim de ser utilizada como acervo pela comunidade. O pesquisador fará reunião com os colaboradores depois da pesquisa para contar sobre os resultados. Quando o colaborador assina esse termo é porque entendeu os benefícios da sua participação.

Eu, Leni Oni Paula \_\_\_\_\_ aceito participar da pesquisa proposta pelo pesquisador Emílio Sarde Neto.

Porto Velho - Rondônia, 08/01/2017

Leni Oni Paula  
Colaborador

Emílio Sarde Neto  
Emílio Sarde Neto

## ANEXO 4 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO DE ÉRIC DAVÉKA-Í KARIPUNA



MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR CIÊNCIAS DA TERRA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



### Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

EMÍLIO SARDE NETO, brasileiro, pesquisador-discente do Programa de Pós-Graduação Doutorado em Geografia da Universidade Federal do Paraná, RG 467.268/SSP-RO, CPF 611328882-04, residente e domiciliado à Rua Tenreiro Aranha nº 1520, Bairro Areal - Porto Velho – Rondônia, participou de conversas com os membros da etnia *Karipuna* de Rondônia, solicitou colaboração para coletar informações relevantes para a composição do material da pesquisa sobre o grupo e pediu para utilizar imagens pessoais postadas nas redes sociais, outros sites e acervos, com vista à elaboração de sua tese.

Caso algum *Karipuna* apresente dúvidas a respeito da mencionada pesquisa poderá perguntar ao pesquisador pelo telefone/whatsapp (41) 99650-5367, telefone fixo (69) 3223-6960 em Porto-Velho e e-mail: emiliosarde@hotmail.com. Ao final da tese, o Pesquisador entregará uma cópia do impresso do trabalho e CD-ROM, a fim de ser utilizada como acervo pela comunidade. O pesquisador fará reunião com os colaboradores depois da pesquisa para contar sobre os resultados. Quando o colaborador assina esse termo é porque entendeu os benefícios da sua participação.

Eu, Éric Davéka-Í Karipuna aceito participar da pesquisa proposta pelo pesquisador Emílio Sarde Neto.

Porto Velho - Rondônia, 08/01/2017

Colaborador

Emílio Sarde Neto

## ANEXO 5 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO DE RAILANDER ARONGÁ KARIPUNA



MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR CIÊNCIAS DA TERRA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



### Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

EMÍLIO SARDE NETO, brasileiro, pesquisador-discente do Programa de Pós-Graduação Doutorado em Geografia da Universidade Federal do Paraná, RG 467.268/SSP-RO, CPF 611328882-04, residente e domiciliado à Rua Tenreiro Aranha nº 1520, Bairro Areal - Porto Velho – Rondônia, participou de conversas com os membros da etnia *Karipuna* de Rondônia, solicitou colaboração para coletar informações relevantes para a composição do material da pesquisa sobre o grupo e pediu para utilizar imagens pessoais postadas nas redes sociais, outros sites e acervos, com vista à elaboração de sua tese.

Caso algum *Karipuna* apresente dúvidas a respeito da mencionada pesquisa poderá perguntar ao pesquisador pelo telefone/whatsapp (41) 99650-5367, telefone fixo (69) 3223-6960 em Porto-Velho e e-mail: emiliosarde@hotmail.com. Ao final da tese, o Pesquisador entregará uma cópia do impresso do trabalho e CD-ROM, a fim de ser utilizada como acervo pela comunidade. O pesquisador fará reunião com os colaboradores depois da pesquisa para contar sobre os resultados. Quando o colaborador assina esse termo é porque entendeu os benefícios da sua participação.

Eu, Railander Arongá Karipuna Aron Ga aceito participar da pesquisa proposta pelo pesquisador Emílio Sarde Neto.

Porto Velho - Rondônia, 08/01/2017

Railander  
Colaborador

Emilio Sarde Neto  
Emílio Sarde Neto

## ANEXO 6 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO DE ANGÉLICA KUIRANDI KARIPUNA



MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR CIÊNCIAS DA TERRA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



### Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

EMÍLIO SARDE NETO, brasileiro, pesquisador-discente do Programa de Pós-Graduação Doutorado em Geografia da Universidade Federal do Paraná, RG 467.268/SSP-RO, CPF 611328882-04, residente e domiciliado à Rua Tenreiro Aranha nº 1520, Bairro Areal - Porto Velho – Rondônia, participou de conversas com os membros da etnia *Karipuna* de Rondônia, solicitou colaboração para coletar informações relevantes para a composição do material da pesquisa sobre o grupo e pediu para utilizar imagens pessoais postadas nas redes sociais, outros sites e acervos, com vista à elaboração de sua tese.

Caso algum *Karipuna* apresente dúvidas a respeito da mencionada pesquisa poderá perguntar ao pesquisador pelo telefone/whatsapp (41) 99650-5367, telefone fixo (69) 3223-6960 em Porto-Velho e e-mail: emiliosarde@hotmail.com. Ao final da tese, o Pesquisador entregará uma cópia do impresso do trabalho e CD-ROM, a fim de ser utilizada como acervo pela comunidade. O pesquisador fará reunião com os colaboradores depois da pesquisa para contar sobre os resultados. Quando o colaborador assina esse termo é porque entendeu os benefícios da sua participação.

Eu, ANGÉLICA KUIRANDI KARIPUNA aceito participar da pesquisa proposta pelo pesquisador Emílio Sarde Neto.

Porto Velho - Rondônia, 03/05/2017

ANGÉLICA KUIRANDI KARIPUNA  
Colaborador

Emílio Sarde Neto  
Emílio Sarde Neto