



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PALMAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E SOCIEDADE**

**THIAGO ALLAN RIBEIRO DE OLIVEIRA**

**MPA RONÃ KÂMÃ AIPĒNMÃ MPA KAKÔK XÀ  
(TECNOLOGIAS DE INFORMAÇÃO E  
COMUNICAÇÃO): UM ESTUDO A PARTIR DA ALDEIA  
AKRÔTIKATÊJÊ DO POVO GAVIÃO**

Palmas, TO

2023

**Thiago Allan Ribeiro de Oliveira**

**Mpa ronã kãmã aipēnmã mpa kakôk xà (Tecnologias de  
Informação e Comunicação): um estudo a partir da Aldeia  
Akrôtikatêjê do Povo Gavião**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade (PPGCOM) da Universidade Federal do Tocantins (UFT), como requisito à obtenção do grau de Mestre em Comunicação e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. André Demarchi

Palmas, TO

2023

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins**

---

- O48m Oliveira, Thiago Allan Ribeiro de .  
Mpa ronã kãmã aipënmã mpa kakók xã (Tecnologias de Informação e Comunicação): um estudo a partir da Aldeia Akrôtikatêjê do Povo Gavião. / Thiago Allan Ribeiro de Oliveira. – Palmas, TO, 2023.  
128 f.  
Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação ( Mestrado) em Comunicação e Sociedade, 2023.  
Orientador: André Luís Campanha Demarchi  
1. Comunicação . 2. Tecnologia de informação e comunicação . 3. Povo Gavião . 4. Akrôtikatêjê. I. Título

**CDD 302.2**

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

**THIAGO ALLAN RIBEIRO DE OLIVEIRA**

“Mpa ronã kãmã aipēnmã mpa kakôk xà (Tecnologias da informação e comunicação): Um estudo a partir da Aldeia Akrôtikatêjê do Povo Gavião”

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Comunicação e Sociedade e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora

Data de aprovação:16/05/2023

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. André Luís Campanha Demarchi

Universidade Federal do Tocantins /UFT

Orientador

---

Profa. Dra. Luciana de Oliveira

Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG

Segunda avaliadora

---

Profa. Dra. Alice Agnes Spindola

Universidade Federal do Tocantins/UFT

Terceira avaliadora

*Ao Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria e ao meu amado avô  
que tanto me alegrava com suas inúmeras mentiras (in memoriam).*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço inicialmente ao Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, aos Akrãtikatêjê, Kyikatêjê e Parkatêjê, a todos da aldeia Akrôtikatêjê, em especial, Katêjuprere Burjack, que me deu todo o suporte possível desde quando eu estabeleci o primeiro contato com ele até a conclusão dessa dissertação, que me apresentou o universo do seu povo e me ensinou muitas coisas. Muito obrigado, meu amigo!

Aos meus avós Maria Ribeiro da Paz e Félix Rodrigues da Silva (*in memóriam*) por toda coragem de encararem a vida no contexto em que foram inseridos. Agradeço a eles por todos os ensinamentos e conselhos para que eu continuasse com os estudos e nunca desistisse dos meus objetivos mesmo diante das barreiras sociais existentes.

Agradeço a minha mãe Aldine Ribeiro da Silva, pelo apoio durante a minha caminhada na graduação e pós-graduação, e por me fazer acreditar que a educação é capaz de transformar o mundo e a realidade das pessoas para um contexto melhor.

Sou muito grato aos ensinamentos, apoio, empatia e estratégias do meu orientador, André Demarchi, durante a elaboração desse trabalho, que mesmo durante todas as dificuldades que apareceram durante a pesquisa, principalmente quando eu mudei do estado do Pará para o estado do Mato Grosso do Sul, sempre procurou me incentivar a não desistir de construir essa dissertação. Meu muito obrigado!

Agradeço à Escola Estadual 13 de maio da cidade de Deodápolis (MS) e sua direção, que me liberaram durante os meses de novembro e dezembro para que eu pudesse realizar o meu trabalho de campo.

Agradeço a minha amiga Maria Cristina pelas inúmeras dicas e conversas em relação aos assuntos voltados à temática indígena e por me apresentar alguns teóricos que puderam contribuir para a construção dessa dissertação.

Obrigado também à Rayssa Cristina e Priscila Lima, por todo apoio e suporte durante a realização do trabalho de campo, período em que tive que me deslocar de Campo Grande (MS) para a cidade de Marabá (PA) e ambas me acolheram em sua residência com bastante afeto.

Com muito amor e carinho, dedico este trabalho as minhas companheiras de vida, lutas e labutas, Rayane Karenina Ribeiro Mascarenhas e a minha filha Ana Gabriele. Muito obrigado por todo apoio durante esse processo de construção da dissertação e por estarem comigo dividindo inúmeros momentos, tanto de tristezas como os momentos de felicidades.

## RESUMO

Discute-se neste trabalho o Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, habitantes do sudeste paraense, e o processo de contato e apropriação das Tecnologias de Informação e Comunicação por parte dos mesmos. Analisa-se esse movimento de contato e apropriação das TICs a partir da aldeia Akrôtikatêjê do Povo Gavião Akrâtikatêjê e as consequências culturais e sociais desse processo. A pesquisa utilizou-se dos métodos da etnografia e de uma de suas ramificações conhecida como “netnografia”, o que possibilitou o aprofundamento em relação à compreensão da cultura, da história e das sociedades do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria e do processo histórico de captura das tecnologias dentro da respectiva reserva indígena. Além disso, a pesquisa demonstra que o Povo Gavião, ao se apropriarem das TICs, estão performando a seu modo o processo de “indigenização da modernidade” (SAHLINS, 1999), pois ressignificam as formas de se relacionarem com essas tecnologias a partir dos seus modos de vida. O presente trabalho conclui que as Tecnologias de Informação e Comunicação são ferramentas que vêm contribuindo gradativamente para o processo de visibilidade, luta pelos seus direitos e emancipação política do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria.

**Palavras-Chave:** Tecnologia de Informação e Comunicação. Povo Gavião. Akrôtikatêjê.

## ABSTRACT

In this work it is discussed the Gavião People from the Indigenous Land Mãe Maria, that lives by the southeast region from Pará State, and their process of contact and appropriation of information and communication technologies. It is analyzed that contact and appropriation movement of the TIC's (acronym for Information and communication technologies) from the indigenous community Akrôtikatêjê, comprised in the Gavião People, and the cultural and social consequences that comes with this process. The search used the ethnography method and one of its branches known as "netnography", which made possible the deepening in terms of cultural, history and societies comprehension of the Gavião People from the Indigenous Land Mãe Maria and the historical process of technologies capture considering the respective indigenous reserve. Moreover, the research shows that the Gavião People, when appropriate the TIC's, are performing by their way the "modernity indigenization" (Sahlins, 1999) process, in which they resignify the ways to relate with these technologies from their lifeways. This work concludes that the information and communication technologies are tools that has gradually contributing for the process of visibility, fight for rights and political emancipation of the Gavião People from the Indigenous Land Mãe Maria.

**Keywords:** Information and communication technology. Gavião People. Akrôtikatêjê.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa com as terras indígenas do Estado do Pará .....	11
Figura 2 – Localidade da Terra Indígena Mãe Maria e suas respectivas aldeias .....	22
Figura 3 – Diagrama da Classificação feita por Nimuendajú.....	24
Figura 4 – Tentativa de catequização .....	29
Figura 5 – Decreto de concessão de terras para catequese dos índios Gavião .....	31
Figura 6 – Decreto de concessão definitiva da área de Mãe Maria.....	33
Figura 7 – Entrada da aldeia Akrôtikatêjê .....	43
Figura 8 – Vista aérea do córrego.....	43
Figura 9 – Vista aérea da aldeia Akrôtikatêjê.....	44
Figura 10 – Vista aérea da aldeia.....	46
Figura 11 – Vista aérea da mata da aldeia Akrotikatêjê .....	47
Figura 12 – Krowatoh, filho de Katêjuprere.....	50
Figura 13 – Dona Conceição e Katêjuprere.....	51
Figura 14 – Conversa na casa de Katêjuprere .....	56
Figura 15 – Linha do tempo construída a partir das entrevistas realizadas com alguns sujeitos dessa pesquisa durante o meu trabalho de campo .....	59
Figura 16 – Trecho do texto sol e a lua .....	67
Figura 17 – História do Sol e da Lua.....	68
Figura 18 – Sol (Pyt) e Lua (Kaxêre) .....	69
Figura 19 – Dona Conceição preparando porco da mata.....	73
Figura 20 – Rodovia BR-222 e o linhão da Eletronorte .....	77
Figura 21 – Dona Conceição durante entrevista.....	80
Figura 22 – Foto de Krytpytiti e suas obras de artes .....	83
Figura 23 – Grupos de WhatsApp .....	91
Figura 24 – Cartaz da Meia Maratona Krohokrenhum.....	101
Figura 25 – Abertura da Meia Maratona Krôhokrenhum.....	103
Figura 26 – Estreia do Filme Adeus, Capitão na Terra Indígena Mãe Maria.....	105
Figura 27 – Página da Aldeia Akrôtikatêjê no Instagram .....	109
Figura 28 – Página da Aldeia Akrôtikatêjê no Instagram (2).....	110
Figura 29 – Perfil do Facebook do time Gavião Kyikatejê .....	111
Figura 30 – Perfil da página do Facebook do time feminino do Gavião Kyikatêjê .....	112
Figura 31 – Página da aldeia Krijôhere no Instagram .....	115
Figura 32 – Página de Japupram no Instagram.....	116
Figura 33 – Página do Mrê Krijôhere no Instagram .....	117

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Composição da chefia na Terra Indígena Mãe Maria.....	34
Quadro 2 – Páginas no Facebook.....	109
Quadro 3 – Páginas no Instagram.....	110

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EJA	Educação de Jovens e Adultos
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
PPGCOM	Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade
SEDUC	Secretaria de Educação
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção do Índio
SUDAM	Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
T.I	Terra Indígena
TICS	Tecnologias de Informação e Comunicação
UFT	Universidade Federal do Tocantins
UHT	Usina Hidrelétrica de Tucuruí
UNIFESSPA	Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

## SUMÁRIO

1	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
2	<b>O POVO GAVIÃO E O PROCESSO DE CHEGADA NA TERRA INDÍGENA MÃE MARIA</b> .....	21
2.1	<b>Os Gavião na Terra Indígena Mãe Maria</b> .....	31
2.2	<b>A aldeia Akrôtkatêjê</b> .....	38
2.3	<b>Os personagens da pesquisa</b> .....	47
3	<b>O POVO GAVIÃO E OS PRIMEIROS CONTATOS COM AS TICS</b> .....	59
4	<b>ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS SOCIOCULTURAIS DAS TICS NA TERRA INDÍGENA MÃE MARIA</b> .....	88
4.2	<b>O Uso das Redes sociais e seus (re)significados</b> .....	107
5	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	121
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	123

## 1 INTRODUÇÃO

Quando ingressei no Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade da Universidade Federal do Tocantins (UFT), a ideia inicial do meu projeto de pesquisa era entender como eram as narrativas dos jornais impressos produzidos pela mídia local sobre o processo de ocupação urbana de um bairro na cidade de Marabá (PA). Até a metade do ano de 2021 a proposta de encaminhar esta pesquisa ainda era válida, entretanto, por conta da pandemia da Covid-19, alguns problemas em relação à realização deste trabalho surgiram.

O primeiro deles estava relacionado à entrada no acervo da casa da cultura, local onde eu iria ter acesso aos antigos jornais, porém, naquela época não estava permitida a entrada ao acervo por conta da pandemia, o que dificultou o acesso a determinados dados, pois o recorte temporal que eu queria fazer na pesquisa só era possível a partir dos jornais impressos e que não estavam disponíveis na versão online. Outro fator que acabou atrapalhando o andamento dessa pesquisa foi o fato de eu ter ido para a cidade de Parauapebas (PA) a trabalho, local que fica a 170 quilômetros de Marabá, e como eu trabalhava numa área rural, só conseguia retornar para Marabá aos finais de semana. Como eu tinha alguns prazos a serem cumpridos, principalmente em relação à qualificação, resolvi buscar outros caminhos para a produção de um novo projeto.

Neste sentido, este trabalho iniciou-se a partir de 2022, mais especificamente no mês de maio quando estabeleci o meu primeiro contato com Katêjuprere, amigo, companheiro de turma durante a graduação em Ciências Sociais na UNIFESSPA, e indígena pertencente ao Povo Gavião da aldeia Akrôtkatêjê. A ideia era apresentar a proposta da pesquisa durante o mês de maio para os membros da Aldeia Akrôtkatêjê e ver as possibilidades para dar início a pesquisa e conseqüentemente ao trabalho de campo. Entretanto, as coisas não ocorreram como planejado, pois a Secretaria de Estado de Educação do Estado do Pará não me liberou para eu iniciar a pesquisa devido eu ser professor contratado e não ter ninguém para me substituir naquela época.

Dessa forma, conversei novamente com Katêjuprere, que foi a pessoa responsável por facilitar a minha entrada no campo de pesquisa e que contribuiu de forma significativa para a conclusão dessa dissertação. Comentei com o mesmo a possibilidade de começar o trabalho de campo no mês de julho, período em que eu estaria de férias e seria mais viável, todavia, Katêjuprere falou que nesse mês não seria possível, pois a aldeia estaria vazia por conta de uma viagem que os membros da aldeia Akrotikatêjê fazem anualmente para o Maranhão para visitar

alguns parentes.

Sendo assim, combinamos que eu iria dar continuidade ao levantamento bibliográfico relacionado à temática da pesquisa, que envolvia os estudos sobre o Povo Gavião e sua chegada na Terra Indígena Mãe Maria, e deixamos em acordo que no mês de agosto eu iria iniciar o trabalho de campo, após a autorização por parte da comunidade; vale ressaltar que essas conversas ocorreram por volta dos meses de maio e junho.

Todavia, mais uma vez alguns empecilhos impediram de eu iniciar o trabalho de campo em agosto, pois, desde o início do ano de 2022, estava fazendo algumas provas de concursos públicos pelos diferentes estados do Brasil, e em maio desse ano fui aprovado no concurso para professor da rede estadual de ensino do Estado do Mato Grosso do Sul. Eu já imaginava que seria chamado ainda em 2022, mas não sabia que seria tão rapidamente, assim, ainda em agosto de 2022 fui convocado para tomar posse no concurso público.

Dessa maneira, mais uma vez fiquei impossibilitado de iniciar o trabalho de campo em agosto como tinha ficado combinado com Katêjuprere, pois, dessa vez, eu tive que ir embora do estado do Pará para o Mato Grosso do Sul junto com minha família. Apesar de ter sido uma imensa conquista pessoal, esse fato me prejudicou academicamente, pois esse deslocamento de uma região para a outra acabou atrasando a pesquisa.

Quando esse fato surgiu, comuniquei para o meu orientador, Professor André Demarchi, a impossibilidade de iniciar o trabalho de campo, e como a data para qualificação já estava próxima, ele pediu para eu encaminhar o texto para a qualificação apenas com os dados que levantei a partir de fontes bibliográficas, para que os prazos fossem cumpridos dentro do que foi estabelecido no colegiado do programa do mestrado.

A vista disso, continuei com a pesquisa e no dia 16 de setembro de 2022, já no Mato Grosso do Sul, fiz a minha defesa de qualificação de forma online. Após esse momento, tive uma conversa com meu orientador e encaminhamos quais seriam os próximos passos da pesquisa.

Combinamos que ainda em 2022 eu deveria retornar ao Pará para iniciar a minha pesquisa de campo, dessa forma, retomei o meu contato com Katêjuprere para ver as possibilidades de iniciar o trabalho de campo entre os meses de novembro e dezembro, pois foi o período de liberação proposto pela escola em que eu trabalhava no município de Deodópolis (MS). Após consultar o seu irmão Awpjêti Burjack, que é cacique da aldeia Akrôtikatêjê, e o mesmo autorizar a pesquisa na aldeia, Katêjuprere confirmou comigo o início do trabalho de

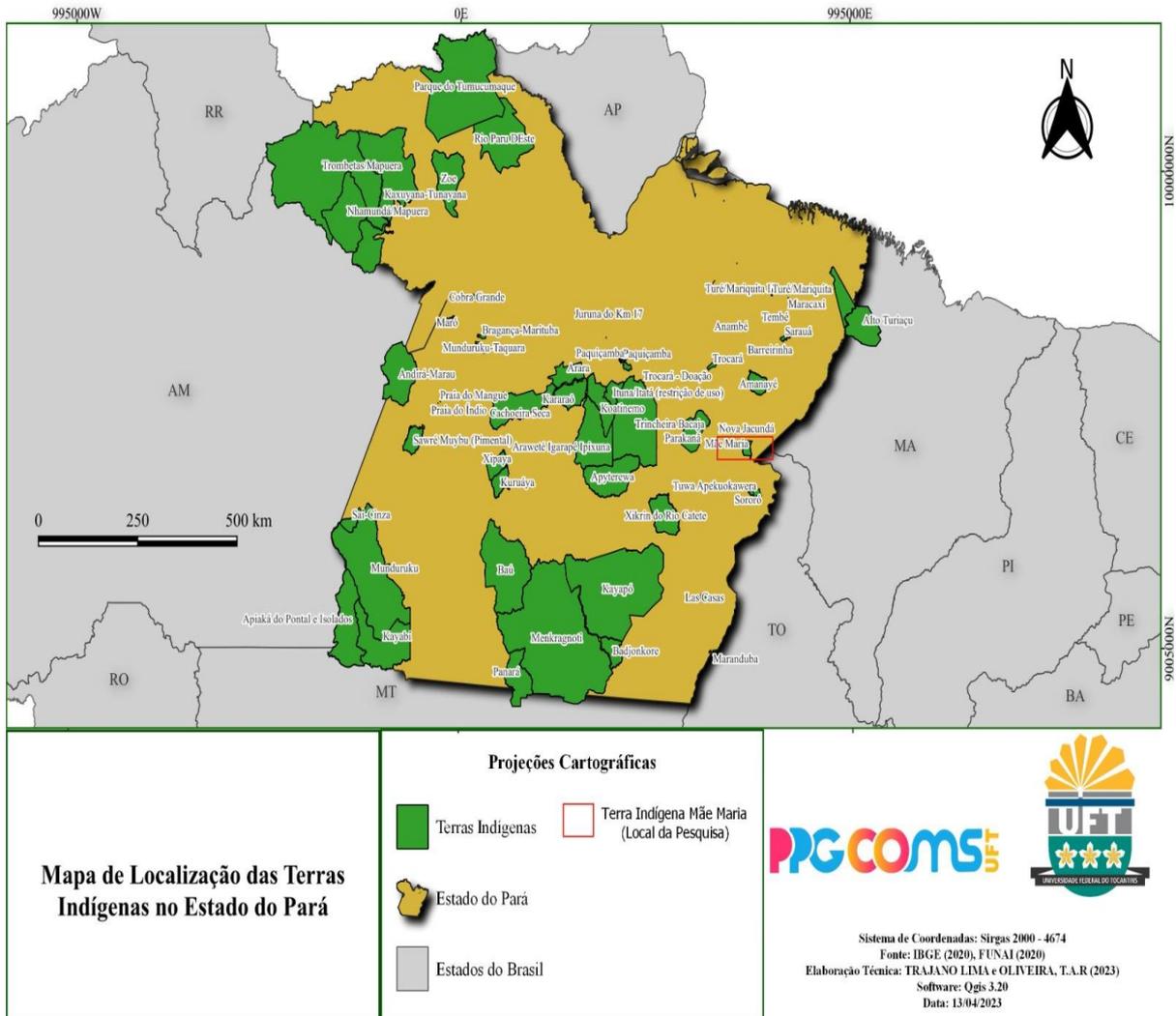
campo para as datas propostas.

Assim, comprei as passagens aéreas e fui para Marabá (PA), onde dei início ao trabalho de campo em novembro e o mesmo se estendeu até metade de dezembro. Trazer essas implicações que aparecem no decorrer da pesquisa faz-se necessário para a compreensão da escrita e dos objetivos propostos na dissertação.

A perspectiva disso, é importante destacar que a decisão em estudar sobre os povos indígenas surgiu por conta de alguns contextos que serão apresentados; o primeiro deles está relacionado ao fato de ter morado numa região cercada por povos indígenas, no Sudeste do Pará, na cidade de Marabá.

Próximo à cidade em que eu morava, fica localizado o município de Bom Jesus do Tocantins (PA), local onde encontra-se a Terra Indígena Mãe Maria, pertencente ao Povo Gavião. Próximo de Marabá encontra-se também o município de Parauapebas (PA), onde está localizada as terras pertencentes ao Povo Xikrin do Cateté, ainda nessa região podemos encontrar as comunidades Aikewara e Guarani-Mbya, de Nova Jacundá, resumidamente “o sudeste do Pará é formado por 36 municípios, nos quais vivem 12 povos indígenas” (ALENCAR, 2018, p. 58). Dessa maneira, o fato de estar situado nesta localidade me despertou o interesse de compreender seus modos de vida, os seus costumes e suas práticas culturais.

Figura 1 – Mapa com as terras indígenas do estado do Pará



Fonte: Elaboração do autor (2023)

Outro ponto que devo ressaltar é que quando eu era criança minha mãe foi professora da educação básica na aldeia Parkatêjê do Povo Gavião, e nesse período ela me contava várias histórias vividas por ela na terra indígena e quando comecei a ter contato com os estudos relacionados aos povos indígenas. Essa memória do passado me levou a buscar entendê-los nos dias de hoje, principalmente do ponto de vista da relação que eles estabelecem com as Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs)<sup>1</sup> dentro da Terra Indígena Mãe Maria, como o uso das redes sociais e suas consequências. Por fim, quando ingressei no Programa de Pós-

<sup>1</sup> De acordo com Rodrigues (2016) Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) podem ser definidas como o conjunto total de tecnologias que permitem a produção, o acesso e a propagação de informações, assim como tecnologias que permitem a comunicação entre pessoas. Com a evolução tecnológica, surgiram novas tecnologias, que se propagaram pelo mundo como formas de difusão de conhecimento e facilitaram a comunicação entre as pessoas, independentemente de distâncias geográficas.

Graduação em Comunicação e sociedade (UFT), tive uma disciplina chamada ‘Comunicação, Cultura e Território’, com o Prof. André Demarchi e a partir das leituras e dos debates em sala, tive a certeza que eu queria estudar sobre a temática indígena.

Nesse sentido, para o alcance dos objetivos traçados, adotei uma metodologia que consiste em três momentos dessa pesquisa: a primeira, que foi composta por um levantamento bibliográfico de caráter teórico-conceitual sobre a história do Povo Gavião Akrâkikatêjê e em relação aos conceitos e categorias relacionadas à pesquisa. Nesta etapa, busquei e sistematizei como fontes livros, artigos, filmes, documentários, entre outras. A ideia foi construir um aporte bibliográfico que possibilitasse discorrer sobre a pesquisa e compreender ainda mais o contexto a ser estudado.

O segundo momento ocorreu a partir dos primeiros diálogos com as lideranças indígenas e os demais membros da comunidade sobre a minha entrada no campo de pesquisa. Foi um período de apresentação do que se pretendia ser estudado com a comunidade. Vale ressaltar que antes desse diálogo presencial com as lideranças da aldeia indígena Gavião Akrôkikatêjê, já tinha sido estabelecido uma autorização prévia do estudo via ligação e por meio de mensagens no WhatsApp.

O terceiro momento deste estudo se concentrou no trabalho de campo, onde foram realizadas entrevistas com os membros da comunidade indígena da aldeia Akrôkikatêjê, tanto com anciãos os mais velhos quanto com pessoas jovens os mais novos, a fim de compreender quais narrativas existem sobre a história do seu povo e sobre o processo de apropriação das Tecnologias de Informação e Comunicação e levantamento de dados de algumas redes sociais do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria. Vale ressaltar que nesse momento da pesquisa foi feita a análise, interpretação e sistematização dos dados obtidos. Por fim, temos o quarto momento que é a análise e escrita da dissertação.

Para a elaboração desse estudo utilizei o método etnográfico, baseado na observação participante e nas entrevistas. O método etnográfico tem sua origem com Malinowski (1976) na sua obra denominada ‘Os Argonautas do Pacífico Oriental’, que é considerado o marco da moderna etnografia. Malinowski rompe com uma “antropologia de gabinete” e inaugura um novo estilo de pesquisa pautado em um constante diálogo entre a observação participante e as descrições etnográficas. O método proposto por Malinowski compreende uma investigação aprofundada da vida nativa de modo que o etnógrafo possa compreender a organização social da vida de grupos étnicos, sintetizados por meio da compreensão do ponto de vista nativo. A

importância da obra de Malinowski fica explicitada, portanto, em seu trabalho monográfico, no qual estão expressas as possibilidades interpretativas suscitadas pelo método etnográfico (SZEREMETA, 2017).

De acordo com Silva (2019),

Como qualquer outro método mais inclinado ao qualitativo, ao vivencial e experiencial, ao descritivo e explicativo, a etnografia tem suas técnicas, ou suas ferramentas de coleccionar informes. Conforme Thiago Bogossian (2017, p. 24): “Esse método envolve a observação, a participação, a descrição e o registro dos fenômenos do grupo social que o pesquisador está estudando – “o outro”. O outro a partir dele mesmo”. Nesse aspecto a etnografia sendo o método, a observação participante, o caderno de campo, o gravador, a máquina fotográfica, etc, ocupariam o importante lugar reservado às técnicas registradoras das informações. (SILVA, 2019, p. 195).

Por conseguinte, “Como caminho experiencial e não experimental, no sentido de laboratório, é preciso dizer que toda etnografia é descrição por primeiro. É descrição como tentativa de fidelidade à alteridade. É descrição do outro.” (DA SILVA, 2019, p. 197).

De acordo com Geertz (1989), fazer etnografia é como “construir uma leitura” de um manuscrito estranho, que possui incoerências e exemplos transitórios. Após a investigação do universo pesquisado, o antropólogo sistematiza as informações coletadas sobre os informantes, de modo que os textos finais não são mais do que interpretações de “segunda e terceira mão”, pois somente um nativo seria capaz de interpretar a sua cultura em “primeira mão”. São, portanto, ficções, por serem construídas pelo antropólogo (LAGE, 2009)

A partir disso, podemos entender que a etnografia é uma prática, e a partir dela podemos “entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento” (GEERTZ, 2008, p. 5). Para Geertz (2008) a etnografia não é, apenas, uma questão de método, mas um esforço intelectual do pesquisador. “Praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário e assim por diante” (GEERTZ, 2008, p. 4). Nesse sentido, acreditamos que ao utilizar do método etnográfico e suas técnicas dentro da pesquisa de campo, buscaremos o aprofundamento em torno da historicidade sociocultural em relação ao uso das Tecnologias de Informação e Comunicação por parte do Povo Gavião Akrâkikatêjê da aldeia Akrôtikatêjê.

Dessa forma, o presente trabalho visa analisar como ocorre o processo de apropriação das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) pelo Povo Gavião Akrâtikatêjê da aldeia Akrôtikatêjê, localizada no município de Bom Jesus do Tocantins, no Estado do Pará, e como é a relação deles com essas tecnologias atualmente. O trabalho também visa apresentar o caráter

histórico de consolidação do Povo Gavião na Terra Indígena Mãe Maria, buscando apresentar a partir das narrativas dos Akrãkikatêjê da aldeia Akrotikatêjê e de estudos sobre estes povos as causas que levaram a ocupação do atual território, bem como sua relação com a apropriação das TICs.

Essa pesquisa fará parte de um conjunto de produções já existentes em relação à literatura sobre o Povo Gavião. A ideia é que possamos produzir um trabalho que contribua com o campo da Comunicação, mas a partir de uma lógica interdisciplinar, onde buscaremos dialogar com outras áreas do conhecimento e consequentemente apresentar um estudo que até então não foi produzido por outros autores de acordo com as buscas realizadas sobre os Gavião, apresentado assim seu caráter inovador.

O campo da comunicação indígena é novo, mas com trabalhos já produzidos. De acordo com Caffagni e Sartoretto (2022),

A apropriação e ressignificação das tecnologias ocidentais, no sentido amplo de tecnologia proposto por Deleuze (1997), é atualmente uma das mais importantes estratégias de luta por autonomia e sobrevivência cultural. As máquinas técnicas não possuem sentido ou valor em si mesmas, elas adquirem valor e sentido através de seu uso e as relações que elas estabelecem. Assim, ao se apropriar das tecnologias da informação e comunicação (TICs) para os seus fins, segundo as práticas cotidianas de suas culturas, indígenas ressignificam a tecnologia da informação e se apropriam dessas tecnologias a partir de suas próprias categorias epistemológicas e de seus interesses políticos particulares (CAFFAGNI; SARTORETTO, 2022, p. 47).

A respeito das pesquisas sobre apropriação das Tecnologias da Informação e Comunicação por parte dos povos indígenas, podemos destacar o trabalho de Eliete da Silva Pereira (2007), considerada uma das pioneiras em relação aos estudos sobre essa temática. Em sua dissertação ela aborda a presença indígena “brasileira” no ciberespaço, evocada na imagem dos “ciborgues indígenas”, entendendo por esta expressão uma nova condição nativa contemporânea atravessada por *softwares* e *hardwares*, sistemas informativos e fluxos comunicativos. Ela afirma que com a apropriação das novas tecnologias comunicativas, organizações e sujeitos indígenas inauguram um novo contexto de uma sociabilidade tecnológica, distintas formas de atuação e autorrepresentação, delineadas pela visibilidade e pela tomada da palavra eletrônica.

Já em sua tese de doutorado, Eliete Pereira (2013) amplia o seu debate acerca dessa temática, mostrando que no interior do amplo processo de digitalização, que se caracteriza como qualitativo fenômeno de dinamismo e de transformação sociocultural, difunde-se, em

diversos contextos e por diversas modalidades, um importante processo de digitalização de grupos étnicos. Ela afirma que tal realidade é responsável não somente por um processo de tradução digital de saberes e culturas locais, mas, ao mesmo tempo, pela instauração de um importante processo de alteração da condição habitativa dessas culturas. De acordo com Pereira (2013), ao conectar-se às redes digitais, uma comunidade expande seu território, e seu ecossistema, estendendo-o por meio de um dinamismo metageográfico que o conecta aos outros contextos e culturas e a outros mundos.

Outro autor que vai abordar essa temática da apropriação das TICs pelos povos indígenas é Oliveira Junior (2018), onde ele discute os povos Akwê-Xerente habitantes do cerrado brasileiro, e suas relações com as redes sociais digitais, analisando historicamente a apropriação das TICs por esta população indígena, especialmente nas aldeias Salto e Porteira, e as consequências culturais e sociais desse processo. É importante também o trabalho de Nascimento (2020) que procurou entender a formação comunicativa da Webrádio Yandê junto à etnocomunicação indígena e suas interfaces na comunicação comunitária e cidadã.

Martinez (2014) busca identificar as formas de uso e contribuições das Tecnologias de Informação e Comunicação para organização, comunicação e mobilização de organizações indígenas no Brasil e na Colômbia; Pantoja (2022) estuda como são construídos os discursos e as práticas ciberativistas de mulheres indígenas na rede social Facebook, compreendendo suas narrativas construídas enquanto sujeito-discursivo em espaços virtuais, na tentativa de desconstruir estereótipos sobre a imagem da mulher indígena e sobre os povos indígenas. Nesse sentido, podemos observar a produção de algumas pesquisas em relação a essa temática, pois nos apresenta uma forma de olhar para o campo da Comunicação fugindo de uma perspectiva colonial.

Em relação aos povos indígenas na América Latina, em especial no Brasil, devemos entender que os processos comunicacionais não podem ser vistos apenas a partir do ponto de vista do uso das TICs, apesar de o trabalho buscar analisar esse elemento, é preciso destacar entre os povos indígenas a existência de uma comunicação que se distancia dessa perspectiva hegemônica e que pode ser denominado como comunicação intermundos (OLIVEIRA, 2020). Vale ressaltar que as referências teóricas apresentadas anteriormente serão debatidas e utilizadas nos capítulos seguintes desta dissertação.

Desse modo, quando falamos em comunicação numa perspectiva indígena, estamos nos referindo a um tipo de comunicação anticolonial, que se torna uma ferramenta de luta destes

povos dentro do contexto de um estado neoliberal, que nega seus direitos e invisibiliza essas comunidades.

A fim de reivindicar o acesso aos direitos assegurados na lei, cuja responsabilidade deveria caber ao Estado, as comunidades indígenas precisam construir a si mesmas a partir de signos identitários particulares, elas precisam se inscrever na esfera pública nacional por meio de suas diferenças intrínsecas e irredutíveis. As tecnologias da informação e da comunicação são um aspecto central do mecanismo de reivindicação social na atualidade. É necessário estudar as particularidades desse processo para ir além da perspectiva teórica particular das sociedades desenvolvidas do chamado norte global. (CAFFFAGNI; SARTORETTO, 2022, p. 43).

É importante notar que a apropriação dessas TICs por parte dos povos indígenas como ferramenta de luta não é algo que surge somente agora, e sim fruto de um longo processo histórico de articulação e mobilização de diferentes povos a partir do movimento indígena no Brasil, para reivindicarem as diferentes formas de direitos, principalmente o direito à terra e à vida.

O movimento indígena constitui uma força social que reúne uma pluralidade de vozes em torno de demandas uníssonas, sem nunca deixar de respeitar, transparecer, expressar e promover a diversidade cultural e a plurivocidade das vozes nas diferentes comunidades. O pesquisador indígena Daniel Munduruku (2012) reconhece a importância da imprensa independente na promoção do diálogo entre grupos indígenas e o restante da sociedade nacional como uma forma de resistir aos estereótipos culturais disseminados na mídia liberal tradicional que corroboram as narrativas do regime militar, e de seus herdeiros no atual governo, sobre o atraso dos povos indígenas. (CAFFFAGNI; SARTORETTO, 2022, p. 44).

É notório que existe a construção de estereótipos em relação aos povos indígenas na sociedade brasileira e que o campo da comunicação atrelado à mídia neoliberal reforça esse tipo de preconceito. Freire (2016) afirma que esse pensamento é equivocado e nos mostra que a construção do indígena genérico faz parte de um processo de apagamento da diversidade cultural que existe entre as diversas etnias no território brasileiro. Dessa forma, o uso das tecnologias de informação e comunicação pelos povos indígenas torna-se uma ferramenta importante e necessária para a produção de contranarrativas (DEMARCHI, 2020).

Nesse sentido, devemos destacar que a abordagem mais geral em relação a esta pesquisa, e para onde ela se encaminha, é de tentar compreender como ocorre o processo de produção comunicacional do povo indígena Gavião da aldeia Akrôitakatêjê e como esse processo se alinha ao de apropriação das TICs. Para isso, iremos trabalhar com o conceito de etnocomunicação que de acordo com Milhomens (2022):

[...] o conceito de etnocomunicação ou etnomídia, segundo as palavras de Tupinambá (2016), está conectado ao empoderamento cultural e étnico, possibilitado pela apropriação e produção midiática de populações (grupos) subalternizados. Esses utilizam os recursos comunicacionais a partir de suas perspectivas e pontos de vista étnico-culturais, promovendo uma descolonização dos meios de comunicação, transformando-se em seus próprios interlocutores, o que Martín-Barbero (2009) chama de “possuidores de uma existência positiva” (p. 264). (MILHOMENS, 2022, p. 30).

A ideia da etnocomunicação está atrelada à lógica da descolonização dos meios de comunicação, ou seja, os indígenas acabam estabelecendo novos sentidos a esse processo comunicacional, onde sua cultura, seus modos de vidas e de enxergar o mundo e a própria forma de se relacionar com esses meios de comunicação acabam sendo evidenciados e principalmente ressignificados.

É importante destacar que os meios de comunicação abordados nessa pesquisa estão relacionados às TICs; nesse sentido, entender como se deu o processo de entrada do rádio, da TV, computador, celular, internet e o uso das redes sociais etc., na Terra Indígena Mãe Maria a partir das narrativas dos indígenas é de fundamental importância. Ainda sobre esse assunto podemos destacar que o termo narrativa deve ser repensado dentro de uma perspectiva anticolonial, por isso iremos abordar a ideia de contranarrativas toda vez que formos abordar as disputas dos indígenas contra o estado e outros sujeitos, pois esse entendimento faz dos povos indígenas e tradicionais, povos que se posicionam contra o Estado e todas as formas de opressão. Segundo Demarchi (2020),

Pensar a noção de contranarrativa impõe de início duas reflexões conjuntas: uma sobre a própria ideia de narrativa; e a outra sobre o prefixo “contra”. Em relação ao conceito de narrativa é preciso, antes de tudo, atentar para sua multiplicidade. Em termos formais, uma narrativa pode ser oral ou escrita, pode ser uma peça de teatro, um filme, uma performance, pode estar expressa em um livro, em uma entrevista, em uma notícia de jornal, em uma postagem no Facebook, em uma obra de arte, enfim, em uma infinidade de formas estéticas possíveis. Essa polivalência da narrativa precisa ser retida aqui, pois ela também marcará a noção de contranarrativa, já que esta última está, nesse sentido, submetida às nuances, estilos e formas narrativas. As contranarrativas são também narrativas e, por isso mesmo, guardam toda multiplicidade presente nesse conceito. (DEMARCHI, 2020, p. 68).

Dessa forma, “as contranarrativas, são, assim, uma resposta imediata às narrativas hegemônicas ou dominantes, uma vez que propõem a construção de novos significados.” (DEMARCHI, 2020, p. 70) e acabam colocando em debate novos questionamentos e novas formas de pensar o mundo e de organização, além de contribuírem para processos de ressignificação do uso dos meios de comunicação. Essa ideia de disputas de narrativas nos leva

ao pensamento de Manuel Castells (2013), onde é apresentado o pensamento de que “se há poder, há contra poder” e essa ideia de contra poder associada a lógica das contranarrativas, dialogam no sentido de rompimento com o pensamento hegemônico existente em nossa sociedade.

São narrativas levantes (DIDI-HUBERMAN, 2017), no sentido de que são produzidas por grupos vulnerabilizados que se negam a aceitar esses estereótipos e esquemas dicotômicos e se levantam contra elas por meio de manifestações diversas como palavras, performances, obras de arte, livros, músicas, intervenções culturais e políticas, ocupações, trazendo à tona significados diferentes sobre suas trajetórias e histórias de vida, assumindo, enfim, seus lugares enquanto sujeitos de suas histórias, desconstruindo e rebatendo as construções simbólicas hegemônicas disseminadas na sociedade e cultura brasileira e impregnadas de racismo e sexismo (GONZALEZ, 1979). De modo bastante didático, pode-se dizer que as contranarrativas desmantelam as “histórias únicas” (ADICHIE, 2019), possibilitando o reconhecimento do pluralismo histórico (SEGATO, 2013) condizente com a multiplicidade de povos e sociedades existentes e que devem ser ouvidas e não silenciadas pelos poderes instituídos. (DEMARCHI, 2020, p. 70).

Dessa forma, entender que existem outras histórias para explicar as diferentes perspectivas sobre o mundo, torna a pesquisa relevante para os povos indígenas, principalmente quando compreendemos isso no campo da comunicação, quando buscamos estabelecer novos significados a ideia comunicacional. Assim, essa pesquisa busca falar de uma comunicação que fuja da perspectiva hegemônica, que no caso em questão, é a abordagem de uma comunicação anticolonial desenvolvida pelos povos indígenas e suas características mais importantes.

Milhomens (2022) aponta que após o período inicial de consolidação dos movimentos indígenas organizados, no final do século passado, os anos 2000 têm sido de imensa experimentação comunicacional e tecnológica. O debate sobre formas alternativas de produção e divulgação das demandas indígenas têm conquistado cada vez mais abertura, sobretudo nas redes digitais. É necessário abordar a decolonialidade como fator constitutivo dos atuais movimentos etnocomunicativos dos grupos tidos como subalternizados, dentre eles os indígenas, em que a apropriação das TICs, em um cenário cada vez mais virtualizado (digital), é um importante passo para isso.

Ainda segundo o autor, são as práticas que os sujeitos adotam, por meio do uso das TICs, que dão ênfase às lutas decoloniais (ou, como preferimos, anticoloniais), autorreferenciando seus participantes ao legitimar suas práticas emancipatórias, em oposição a uma lógica colonial de dominação, hegemônica, materializada na sociedade capitalista, promovendo dinâmicas de participação comunicativa nas redes, fugindo da retórica neoliberal

de produção.

Dentro desse processo comunicacional, onde o uso das TICs torna-se de extrema importância numa espécie de lutas anticoloniais, não podemos deixar de destacar o papel das narrativas orais dentro do campo da comunicação, pois as mesmas não perdem sua importância dentro da produção histórica desses povos e nos leva ao entendimento de que comunicação não está associada apenas às mídias sociais, mas também às narrativas e às formas de narrar existentes entre os povos tradicionais. Dessa maneira, acreditamos que, ao analisar o processo de apropriação das TICs a partir das vozes do Povo Gavião, estamos também buscando compreender como ocorre a construção de identidades dos sujeitos que vivem nesse local.

Assim, no segundo capítulo é feita uma revisão bibliográfica dos trabalhos produzidos sobre os Gavião, além de outros referenciais teóricos que ajudam a pensar a história desse povo e sua chegada onde hoje eles estão situados, que é na Terra Indígena Mãe Maria no município de Bom Jesus do Tocantins (PA). Nesse mesmo capítulo busco apresentar algumas características da cultura do Povo Gavião e aos movimentos de cisão que levou ao processo de nealdeamento que surgiu dentro desse território (RIBEIRO JUNIOR, 2020).

O capítulo três traz um olhar mais etnográfico a partir do meu contato com a aldeia Akrôtikatêjê, local onde iniciei e concluí o meu trabalho de campo e que me proporcionou pensar algumas abordagens metodológicas para o andamento da pesquisa e o uso de algumas referências (CASTELLS, 2005; MARTINEZ, 2014; PEREIRA, 2013; SILVA, 2018; OLIVEIRA, 2020; LISBOA, 2022). Aqui apresento como ocorreu o contato e processo de apropriação das TICs, por parte do Povo Gavião a partir de narrativas de alguns indígenas da aldeia Akrôtikatêjê com um recorte temporal que se inicia a partir de narrativas que remetem aos anos de 1970 e apresento como a separação das aldeias tem uma relação com esse movimento de contato e apropriação das TICs na Terra Indígena Mãe Maria.

No capítulo quatro, busco descrever a partir da minha inserção no campo de pesquisa, algumas consequências socioculturais que ocorreram na Terra Indígena Mãe Maria a partir do processo de apropriação das TICs. As ferramentas metodológicas utilizadas neste capítulo são os levantamentos de dados bibliográficos, levantados a partir de algumas redes sociais da Terra Indígena Mãe Maria, narrativas de alguns membros da aldeia Akrôtikatêjê e análise de filmes e vídeos que surgiram durante o meu trabalho de campo e que me ajudaram a pensar a elaboração dessa dissertação, e não menos importante as minhas interpretações a partir da observação participante proposta por Silva (2018)

Por fim, nas considerações finais, apresento uma síntese das propostas abordadas no decorrer do trabalho, mostrando como o estudo sobre as Tecnologias de Informação e Comunicação pode refletir na dinâmica cultural do Povo Gavião. Demonstro como o processo de apropriação das TICs podem passar por um processo de ressignificação a partir da cultura dos povos indígenas e como isso pode contribuir no processo de luta pelas variadas formas de direitos e de emancipação nos dias de hoje.

## 2 O POVO GAVIÃO E O PROCESSO DE CHEGADA NA TERRA INDÍGENA MÃE MARIA

A localização em que a pesquisa foi realizada é na região de Marabá (PA) e nas cidades vizinhas, como Bom Jesus do Tocantins (PA), onde está localizada a Terra indígena Mãe Maria, território pertencente ao Povo Gavião. De acordo com Silva (2020)

A Terra Indígena Mãe Maria, com área de 281.643 hectares, está localizada na região sudeste do estado do Pará, às margens da Rodovia BR 222, mesorregião de Marabá. Foi declarada TI pelo decreto de nº 4503 de 30 de dezembro de 1943 e teve demarcação homologada pelo Decreto Presidencial nº 93.148, de 20 de agosto de 1986. Na Terra Indígena Mãe Maria vive o Povo Indígena Gavião do Pará (Mêmpajĩ Hãkti), originalmente falante da língua Jê-Timbira, do tronco linguístico Macro-jê, no entanto, dadas as diversas situações de contato com o kupê, hoje a maioria dos indígenas da TI se comunica em língua portuguesa. (SILVA, 2020, p. 2).

Nesse aspecto, durante meados do século XIX provavelmente tenha ocorrido uma separação por parte dos Gavião de alguma sociedade Timbira e isso tenha levado os Gavião a ocupar outros territórios, no entorno do rio Tocantins (SILVA, 2020). Quando falamos do Povo Gavião se faz necessário compreender sobre o contexto histórico desse povo e como ocorreu e ainda ocorre sua dinâmica territorial, linguística e organizacional. De acordo com Ferraz (1998),

Ficaram conhecidos como “Gaviões” todos os grupos que ocupavam um vasto território à margem direita do curso médio do rio Tocantins, compreendido desde a cabeceira dos rios Moju e Capim ( ao norte) até as proximidades da cidade de Imperatriz-MA; era indistintamente chamados “Gaviões” devido ao temor que causavam às escassas populações ribeirinhas os pykopkatêjê (ou Pykobêjê, os “Gavião de Amarante/MA), os krinkati e os atuais Parkatêjê, ou “Gaviões ocidentais”, situados na porção mais ocidental do “país Timbira” (FERRAZ, 1998, p. 3).

Ainda sobre esse processo de ocupação de diferentes territórios por parte dos Gavião, Ferraz (1998) destaca que ocorreu um processo de cisão entre estes povos devido a diferentes fatores, tais como conflitos internos e perseguição por parte do estado. Sobre esse processo discutiremos de forma aprofundada mais adiante no primeiro capítulo desta pesquisa.

Sendo assim, devemos observar esse movimento de deslocamentos para que possamos entender a existência de três grupos entre o Povo Gavião; Gavião Akrãtikatêjê; Gavião Parkatêjê e Gavião Kyikatêjê e suas respectivas aldeias dentro da Terra Indígena Mãe Maria que hoje conta com um total de vinte e duas. Esse processo de cisão que levou o surgimento de novas aldeias,

Ribeiro Junior (2020) denominou de nealdeamentos, esse conceito será debatido nos capítulos a seguir dessa dissertação.

Figura 2 – Localidade da Terra Indígena Mãe Maria e suas respectivas aldeias



Fonte: RIBEIRO JUNIOR (2020).

Quando nos referimos ao Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, devemos observar a existência de pesquisas que compreendem um período de mais de 40 anos, em diferentes campos do conhecimento, principalmente nas ciências humanas e sociais, com destaques aos trabalhos na área da sociolinguística (RIBEIRO JUNIOR, 2020). Em relação aos principais estudiosos do Povo Gavião da T.I Mãe Maria, destacamos as pesquisas de Iara Ferraz, antropóloga que dedica anos de estudos sobre este Povo e tornou-se referência.

Iara Ferraz é de fato a antropóloga que mais tempo passou entre os “Gavião”, desde sua chegada em 1975, até recentemente. Entre os trabalhos de assessoria e pesquisa, são, portanto, mais de quarenta anos de vivência, período no qual foi possível realizar uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado, dentre vários outros tipos de registro e conhecimento. Nesse sentido, sua produção se tornou referência para todos os trabalhos acadêmicos elaborados sobre os “Gavião”. Em sua dissertação de mestrado, a autora trata de sua experiência vivida na prestação de consultoria aos primeiros projetos comunitários, implantados pela FUNAI na década de setenta com vistas ao “desenvolvimento” da “comunidade *Parkatêjê*”. (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 70).

Ainda em relação aos estudos relacionados ao Povo Gavião, dentro do campo da antropologia podemos também destacar, além de Ferraz, o estudo de Guimarães (2009), onde “ela conta com a narrativa de *Paiaré*, enquanto liderança dos *Akrãtikatêjê*, para descrever a trajetória deste povo e os embates com a ELETRONORTE” (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 70), o estudo de Ferreira (2020) que buscou analisar como se constroem as memórias sobre o processo de deslocamento territorial do povo indígena Gavião, localizado na região Sudeste do Estado do Pará, circunscrição municipal de Bom Jesus do Tocantins, dentre outros.

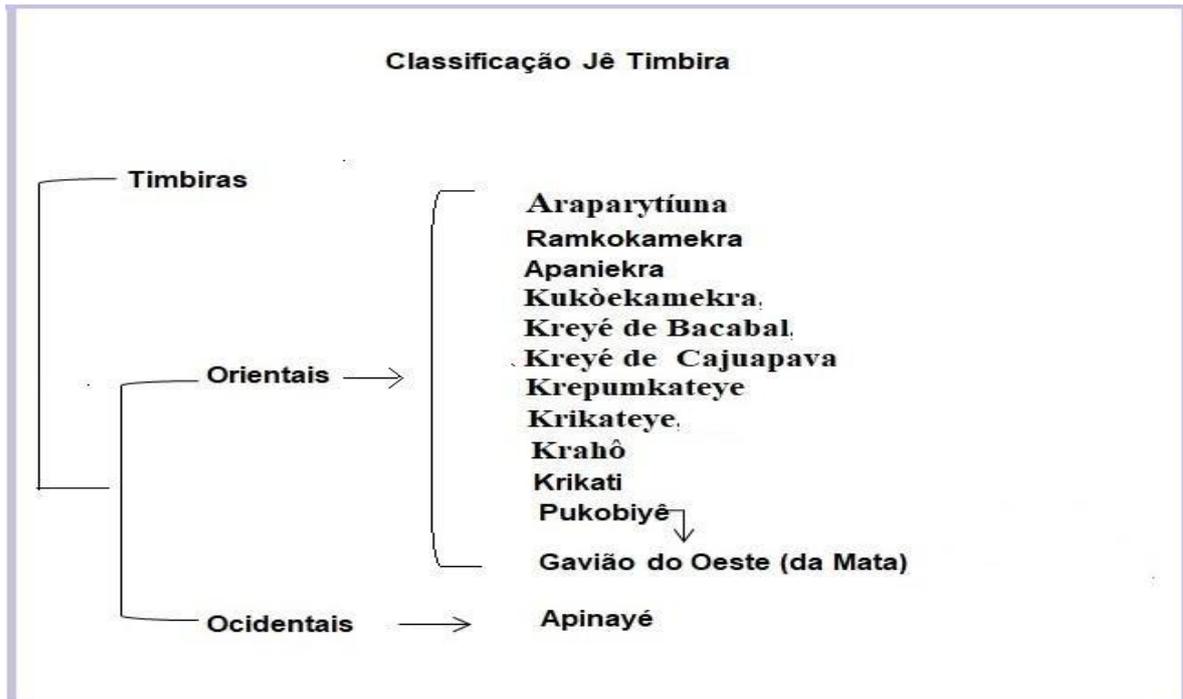
Não podemos deixar de citar as pesquisas produzidas pelos próprios indígenas da Terra Indígena Mãe Maria. Parkrekapare (2017) analisa em seu estudo a construção das lideranças tradicionais e políticas entre o povo *Akrãtikatêjê*, e como elas têm influenciado as pessoas e a própria construção da identidade das novas gerações. Além disso há a pesquisa do indígena Takwyiti (2016) que afirma que “insiste em dialogar com os anciãos a fim de retomar a forma de como se “conta numericamente” na língua” (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 71).

Para compreendermos a dinâmica sociocultural e territorial do Povo Gavião nos dias de hoje se faz necessário analisarmos a trajetória desse povo a partir da literatura já produzida. Quando falamos do Povo Gavião devemos inicialmente observar a sua formação histórica, são povos falantes da língua Jê-Timbira, do tronco linguístico Macro-jê (SILVA, 2020). Ferraz (1998) destaca que até certo período do século XIX cerca de 15 grupos Timbiras compartilhavam seus modos de vidas, seus costumes e suas práticas culturais no mesmo território, onde ocupavam toda a parte do cerrado maranhense e parte do norte onde hoje é o Estado do Tocantins.

Nimuendajú (1946) relata o conhecimento em relação ao Povo Gavião a partir das narrativas de viajantes da segunda metade do século XIX. No seu livro intitulado “The Eastern Timbira”, a referência é citada através dos relatórios dos cronistas e viajantes deste século, como a menção a Francisco de Paula Ribeiro (1800-1823), conhecido como o cronista mais antigo do povo Timbira e major oficial que serviu na fronteira de Pastos Bons (MA) com o

território desses povos (SILVA, 2021). Nimuendajú (1946) utiliza a terminologia Timbira Oriental e Timbira Ocidental, em alusão à classificação baseada na localização desses povos nas áreas do médio Tocantins, Maranhão, Pará e Goiás.

Figura 3 – Diagrama da Classificação feita por Nimuendajú



Fonte: Nimuendajú (1946) adaptado por Silva (2020).

Ribeiro Junior (2020) aponta que o major Francisco de Paulo Ribeiro é mencionado em quase todos os trabalhos sobre os Timbiras, tornando-se uma espécie de referência para compreensão desse povo, mesmo sabendo que a missão desse militar era exterminar os indígenas, o material elaborado e conseqüentemente deixado por ele acabou tornando-se fonte para pesquisas futuras, como no caso do etnólogo Nimuendaju.

Apesar de não fazer nenhuma referência diretamente aos “Gavião”, o autor anota em vários momentos de seus trabalhos a presença dos *Pykobjê*, entre outros povos que habitavam aquela imensidão territorial. Não os relata como uma unidade, mas como eles estavam já dispersos naquele tempo, ao fazer uma “análise do processo de suas hostilidades sobre os habitantes” (RIBEIRO, 1819, p. 184). Para reforçar sua concepção de território “desabitado” por não-indígenas, o autor diz que “a nação Timbira, superabundantemente numerosa, tem absorvido com inúmeras aldeias quase todo o âmbito central desses terrenos, que ainda estão por nós desabitados”. (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 35).

Dessa forma, podemos observar que inicialmente a maioria dos relatos sobre os indígenas que existiam nessa região durante o período do século XIX foram feitos por viajantes que trabalhavam a mando do governo colonial da época para ocupar territórios com o intuito de criar gado (RIBEIRO JUNIOR, 2020). Não existe menção exata sobre o povo Gavião, mas Da Matta (1967) aponta que os Gavião possam ter se separado de alguma sociedade Timbira do Maranhão durante a segunda metade do século XIX e a mudança de uma região de campo para outra de floresta tropical absorveu bastante energia e provocou simplificação, complicação ou simplesmente a perda de alguns elementos e práticas sociais dos Timbira.

Assim, podemos notar que durante um certo período ocorreu um processo de deslocamento do Povo Gavião e de acordo com os estudos sobre os mesmos e com as fontes já revisadas, podemos considerar que os Gavião estão dispersos por uma enorme região que vai desde o sertão do Maranhão, numa grande área banhada pelas margens do rio Tocantins, até o estado do Pará (RIBEIRO JUNIOR, 2020). Nesse processo de deslocamento territorial, o etnólogo Nimuendaju (1945) mostra que existe uma distinção entre os Gavião: de um lado temos os “Gavião do leste” que ficaram no estado do Maranhão, como é o caso dos Pukobiyê, e temos também os “Gavião do oeste”, que são aqueles que se deslocaram pelas margens do rio Tocantins no território do Estado Pará.

Essa distinção não se sabe exatamente o motivo, mas uma das causas como aponta Nimuendaju (1975) ocorreu possivelmente após os Gavião do oeste terem ocupado uma região na floresta de terra firme situadas entre a margem direita do baixo e médio Tocantins e as cabeceiras do rio Capim, depois de haverem se separados dos Gavião do leste, por volta do ano de 1850.

No Pará, na margem direita do rio Tocantins, entre seus vários deslocamentos, os Gavião mantiveram aldeias na região que compreendem os rios Jacundá e Moju, fato que levou Nimuendaju a ter apenas relatos de alguns viajantes sobre tal localização. Porém, alguns dados históricos - já apresentados aqui neste capítulo e também analisado por Arnaud (1976) -, principalmente aqueles que estão nos registros do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)<sup>28</sup>, apontam como a presença dos “Gavião” incomodava as instituições e os comerciantes da Castanha-do-Pará (*Bertholletia excelsa*), provavelmente por causa da extensa área que ocupavam desde sua chegada na região no meio do século XIX. O Estado procurou limitar o tamanho desta área por meio de decretos, afim de que a expansão do comércio da exploração da castanha fosse possibilitada com êxito pelos comerciantes da região, que ali passaram a estabelecer de forma mais permanente desde o início dos anos vinte do século XX (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 49).

Durante esse período de separação entre os Gavião do leste e oeste, devemos observar também que esse processo de deslocamento teve como consequência os primeiros contatos com

os brancos. Podemos destacar que durante meados do século XIX o fluxo das atividades extrativistas em direção a Amazônia com o início do chamado “ciclo da borracha” atraiu diversos comerciantes e trabalhadores de várias partes do Brasil para essa região e os Gavião viviam justamente nessas terras e passaram a ser considerados inimigos do “desenvolvimento” (SILVA, 2021)

Nesse sentido, a figura do comerciante estrangeiro se constitui como predominante por essas terras, onde “a posse do capital e dos meios e canais de comercialização *antecede* a questão da posse da terra” (VELHO, 1972, p. 41 – grifo nosso). Aos poucos, o chamado ciclo econômico da borracha vai sendo gradativamente substituído por outro ciclo, o chamado ciclo da castanha (SILVA, 2020, p. 26).

Esse período de diferentes ciclos econômicos ocorridos na região amazônica é definido por alguns autores, entre eles Petit (2003) como ciclos econômicos na Amazônia, que vai desde a exploração da borracha até chegar na exploração da castanha do Pará, o que vai impactar diretamente no modo de vida e costumes dos povos indígenas presentes naquela região, em especial os Gavião, que já haviam ocupado terras nesse território.

Tal cenário é particularmente significativo para a análise e a compreensão das mudanças no modo de vida Gavião, tendo em vista as importantes mudanças sociopolíticas dessa região, influenciadas em grande parte pelo interesse de instituições públicas e privadas centradas na Amazônia, especialmente pela implementação de grandes projetos minerais, hidroelétricos e rodoviários, a partir do final dos anos 1960. Porém, é na década de 70 que ocorreu com mais intensidade essa implementação (SILVA, 2020, p. 28).

Todos esses cenários de ciclos econômicos na Amazônia contribuíram de forma direta em relação ao contato do povo Gavião com os brancos – que podemos definir como não indígenas – durante o processo de deslocamento deste povo. Conseqüentemente, esse contato gerou impactos sociais e culturais no cotidiano do povo Gavião, pois esse processo levou também ao contato com algumas tecnologias, como a energia elétrica em 1986 (RIBEIRO JUNIOR, 2020) e posteriormente a apropriação de outras tecnologias.

Podemos destacar também dentro desse cenário de contato dos Gavião com os brancos os escritos do sertanista Kluck (1984), onde o mesmo era ex-agente do antigo Serviço de Proteção do Índio (SPI) e nos seus escritos além de trazer diversas características sobre a região, ele narra nos seus textos uma tentativa de aproximação com os Gavião (SILVA, 2020).

Kluck (1984) narra uma tentativa de contato com um grupo Gavião através das instalações de um posto de atração, em meados de 1960, pelo SPI, perto da cidade de Tucuruí-PA. Abaixo desse posto, quando as águas do rio Tocantins estavam baixas,

aparecia uma praia, e nela os Gavião viriam a aparecer para trocar presentes entre os moradores de Tucuruí, em uma espécie de “toma lá, dá cá”, estratégia empreendida para barganhar utensílios como machados, miçangas, farinha e outros “presentes”, nem sempre com relações amistosas. Tempos depois, já afastado de suas atividades do SPI, Hilmar Kluck foi solicitado (pela sua familiaridade com a língua *Kayapó*, mesmo tronco Jê dos Gavião) para uma expedição de encontro a outro grupo de indígenas, que estavam localizados nas matas dos castanhais no igarapé Praia Alta, no município de Itupiranga-PA, partindo junto com o dominicano Frei Gil Gomes e o chefe responsável pelo posto do SPI, de Marabá. O objetivo era tentar uma aproximação com o suposto grupo Gavião, utilizando a tática da troca de presentes, e fazer com que os ataques aos castanheiros e extrativistas dessa área fossem solucionados (SILVA, 2020, p. 32).

Nesse sentido, devemos observar algumas mudanças sociais entre o final do século XIX e início do século XX em relação aos Gavião. Se no início o povo Gavião era sinônimo de um grupo indígena que gerava temor simplesmente por serem “índios”, com a exploração da castanha do Pará no começo do século XX, podendo contribuir para o desenvolvimento econômico do estado, esses indígenas passaram a ser vistos como obstáculos para o chamado progresso, por conta dessa questão, a ideia da catequização dos indígenas passaram a se constituir em projetos de ações que moviam grupos locais (FERRAZ, 1998).

Por outro lado, o desejo de possuírem ferramentas para a o trabalho na mata para a retirada de castanha, tais como machado e facão, que podem ser consideradas como tecnologias, levaram o povo Gavião aumentar as suas incursões aos castanhais existentes na beira do rio Tocantins, dessa forma, o período entre a década de 1930 e o início dos anos de 1940 irá se consolidar como uma época de conflitos entre eles e a pequena população ribeirinha local, o que aumentou mais ainda o estereótipo de indígenas selvagens por parte da imprensa daquele período (FERRAZ, 1998).

Os indígenas do povo Gavião durante esse período passaram a entrar na lógica do sistema econômico vigente da época na região amazônica, que estava relacionado a exploração da castanha do Pará, essa narrativa pode ser vista nos estudos de Roberto Da Matta e Roque Laraia ([1967] 1978), onde ambos vão analisar as frentes de expansão econômica na região e os impactos dessas atividades no modo de vida dos povos indígenas que viviam ali na obra intitulada “Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins” (SILVA, 2020). Para além dos impactos, é importante entender como os Gavião viram esse processo, ou seja, é necessário entender o ponto de vista indígena sobre o contato.

Segundo Da Matta e Laraia (1978), em relação a esse contexto, os Gavião dentro de suas cosmovisões, procuravam fixar a crueldade do branco e sua falta de compreensão para a miséria do indígena, que procurava o contato pacificamente, assim, os brancos enxergavam os

indígenas como maldosos, e os indígenas vendo-se a si próprio como vítimas, ou seja, já encarando a sua situação como perdida.

Vale ressaltar que na época dos castanhais para os indígenas Gavião, a castanha não possuía o mesmo valor atribuído pelas populações regionais. Para os indígenas, a castanha era um alimento destinado a suprir as deficiências alimentares nos períodos de crise, juntamente com os ovos das tartarugas que vinham apanhar à beira do rio Tocantins. A entrada dos castanheiros em suas matas, portanto, significava um roubo a seu patrimônio e uma usurpação dos seus territórios. Dentro dessa perspectiva, quando se verifica que a castanha possuía apenas valor de uso para os indígenas Gavião, passa-se a entender que os ataques que faziam às populações regionais eram atos de resistência, destinados, sobretudo, a afastar os brancos das proximidades da aldeia e interromper por alguns meses a coleta da castanha (DA MATTA; LARAIA, 1978). Nesse sentido, podemos observar de acordo com os autores que durante essa época de intensa exploração da castanha do Pará, alguns povos indígenas, em especial, o Povo Gavião passaram a ser inseridos dentro da lógica de exploração desta castanha, de modo que esse contato acarretou outras consequências.

De acordo com Da Matta e Laraia (1978) as consequências desse contato foram refletidas no comportamento dos grupos sociais envolvidos no processo de expansão econômica na região. Para a sociedade nacional da época os efeitos das relações interétnicas foram mais atenuados e consistiram na reafirmação de antigos preconceitos. Para os indígenas essas consequências foram mais acentuadas, desde que foram submetidos a um processo de contato, caracterizado por um alto sentido de competição na qual foram vencidos de certa forma, se levarmos em consideração o contexto da época (DA MATTA; LARAIA, 1978, p. 59).

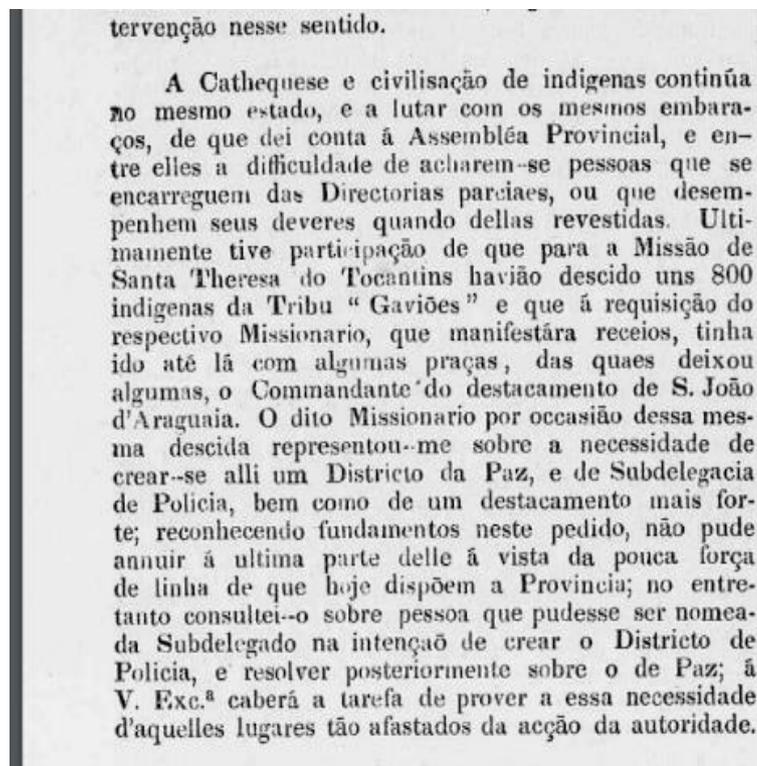
Outra consequência do contato dos indígenas que estavam naquela região do médio Tocantins, que na ocasião eram os Akuáwa-Asuriní, Suruí e os Gavião, foram as mortes ocasionadas por diversas epidemias de gripe trazidas pelos não indígenas, onde os indígenas faleceram em grande número, sem a menor assistência, pois o posto de atendimento para os indígenas não estava preparado para tal emergência (DA MATTA; LARAIA, 1978).

Ainda para os autores, a segunda fase, no século XX, compreendeu o período mais sangrento de contato, que foi quando se iniciou um novo ciclo econômico com as frentes de extração dos produtos regionais precisando adentrar o interior das matas, onde os grupos se encontravam. Os desdobramentos dessa fase, ainda segundo Da Matta e Laraia, resultaram na tentativa de expropriação dos Gavião pela “elite do poder” de Marabá, quando a economia extrativa se chocava com a resistência desses povos em permanecer nessas áreas e com o apelo da população regional pelo

extermínio desses grupos, devido ao fato de serem considerados “selvagens” (SILVA, 2020, p. 33).

Nesse cenário de contato, no qual os conflitos sangrentos se intensificaram e o estereótipo em relação aos Gavião de “índios” selvagens aumentaram, uma das soluções vistas pelo poder público local daquela época foi a tentativa de catequização desses povos, por conta da visão colonial existente naquele período. Alguns veículos de imprensa existentes na época, como o Jornal treze de maio, com sede em Belém (PA), trouxe na sua edição de número 489 do ano de 1855, as formas em que os missionários católicos tentavam desempenhar seus processos de catequização em relação aos indígenas (SILVA, 2020).

Figura 4 – Tentativa de catequização



Fonte: Fac-Símile – Jornal treze de maio, edição 489 de 1855.

Nesse contexto de missões católicas, na tentativa de catequizar e consequentemente “civilizar” os Gavião, surge a criação da A Ordem dos Pregadores (Ordem Dominicana), uma

ordem religiosa católica, que fundou em 1897 uma catequese indigenista no Arraial de Conceição do Araguaia. Segundo a narrativa dos padres dominicanos, eles passaram a evangelizar os indígenas da região liderados pelo frei Gil Vilanova (LIMA, 2019).

Os missionários dominicanos produziram no começo do século XX uma série de relatos sobre esse processo de catequização, onde os seus relatos ficaram registrados numa coleção chamada “Memória dominicana”, onde os padres narram as suas missões (SILVA, 2020). Outras fontes sobre o olhar dos dominicanos em relação aos Gavião também foram produzidas, é o caso da revista Caiapós e Carajás, que tinha como objetivo arrecadar fundos para a manutenção da missão dos indígenas e da própria catequese, além de manter uma regularidade discursiva típica de uma esfera de comunicação do campo de enunciação religioso (LIMA, 2019) abaixo podemos notar a partir de um trecho retirado da revista, como os dominicanos enxergavam os Gavião.

A projectada viagem até as aldeias dos índios commummente chamados Gaviões não pode se effectuar no tempo aprazado, em junho e julho, devido a estar o chefe da expedição Sr. Joaquim Carneiro atacado de gripe e a falta da vinda de um grupo de selvícolas para servirem de guias e introductores.

Chegámos no entanto até Pichuna, na cachoeira do Itauhiry, e fizemos com três homens, castanheiros do Sr. Carneiro, um reconhecimento do interior da matta virgem, alcançando depois de três horas de marcha uma sepultura aberta, fazia três ou quatro mezes, pelos selvagens.

Tem a cova a forma redonda como a dos Cayapós, devendo pois o morto ser enterrado assentado ou acororado. Contaram-nos os companheiros que durante as estações chuvosa os índios visitavam de vez em quando a cova e a mantinham a limpa. Em roda, na mata, notam-se ainda vestígios de acampamento indígena.

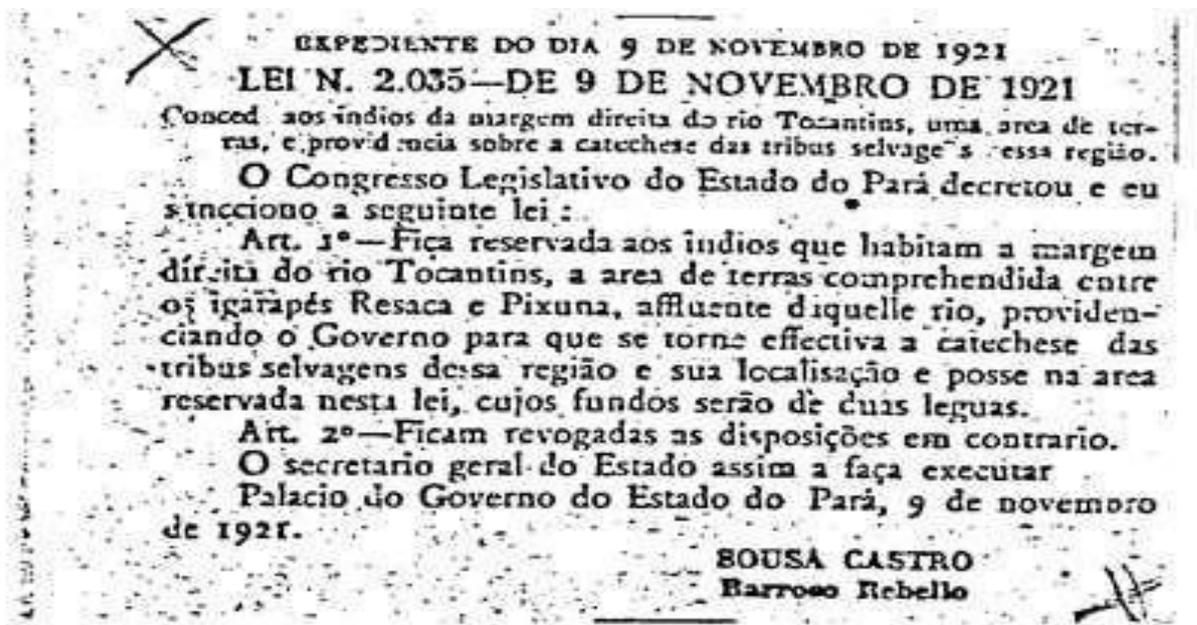
Junto da sepultura, bem dos lados do chão, deixamos pequenos presentes, como facas, linhas, etc. e o rasto, impresso na terra, do nosso calçado. Mais não precisava para que logo ao chegarem os caboclos dessem fé da visita amiga e advinhassem mesmo, antes de informados por alguns christãos, da qualidade do visitante já visto em 1927 na boca da cahoeira (FAC-SÍMILI – REVISTA CAIAPÓS E CARAJÁS, p. 11 *apud* RIBEIRO JUNIOR, 2020).

Silva (2020) nos mostra que essa característica civilizatória ou evangelizadora surge após séculos de proselitismo religioso com os indígenas, e o desejo de transformá-los em cristãos ou sujeitos “civilizados” é marcado, posteriormente, por consequências que se estendem para além dos direitos dos povos indígenas, bem como por um projeto de dominação de seu território.

Vale ressaltar que durante esses anos de conflitos, o desejo de catequização se intensifica mais ainda com a legitimidade do estado, pois, o governo do Pará, no início da década de 20, criou o decreto nº 2.031 de 9 de novembro de 1921, que concedia um lote de terra no município de Itupiranga, no Estado do Pará, para o povo Gavião (SILVA, 2020). No seu

artigo primeiro o decreto falava que os indígenas que se situassem à direita da margem do rio Tocantins iriam ficar com a área do igarapé Ressaca e Ipixuna, que fazem parte do afluente do rio Tocantins, e que esse processo de concessão de terras ocorreria juntamente com a ideia de uma catequização destes. É importante destacar que todas essas decisões foram tomadas de forma unilateral, sem diálogo com o povo Gavião (RIBEIRO JUNIOR, 2020).

Figura 5 – Decreto de concessão de terras para catequese dos índios Gavião



Fonte: Fac-símile Povos Indígenas no Brasil (1985).

Dessa forma, podemos observar que durante a trajetória do Povo Gavião, o contato com os brancos, o processo de catequização desses povos, além da interferência do estado nos seus modos de vida, teve inúmeras consequências. Deste modo, faz-se necessário compreendermos quem são os Gavião aqui no Pará durante esse processo de deslocamento e remoção compulsória por parte do estado e entender onde eles de fato estavam situados antes da chegada de parte deles na Terra indígena Mãe Maria.

## 2.1 Os Gavião na Terra Indígena Mãe Maria

Podemos destacar a existência de três etnias que compõem o Povo Gavião: Gavião Akrãtikatêjê, Gavião Parkatêjê e Gavião Kyikatêjê. O povo Parkatêjê foi contactado por

dominicanos no rio Praia Alta, que ficava no município de Itupiranga (PA), no ano de 1956, e no ano de 1965 foram removidos pelo SPI para a Terra Indígena Mãe Maria. O segundo grupo a ser removido pelo Estado compulsoriamente para a TIMM foi o dos Kyikatêjê, no segundo semestre do ano de 1970, sendo que eles se fixaram a 4km da aldeia dos Parkatêjê, em uma aldeia por eles denominada Ladeira Vermelha. O grupo dos Kÿikatêjê, onde Kÿi é cabeça – katê é “dono”, “controlador”; Jê é “nós”, “a gente”, “povo”, logo, “Povo/Dono do Rio Acima”, no ano de 1968, foi contatado próximo de Imperatriz (MA), foi por esse motivo que passou a ser chamado de “turma do Maranhão” (FERRAZ, 1998).

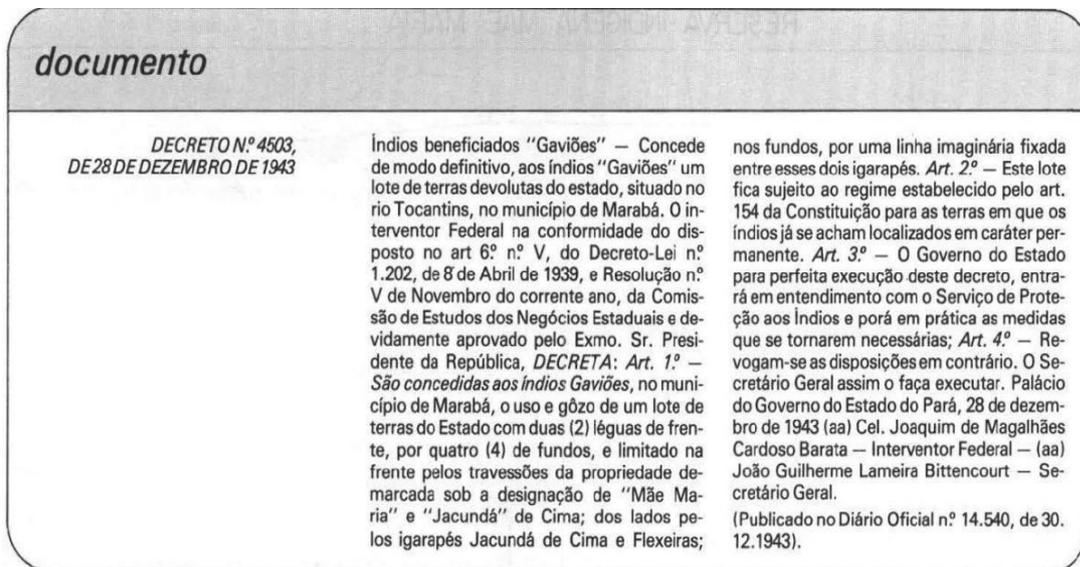
O último povo a ser removido foram os Akrãtikatêjê – onde Akrãti é montanha; Katê é “dono”, “controlador”; Jê é “nós”, “a gente”, “povo”, logo “Povo/Dono da Montanha” ou “turma da montanha”, – era liderada por Krôti, ocupavam as cabeceiras do rio Capim, no início da década de 60, foram localizados junto ao posto do SPI que ficava em frente à cidade de Tucuruí (PA), mas foi entre os anos de 1971 e 1983, com a construção e instalação da usina hidrelétrica durante a ditadura civil-militar, que os últimos “remanescentes” do grupo Akrãtikatêjê, entre eles Payare <sup>2</sup>e sua família, foram removidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para o interior da Terra Indígena Mãe Maria (PARKREKAPARE, 2017).

A Terra indígena Mãe Maria foi declarada território indígena pelo decreto nº 4503 de 30 de dezembro de 1943. Esta terra foi demarcada a partir de uma área já reservada para a finalidade de remoção compulsória promovida por parte do estado com a finalidade de concentrar todo o povo Gavião, em uma superfície de terra de 62 mil hectares. O principal objetivo em colocar todos os indígenas em Mãe Maria estava relacionado à ideia de buscar diminuir os conflitos com os não-indígenas e para resolver o problema da mão de obra em relação à coleta de castanha daquele local, que até aquele momento estava disponibilizado numa espécie de arrendamento para os comerciantes locais (RIBEIRO JUNIOR, 2020).

---

<sup>2</sup> Hõpryre Rônõre Jopikti, mais conhecido como Payaré, era uma liderança indígena do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, que ficou reconhecido internacionalmente por continuar lutando por seus direitos nos anos 70 do século passado, na época da construção da barragem Hidrelétrica de Tucuruí. Payaré é figura simbólica principalmente em relação aos atingidos por barragens na Amazônia. O líder Hõpryre Rônõre Jopikti Payaré foi e ainda é uma grande referência para os jovens do povo Akrãtikatêjê, pela luta que travou com a Eletronorte e que repassou para as gerações seguintes o desejo de lutar por sua identidade cultural.

Figura 6 – Decreto de concessão definitiva da área de Mãe Maria



Fonte: Ricardo (1985) adaptado de Silva (2020).

Na Terra Indígena Mãe Maria, o início do trabalho para a retirada de castanha fora organizado primeiramente pelo estado através do SPI, logo depois pela FUNAI. A retirada de castanha nos primeiros anos foi imposta aos indígenas, principalmente aos Parkatêjê, que tinham como liderança Krôhokrenhum, e mais adiante, aos Kyikatêjê, cujo líder era o kinaré. Nesse movimento, além da exploração da castanha, tinha-se também o plantio de roças, que estavam sob controle dos agentes indigenistas do Estado. No mesmo período os Akrãtikatêjê, ainda estavam disputando em Tucuruí o seu território contra a Eletronorte (RIBEIRO JUNIOR, 2020).

Podemos observar que as ações do estado a partir de remoções compulsórias durante esse período e o estabelecimento de relações de exploração podem ser vistas como uma tentativa de homogeneizar os Gavião, desconsiderando toda diversidade cultural existente entre os Gavião Akrãtikatêjê; Gavião Parkatêjê e Gavião Kyikatêjê. Na sociedade brasileira existe a ideia de homogeneização dos povos indígenas, o que acaba acarretando a ideia de um indígena genérico, igual a todos os outros. Em relação aos Gavião, o próprio estado buscou fazer isso, concentrando todos num mesmo território, e chamando todos de "Gavião". Sobre esse assunto Freire (2016) nos mostra que

A primeira ideia que a maioria dos brasileiros tem sobre os índios é a de que eles constituem um bloco único, com a mesma cultura, compartilhando as mesmas crenças, a mesma língua. Ora, essa é uma ideia equivocada, que reduz culturas tão diferenciadas a uma entidade supra-étnica. O Tukano, o Desana, o Munduruku, o

Waimiri-Atroari deixa de ser Tukano, Desana, Munduruku e Waimiri-Atroari para se transformar no “índio”, isto é, no “índio genérico”. (FREIRE, 2016, p. 4).

Dessa forma, quando colocamos todos os indígenas dentro de um mesmo bloco, como se todos fossem iguais, acabamos cometendo um erro, que para muitos pode ser considerado uma prática preconceituosa e racista, pois deixamos de considerar toda a diversidade cultural existente entre cada etnia. Em relação aos Gavião esse processo de chegada na Terra Indígena Mãe Maria teve algumas consequências para as três etnias, onde após todos estarem vivendo anos na mesma aldeia desde meados dos anos de 1970, no ano de 2001 os Kÿikatêjê tiveram a iniciativa de se reorganizar em uma aldeia própria, seguido mais na frente no ano de 2009 pelos Akrâtikatêjê, todos em aldeias distintas, mas dentro do território Terra Indígena Mãe Maria (SILVA, 2020).

Essas separações podem ser analisadas a partir de movimentos de cisão existentes entre os Gavião, onde a pesquisa ainda não conseguiu alcançar as reais causas, mas compreende a existência dessas separações por conta de conflitos internos entre os três grupos. De todo modo, os Gavião mesmo se estabelecendo em aldeias distintas atualmente, sempre buscaram estratégias de enfrentamento contra o estado e as imposições dos não indígenas em relação aos seus modos de vida. Foi assim com a criação da “Comunidade Parkatêjê” articulada pelo líder indígena Gavião Krôhokrenhum<sup>3</sup>

No processo de constituição das aldeias, a partir da vivência na Terra Indígena, os Gavião passaram a se apresentar para os não-índios, por um certo período, como a “Comunidade Indígena *Parkatêjê*”, o que fora articulado por *Krôhokrenhum* como estratégia política de negociação territorial (FERRAZ, 1983). Esses grupos, cujas aldeias eram anteriormente distintas, não deixaram de ser *Kÿikatêjê* ou *Akrâtikatêjê* para se tornar *Parkatêjê*, mas deram origem à “Comunidade *Parkatêjê*” para lidar diretamente com o branco, como um mecanismo de defesa ao direito de suas terras, sobretudo, nas reivindicações para a indenização do uso ou da entrada de concessionárias privadas na Terra Indígena (SILVA, 2020, p. 41).

Em relação ao trecho anterior, podemos analisá-lo a partir da ideia de cultura com as aspas de Cunha (2009), onde podemos visualizar a ideia de uma tradição cultural que se adapta a novos meios ambientes e se perpetua como pode diante dos obstáculos que esse novo meio lhe antepõe. Ao contrário, a noção que se depreende é que a tradição cultural serve, por assim dizer, de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços

---

<sup>3</sup> Toprãre Krôhokrenhum Jôpaipaire, mais conhecido como “Capitão”, foi um líder político entre a vivência das lutas e adversidades dos Gavião em Mãe Maria. Liderou sua aldeia por mais de 60 anos (faleceu em 2016) e foi um dos primeiros a habitar a Terra Indígena Mãe Maria (SILVA, 2020). Adeus, Capitão (Vincent Carelli, 2022).

culturais isolados do todo, que servirão como sinais diacríticos para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, seletivamente reconstruída, e não uma instância determinante, dessa forma, no caso do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, os indígenas estão criando novas características culturais para ser apresentada para os brancos, suprimindo para tal, as diferenças internas. Durante o período que vai dos anos finais de 1960 até os meados dos anos de 1980, os grandes empreendimentos na Amazônia começam a se consolidar e impactar direta e indiretamente na vida do povo Gavião em relação às suas práticas culturais, dessa forma, criar estratégias de enfrentamento ao grande capital era de extrema importância para os Gavião.

Nesse sentido, ocorreram algumas mudanças ocasionadas pelo surgimento da comunidade Parkatêjê, principalmente ligadas ao território ocupado por eles, onde acordos e indenizações começaram a ser feitos por conta dos impactos na Terra indígena Mãe Maria pelas redes de transmissão de energia da Eletronorte, que cortou partes importantes da área dos castanhais, assim como a passagem Estrada de Ferro Carajás pela Vale S.A, no transporte de minério de ferro para São Luís (MA) e não menos importante a expulsão dos Akrãtikatêjê da região de Tucuruí, onde foi construído a hidrelétrica (SILVA, 2020).

A partir dos anos 2000 os Gavião passam por forte processo de reorganização social, com a separação das etnias e a formação de novas aldeias. A esse processo Ribeiro Junior (2020) denomina de Nealdeamento, fruto de cisão entre os indígenas na Terra Indígena Mãe Maria ocasionado por vários fatores, entretanto, vale destacar, que essa categoria denominada por nealdeamento, o autor passa a utilizar a partir dos processos de cisões ocorridas desde o início de 2012, não atribuindo esta as motivações relacionadas à separação de outros Jê-Timbiras no início do processo de deslocamento, assim como a separação das três etnias no começo dos anos 2000.

Ainda segundo Ribeiro Junior (2020), a ideia de nealdeamento “clareia a possibilidade de vermos o movimento de produção de novas aldeias em curso dentro de um contexto diferente que essa sociedade indígena vivenciou nos tempos das “matas”” (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 22). Nesse sentido, o autor nos mostra que a ideia de nealdeamento está vinculada ao surgimento de novas aldeias a partir do ano de 2012 em um movimento ocasionado por cisões entre esses indígenas e que este processo não pode ser analisado numa perspectiva de esgotamento.

Nessas narrativas, é possível compreender que os “Gavião”, dentro do modo Timbira de ser, têm sido contextualizados por conflitos permanentes que ora os distanciam,

ora os aproximam. Assim, olhando para esse lado, seria muito simplista tentar compreender como o processo de nealdeamento hoje se constitui. A princípio, não haveria um problema a ser problematizado se nos limitássemos a pensar os processos de cisão como uma prática do modo Timbira, com suas várias dissensões (fissões, cisões, faccionalismo e fusões) (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 26).

Dessa forma, o autor destaca que para a compreensão dos motivos que levaram a esse processo de nealdeamento, foi necessário e ainda se faz necessário, compreender as narrativas dos interlocutores do Povo Gavião, em diálogos que na maioria das vezes, apenas a entrada do campo de pesquisa é capaz de responder ou não (RIBEIRO JUNIOR, 2020).

Parkrekapare (2017) em um dos seus relatos nos mostra que uma das causas dessas cisões (divisão) pode ser observada nas narrativas dos indígenas mais velhos, onde eles relatam que essas cisões ocorrem por conta de conflitos internos, que vão desde brigas familiares até a gestão de recursos repassados pela mineradora Vale. Nesse sentido cada povo e aldeia foi buscando uma identidade única e ao mesmo tempo bem semelhante aos antigos grupos, no tempo em que viviam juntos.

Nesse sentido, é importante também perceber e destacar que os movimentos de cisão estão relacionados também ao processo de apropriação das TICs, pois elas são capazes de produzir um processo de diferenciação interna e a criação de uma identidade externa, que constituem a forma de como os Gavião indigenizam as TICs. Basta pensar que as TICs, além de serem facilitadoras dentro do processo comunicativo, facilitam no processo de emancipação do povo Gavião. Nesse sentido, as Tecnologias de Informação e Comunicação ampliam e realçam novas configurações sociais e culturais, resultando em que cada novo modelo comunicativo tem sua influência no âmbito da cultura, transforma nossas percepções e formas de pensar, bem como propicia novos ambientes socioculturais, alterando a situação social (PEREIRA, 2013).

Durante esse processo de nealdeamento, surgiram novas aldeias entre as três etnias do Povo Gavião na Terra Indígena Mãe Maria, principalmente a partir do ano de 2012, o quadro abaixo nos apresenta a lista atualizada das antigas e das novas aldeias e suas respectivas lideranças.

Quadro 1 – Composição da chefia na Terra Indígena Mãe Maria

<b>Ord.</b>	<b>Aldeias</b>	<b>Ano</b>	<b>Povo</b>	<b>Cacique</b>
1	Parkatêjê	1984	Parkatêjê	Akrôjarêre (Kuia)
2	Rôhokatêjê	1988	Parkatêjê	Akrôjarêre (Kuia)
3	Amtáti	2002	Kÿikatêjê	Pepkrakte Rõnôre (Zeca)
4	Akrâtikatêjê	2009	Akrâtikatêjê	Tõnkyre Gavião (Katia)
5	Akrâkaprêkti	2012	Kÿikatêjê	Jõprara Kwykre
6	Krijamretijê	2014	Parkatêjê	Bebká
7	Akrâti	2014	Akrâtikatêjê	Parkatakre (Nenzinho)
8	Kôjakati	2014	Kÿikatêjê	Ropré Kwyktykre Homprynti
9	Akrôtikatêjê	2014	Akrâtikatêjê	Awpjêti Burjack
10	Krâpêiti-jê	2014	Parkatêjê	Ricardo Totoré
11	Krijôhêrekatêjê	2015	Parkatêjê	Jõprykatire Parkatêjê
12	Krîpêi	2017	Kÿikatêjê	Kykyiré (Governo)
13	Hakti Jôkrîn	2017	Kÿikatêjê	Kuwêxêre Kaipeiti
14	Krintuwakatêjê	2017	Parkatêjê	Harakre Jathiat (Clemilda)
15	Hõpyre	2018	Akrâtikatêjê	Mpotomanti Costa Toprãmre
16	Prîti Pàrjôkrîkatêjê	2018	Parkatêjê	Tokrykré (Tóco)
17	Mê jôkrî katêjê	2019	Parkatêjê	Pàkcrejimõ kre (Cotia)
18	Pramrêxa	2020	Parkatêjê	Akryky Âmu Akarô
19	Párxôkô Jôkri kateje			
20	Tokurykti Jôkrikatêjê			
21	Kÿikatêjê Ipôk			
22	Kÿikatêjê Jôkri			

Fonte: Ribeiro Junior (2020).

Como podemos observar a partir da tabela acima, o processo de nealdeamento se intensificou a partir do ano de 2012, com o surgimento de 17 novas aldeias entre os três grupos da etnia Gavião, totalizando 22 aldeias até o ano de 2022, nesse sentido, não foi possível identificar durante o trabalho de campo dados de quatro aldeias. Dessa forma, a pesquisa apesar de apresentar aspectos gerais em relação ao Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, irá direcionar também boa parte dos seus esforços teóricos e metodológicos em relação à aldeia Akrôtikatêjê, local em que foi realizado boa parte do trabalho de campo. Assim, buscarei mostrar mais adiante, como se deu o processo de indigenização (apropriação) das TICs numa linha do tempo a partir das narrativas de alguns sujeitos dessa pesquisa, tentando mostrar como o movimento de separação das aldeias são contemporâneos ao de indigenização das TICs.

## 2.2 A aldeia Akrôtikatêjê

O desejo de fazer pesquisa com os indígenas está relacionado a alguns fatores: o desejo de compreender as práticas socioculturais destes povos e os seus modos de vida, por conta de morar numa região que é o Sudeste do Pará que está cercada por uma diversidade cultural indígena.

A escolha pela aldeia Akrôtikatêjê, do Povo Gavião Akrâtikatêjê, está ligada ao fato de que durante a graduação as relações sociais que foram estabelecidas por mim foram com os indígenas que pertenciam a esta etnia, em especial ao estudante à época, Katêjuprere Burjack, na qual utilizo como referencial teórico neste trabalho; foi meu companheiro de turma e narrou que por muitos anos a minha mãe foi sua professora na aldeia em que morava quando era mais novo. Essas questões facilitaram de certa forma a autorização para a elaboração deste trabalho e consequentemente a minha entrada na pesquisa de campo, nesse sentido, Katêjuprere foi o meu intermediário para elaboração desse trabalho que utilizo também como técnica de investigação a observação participante. Como lembra Valladares,

Uma observação participante não se faz sem um “Doc”, intermediário que “abre as portas” e dissipa as dúvidas junto às pessoas da localidade. Com o tempo, de informante-chave, passa a colaborador da pesquisa: é com ele que o pesquisador esclarece algumas das incertezas que permanecerão ao longo da investigação. Pode mesmo chegar a influir nas interpretações do pesquisador, desempenhando, além de mediador, a função de “assistente informal” (VALLADARES, 2007, p. 154).

Antes de mais nada, é importante entender que a busca por uma identidade Gavião pode ser visualizada nas pesquisas sobre eles em relação a esse processo de nealdeamentos. Não é diferente em relação aos Akrôtikatêjê, que anteriormente estavam dentro das aldeias pertencentes aos Kÿikatêjê e, no decorrer dos anos, buscaram reafirmar sua identidade como Gavião da Montanha, ou seja, aos Akrâtikatêjê (RIBEIRO JUNIOR, 2020).

Dentro dessa busca por identidade, é necessário também entender a complexidade desse debate, pois entre o povo Jê, analisando-os historicamente, é possível notar redes de relações indígenas que foram estabelecidas ao longo dos anos (DEMARCHI; MORAIS, 2016) e que podem ser associadas ao caso do povo Gavião em relação a essas relações existentes, inclusive como uma característica desses grupos. Nesse sentido, aquilo que denominamos “jê” pode ser visto também como uma forma consciente de tratar de coletivos que possuem características

similares e, mais importante, que tecem historicamente profundas redes de relações entre si, mas que jamais reivindicaram para si (e em si) uma pretensa “identidade étnica jê”.

Entre o povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, é importante destacar que a ideia da afirmação de uma identidade diferenciadora, a “etnização” dos grupos locais e as designações de parentesco com “os outros” sempre foi bem marcada, seja através da constituição do nome da aldeia, através da busca pela escolarização de seus membros, da realização de maratonas com corridas de tora, torneios de futebol, ou outras práticas que evidenciam o sentimento de competição entre seus habitantes. Ao que parece, o molde dessas relações aparece não somente nas diferenciações, mas também nos processos de aliança e cooperação, onde aqueles que se distanciam, em termos de aldeamentos, se reencontram para realizar suas festividades cíclicas, como as já mencionadas corridas de toras e jogos de flechas (SILVA, 2021).

Parkrekapare (2017) aponta que o processo de cisão que levaram o surgimento da nova aldeia Akrôtikatêjê, estão relacionadas também por fatores internos de convivência, segundo o autor, que pertence hoje ao povo Gavião Akrâtikatêjê da aldeia Akrâtikatêjê, a primeira mudança ocorrida em 2012 estava relacionada a má gestão dos recursos e pelo modelo de organização social que não correspondia com o tradicional, e que os mesmos não se espelhavam no grande líder Krôhokrenhum em relação ao diálogo, pois as decisões passaram a serem tomadas de forma mais restrita e não coletiva, caracterizando uma nova cisão entre os Gavião (PARKREKAPARE, 2017).

Assim, a decisão de fundação de uma nova aldeia se complementou com a decisão desses componentes de se reivindicarem como povo *Akrâtikatêjê*. Esta identidade agora é marcada com o novo lugar (a nova aldeia) e com os remanescentes de grupos domésticos que, se antes assumiam enquanto *Kyikatêjê*, agora passam afirmar a identidade *Akrâtikatêjê* (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 107).

Nesse sentido, a questão identitária pode ser visualizada em relação ao processo de cisão, pois durante muito tempo os Akrôtikatêjê estiveram morando nas aldeias pertencentes ao povo Kyikatêjê, sendo assim, os Akrôtikatêjê buscaram afirmar sua identidade depois de uma outra cisão em 2015, justamente por não reconhecerem esse grupo como pertencente ao Povo Kyikatêjê.

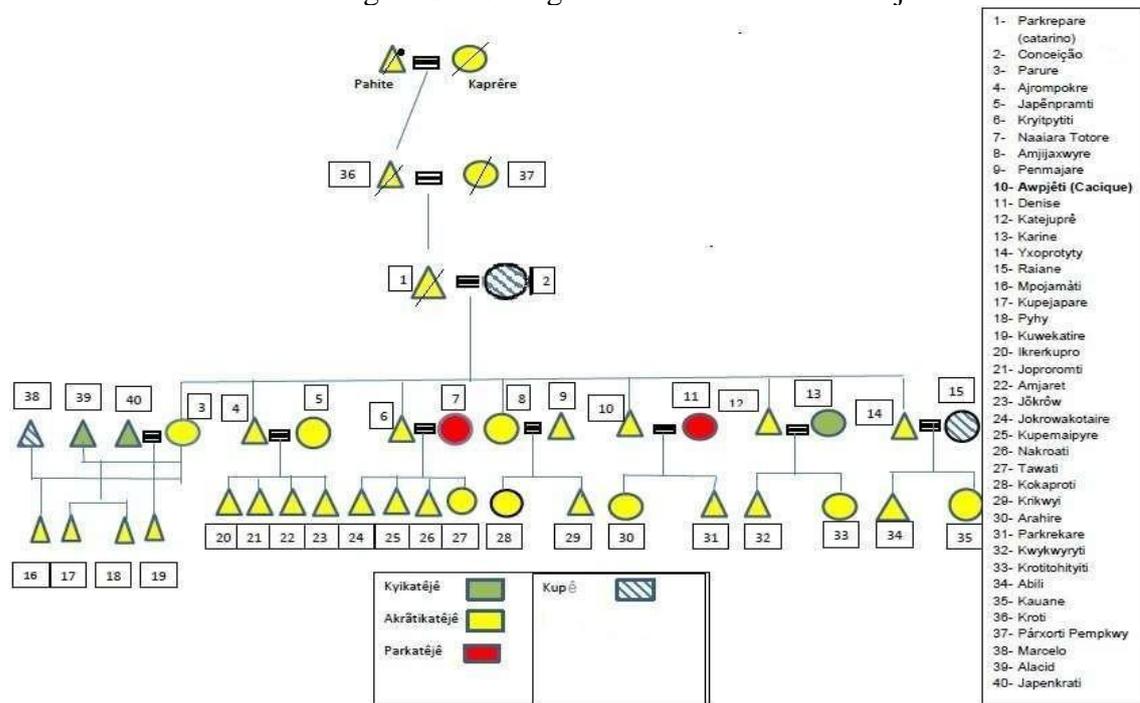
O não reconhecimento pelos Kyikatêjê foi fundamental para os Akrôtikatêjê saírem da aldeia Akrâkaprêkti em 2015, para formarem uma nova aldeia e assumirem realmente a sua identidade Akrâtikatêjê. Afirmando identidade como Akrâtikatêjê, nasceu a aldeia Akrôtikatêjê do povo Akrâtikatêjê, na Terra Indígena Mãe Maria. Nesse contexto foi criada a Associação

Parkrekapare em homenagem ao senhor Parkrekapare, liderança indígena conhecida após o contato como Catarino, para receber o recurso através da Vale (PARKREKAPARE, 2017).

Em relação aos Akrôtikatêje, é importante entendermos que segundo Parkrekapare (2017) existe um olhar diferente para esse grupo em específico, pois devido ao fato da formação dos membros da aldeia Akrôtikatêje na sua origem ter uma mistura de um indígena Gavião, Parkrekapare e, uma não indígena, dona Conceição, muitos julgamentos ocorreram após a morte de Parkrekapare, e isso também pode ser visto como uma das consequências que levaram a saída deles de uma aldeia e a formação do seu próprio grupo em uma única aldeia.

As cisões mais recentes na TIMM têm como fatores de influência a divergência de opiniões em relação aos recursos repassados pela Vale, embora elas não aconteçam exclusivamente por isso. Esse movimento mais atual de cisão exige das novas aldeias a constituição de lideranças tradicionais e políticas que, de maneira conjunta, atuam em busca de autonomia e autodeterminação para cada novo grupo social formado. Os dados coletados a partir das narrativas do povo Akrâtikatêje evidenciaram que a dinâmica do povo e as constituições dessas várias aldeias demonstram a manutenção de fronteiras dos grupos locais entre si e também em relação a outros povos indígenas e aos não indígenas (PARKREKAPARE, 2017). Abaixo podemos observar o genograma da aldeia Akrôtikatêje, que foi construído por Ribeiro Junior (2020) durante a elaboração de sua tese de doutorado com o auxílio de Katêjuprere.

Figura 6 – Genograma da aldeia Akrôtikatêjê



Fonte: Ribeiro Junior (2020).

Na organização social da aldeia Akrôtikatêjê, o cacique se chama Awpjêti, é considerado como um líder tradicional e político; Katêjuprere, Airomo e Proprototi constituem a diretoria da Associação Parkrekapare, respectivamente presidente, tesoureiro e secretário. As articulações externas são feitas pelos três além de resolverem problemas diretamente com os não indígenas.

Na maioria das vezes, essas lideranças são vistas pelos membros da comunidade Akrôtikatêjê como os representantes jurídico-administrativos do povo Akrâtikatêjê da aldeia Akrôtikatêjê perante os não indígenas e o Cacique é visto como uma figura tradicional pela responsabilidade da manutenção das festas tradicionais, e também é visto como uma liderança que acumula as duas funções tanto política quanto tradicional, uma vez que tem formação em licenciatura intercultural pela Universidade do Estado do Pará (UEPA) (PARKREKAPARE, 2017).

Após trazer alguns dados em relação à aldeia Akrôtikatêjê, principalmente dados bibliográficos, apresento nas linhas seguintes a minha entrada no campo de pesquisa e as minhas primeiras impressões sobre esse momento que foi fundamental para a construção desta dissertação.

Durante o trajeto, assim que você sai do perímetro urbano da cidade de Marabá e atravessa um pequeno braço de rio conhecido como ponte da “flecheira” ou rio flecheira, estamos praticamente atravessando a divisa entre os municípios de Marabá (PA) e Bom Jesus do Tocantins (PA), onde já é possível perceber nas margens da rodovia BR-222 todas as aldeias do povo Gavião. É possível visualizar as entradas da maioria das aldeias durante o percurso que é feito de carro, onde boa parte delas são identificadas com suas respectivas nomenclaturas. Nesse trajeto também é possível notar a forte preservação das matas da Terra Indígena Mãe Maria que estão às margens da rodovia.

Durante essa minha primeira ida à aldeia Akrôtikatêjê, quando estava fazendo o percurso de carro, meu celular ficou sem sinal de rede, o que acarretou o desaparecimento do sinal de internet e conseqüentemente a perda da rota exata do GPS que marcava a localização da aldeia. Todavia, como a maioria das aldeias do povo Gavião podem ser identificadas através de placas ou faixadas que apresentam os seus nomes, consegui chegar com bastante facilidade na aldeia Akrôtikatêjê.

A principal referência em relação à aldeia é que ela é a última aldeia do povo Gavião de quem sai de Marabá (PA) em direção a Bom Jesus do Tocantins (PA) do lado direito da rodovia BR-222, e quem faz a rota ao contrário, ela torna-se a primeira aldeia do povo Gavião quando se faz o deslocamento de Bom Jesus do Tocantins (PA) em direção a Marabá ficando do lado esquerdo.

Na hora que me aproximo da entrada da aldeia Akrôtikatêjê já consigo avistar a placa identificando a aldeia, nas proximidades pode ser visto linhões de energia da Eletronorte, uma parte de mata fechada e um campo aberto de capim.

Figura 7 – Entrada da aldeia Akrôtikatêjê



Fonte: Acervo do autor (2022).

No caminho que liga a BR-222 à aldeia, cerca de dois quilômetros de estrada de chão, pode-se perceber uma área de mata ainda protegida. Antes de chegar à aldeia, nas proximidades, foram construídas a casa dos trabalhadores (kupê) e uma casa de farinha. Mais adiante, um pequeno córrego com água limpa tem servido como ponto de lazer para a comunidade (RIBEIRO JUNIOR, 2020).

Figura 8 – Vista aérea do córrego



Fonte: Acervo do autor (2022).

Na chegada da aldeia podemos perceber também um campo de futebol logo ao centro, que tem uma formação circular e é possível notar uma igreja da Assembleia de Deus logo à esquerda de quem adentra o local, assim como a escola indígena da respectiva aldeia, é possível visualizar também um espaço para reuniões dos indígenas da comunidade e as casas da maior parte das famílias.

Figura 9 – Vista aérea da aldeia Akrôtikatêjê



Fonte: Acervo do autor (2022).

Vale destacar que os dados que se tinham da aldeia de forma atualizada, a respeito do número de famílias e de pessoas eram ainda referentes à pesquisa de doutorado de Ribeiro Junior (2020); até o momento da elaboração do seu trabalho não existia ainda uma escola dentro da aldeia Akrôtikatêjê. Entretanto, de acordo com Awpjêti, cacique da aldeia Akrôtikatêjê, foi fundada uma escola em março de 2019, a Escola Estadual Indígena Akrôtikatêjê de Ensino Fundamental e Médio, que conta hoje com cerca de 39 alunos, entre indígenas e até não-indígenas, onde o próprio cacique é o diretor e recebe o apoio do seu irmão Katêjuprere para ajudar nas questões burocráticas relacionadas à escola.

No período em que eu estava fazendo o meu trabalho de campo, fiz algumas entrevistas com membros da aldeia Akrôtikatêjê, e um dos pontos que me chamaram a atenção foi em relação à autonomia que os indígenas têm da organização escolar. Numa de nossas conversas, Katêjuprere, contou-me um pouco sobre a questão organizacional em relação a escola e disse:

Por muito tempo, a gente não teve escola na nossa aldeia, antes de fundar a escola em 2019, o pessoal estudava nas aldeias da terra indígena Mãe Maria que tinham escolas, as que tão lá no começo e que até tua mãe ajudou a fundar, ou então estudava na escola aqui da vila de Bom Jesus. Ai depois que conseguimos ter a nossa própria aldeia a partir de 2015, a minha principal luta foi a de trazer uma escola pro nosso povo daqui, e eu já tinha uma certa experiencia nessa parada, porque eu que fui um dos responsáveis a fundar uma escola lá na aldeia de cima que a gente morava, então era claro que eu ia fazer isso para o meu povo daqui né!? Com muita labuta conseguimos abrir a escola em 2019 onde eu fui o primeiro diretor, aí começamos a contratar os professores, aí como na aldeia a gente já tem algumas pessoas formadas, a gente colocou eles em sala de aula e tivemos que contratar os kupê<sup>4</sup> para terminar de formar o corpo docentes, nós que temos autonomia para contratar, escolhemos quem a gente quer e encaminhamos para a secretaria de educação do estado que fica responsável só pelo pagamento e essa parte de matricula e tal, e a gente tem autonomia para tirar e colocar o professor se a gente achar que deve fazer isso, entende? (KATÊJUPRERE, 2022).

Nessa perspectiva, é de suma importância compreendermos um pouco dos aspectos relacionados à questão da educação escolar indígena, pois essa autonomia no conjunto organizacional das escolas e da elaboração do seu currículo é algo que vem ganhando relevância em relação aos estudos sobre os povos indígenas (BARCELOS; MADERS, 2020).

É importante pensar, dentro desse contexto, que a escola também pode ser vista como uma instituição que foi apropriada, ressignificada, de modo similar às TICs e que vem contribuindo na medida do possível para a emancipação educacional, política e por diferentes direitos para o Povo Gavião, uma das consequências desse processo de apropriação da escola é a entrada de estudantes indígenas nas universidades, na política local, inclusive a entrada de novas tecnologias na Terra Indígena Mãe Maria por meio da escola.

Os povos indígenas que optaram pelo uso da educação escolar, como no caso do povo Gavião, possuem dois tipos de educação: educação indígena e educação escolar indígena. A educação indígena é de interesse de toda a aldeia e atua sobre as pessoas que irão conservar a cultura do povo. A educação escolar indígena, por sua vez, se configura como educação intencional, organizada e formulada a partir de objetivos previamente definidos. Hoje é amplamente aceito entre os povos indígenas que a educação escolar deve ser intercultural, mas até chegar a este nível de compreensão o indígena foi submetido a outras formas de educação escolar, principalmente ao modelo tradicional colonizador (SILVA, 2019).

Nesse sentido, após trazer dados atualizados da aldeia Akrôtkatêjê, no que se refere à escola e ao número de pessoas dentro da comunidade, retomo a escrita ao momento em que eu

---

<sup>4</sup> Segundo a Cacique Kátia Silene da aldeia Akrôtkatêjê Kupê é o nome ofertado pelos Gavião do Pará ao não indígena, ao passo que a escrita pode variar, dependendo do local. Por exemplo, para os índios Krikatí e Canelas, escreve-se “Cupê” (CORTEZ, 2020).

estava chegando na aldeia. Ao chegar no centro da aldeia, pergunto para um adolescente indígena onde estava situada a casa do Katêjuprere, ele me aponta a direção e já consigo visualizar ele me aguardando na porta de sua casa, neste momento, consigo visualizar a minha esquerda um grupo de crianças brincando de corrida de varinha, uma brincadeira tradicional entre o povo Gavião.

Figura 10 – Vista aérea da aldeia



Fonte: Acervo do autor (2022).

É possível visualizar na imagem acima o campo de futebol bem ao centro, a primeira casa à direita da imagem pertencia ao pastor da igreja Nova Aliança, mas como ele teve que mudar de cidade, a casa não ficou desocupada, logo ao lado temos uma espécie de galpão para guardar ferramentas e abrigar os trabalhadores que vão retirar castanhas na mata da aldeia no período da safra. No canto da imagem podemos ver parte da escola, que ainda não é construída com tijolos e tem uma estrutura de madeira. A terceira casa ao lado direito pertence ao cacique da aldeia, Awpjêti Burjack, mas ele não está mais morando nela, pois se mudou para a casa recém construída que aparece aos fundos. Ao lado da casa nova do cacique é possível visualizar uma área reservada para a plantação de milho, arroz, mandioca e outros alimentos.

Figura 11 – Vista aérea da mata da aldeia Akrotikatêjê



Fonte: Acervo do autor (2022).

Ao chegar na casa de Katêjuprere, sou recebido com boas vindas sua e de sua mãe, conhecida como Conceição. Os dois me aguardavam com um maravilhoso café da manhã numa mesa bem farta. Antes de relatar os acontecimentos posteriores, tenho que admitir que mesmo com todo o contato que tivemos durante a graduação, entre mim e Katêjuprere e diversos outros indígenas, me bateu um certo estranhamento, afinal, eu nunca tinha me inserido dentro de uma comunidade indígena e aquele momento além de ser o primeiro me trouxe algumas reflexões que apenas as leituras acerca da observação participante ou do fazer etnográfico não foram capazes de amenizar aquilo que eu sentia naquele momento. Mas a ideia que Velho (2008) nos apresenta, de estranhar o familiar e se familiarizar com o que possa ser “exótico” para mim começou a fazer todo sentido naquele momento em que eu me inseri no campo e tive aquele primeiro contato.

### **2.3 Os personagens da pesquisa**

Katêjuprere foi fundamental para a elaboração desse trabalho, pois aquela estranheza que eu senti de não fazer parte daquele meio, conviveu durante quase seis anos de graduação mantendo contato com os kupê, digo isso pois durante nossas conversas ele relatou exatamente

essas palavras, inclusive é algo que ele apresenta em sua própria defesa de conclusão de curso, quando aborda as dificuldades de manter uma interação social com os não indígenas, só que no caso dele era por puro preconceito por parte dos outros.

Durante nossa conversa, começamos a lembrar alguns momentos da graduação, as dificuldades que ele vivenciou, o preconceito que sofreu com os demais parentes, além da ausência de políticas de permanência para os povos indígenas dentro da universidade, mas em determinado momento da nossa conversa, ele narra com orgulho o fato de ser o primeiro indígena formado em ciências sociais pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA).

Começamos então a falar sobre a proposta do trabalho, explico para ele que um dos principais objetivos da pesquisa com a comunidade é compreender quais são as consequências socioculturais do uso das TICs dentro da aldeia indígena em que ele faz parte, como a comunidade já tinha aceito a pesquisa, ele apenas pede para que apresente a proposta da pesquisa para as demais lideranças da aldeia, não exatamente naquele momento, mas durante o decorrer do campo. Ainda durante esse momento, sua mãe que participava daquela conversa que pouco falou naquele café da manhã, pede para se retirar pois teria que preparar o almoço e participar de um evento que estava ocorrendo na Terra Indígena Gavião, que era a meia maratona indígena Krohokrenhum Parkatêjê, evento que irei abordar a respeito mais na frente.

Depois disso, combinamos sobre os meus horários em relação as minhas idas para aldeia, afinal, algo que ficou muito nítido é em relação a maneira em que eles se relacionam com o tempo, pois é totalmente diferente do nosso (kupê), dessa forma, o momento da caça, pesca e mexer com suas plantações é algo que entre os Akrôtikatêjê é visto de forma sagrada, e por isso entender e respeitar o momento deles seria fundamental para o andamento dessa pesquisa. Durante o encerramento desse nosso primeiro diálogo, pergunto para Katêjuprere se posso fazer um registro nosso e da própria aldeia, nesse momento ele dá uma gargalhada bem forte e fala que eu posso ficar à vontade dentro da comunidade e afirma “você não pode fazer esses registros, você deve fazer!”. Após fazer os registros fotográficos vou embora da aldeia em direção a minha casa; o trajeto é próximo e combinamos que todos os dias a minha ida para a aldeia iria se iniciar a partir das 9 horas da manhã, justamente por conta do tempo dos seus afazeres dentro da comunidade, combinamos também que no dia seguinte que eu iria almoçar na aldeia.

Quando estou saindo da aldeia, faço pela primeira vez o uso do meu diário de campo, instrumento metodológico fundamental para as anotações das primeiras impressões que consegui abstrair durante as conversas que mantive naquele momento. Vale ressaltar que a utilização de diários de campo como ferramenta de pesquisa possibilita visibilizar aspectos da implicação do(a) pesquisador(a) com o campo estudado. Tal modalidade de escrita compreende a descrição dos procedimentos do estudo em questão, do desenvolvimento das atividades realizadas durante e de possíveis alterações realizadas ao longo do percurso da pesquisa, além de servir como uma narrativa textual das impressões do(a) pesquisador(a) que pode ser utilizado para outras análises ou pesquisas futuramente (DA SILVEIRA; GAVILLON; RAMM, 2020).

No dia seguinte ao retornar para a aldeia, levo comigo várias fotografias do povo Gavião que datam do final dos anos de 1990 e início dos anos 2000 que estava sobre posse da minha mãe, conhecida como Dona Aldine e que outrora foi uma das primeiras professoras a atuarem dentro da Terra Indígena Mãe Maria junto com o Povo Gavião e nesse período ela fazia vários registros de imagens tanto para colocar nos relatórios que eram enviados para a FUNAI, como serem registrados como lembranças dela daquele momento vivenciado.

Quando chego na aldeia, sou recebido novamente com um café da manhã, dessa vez Katêjuprere estava na sua casa com toda sua família, sua esposa Karina e os seus três filhos, Kwykwyrtylti, Krotitohityiti e Krowatohityiti, sua mãe Conceição e seu segundo irmão mais velho Krytpytiti, e o primeiro assunto abordado durante essa nossa conversa está relacionado ao fato de eu ser filho da professora Aldine. Uma observação que deve ser feita é o fato de Katêjuprere só descobrir que eu era filho da dona Aldine após concluirmos o curso de ciências sociais, os outros membros da comunidade só ficaram sabendo quando eu cheguei na aldeia e iniciei o trabalho de campo.

Voltando ao segundo dia de campo e ao momento do café da manhã, me apresento para as demais pessoas e ali já comunico que tenho algumas fotos deles do passado, percebo então uma empolgação de todos naquele momento quando digo que estou com aquele material em mãos; é quando me desloco até o carro e entrego na mão de Katêjuprere as fotos que minha mãe tinha pedido para deixar com eles como um gesto de carinho. Todos começam a visualizar as fotos recordando memórias referentes ao passado.

Naquela ocasião consigo observar alguns hábitos dos indígenas que são feitos com bastante frequência: o fato dos irmãos se reunirem pela manhã para tomarem café junto com a sua mãe na casa de Katêjuprere, ou na casa da Dona Conceição, na maioria das vezes cada um

leva um tipo de prato para o café da manhã e começam a conversar coisas do cotidiano durante a refeição. Isso eu pude perceber com grande frequência na aldeia; nem sempre os sete irmãos estavam nesse momento, todavia, na maioria das vezes era possível perceber a presença de pelo menos um deles.

Figura 12 – Krowatoh, filho de Katêjuprere



Fonte: Acervo do autor (2022).

Figura 13 – Dona Conceição e Katêjuprere



Fonte: Acervo do autor (2022).

Na ocasião, todos os que estavam ali presentes além de recordarem com emoção as fotos que estavam sendo visualizadas naquele momento, e falaram sobre a importância que minha mãe exerceu dentro da Terra Indígena Mãe Maria, pois segundo suas falas, ela teria sido quem lutou ao lado dos indígenas para a construção das duas primeiras escolas que ali foram fundadas e foi muito importante no processo de alfabetização relacionado à língua portuguesa.

É durante aquele momento que dona Conceição começa a resgatar memórias do passado narrando alguns acontecimentos. Antes de trazer para o leitor relatos das recordações daqueles que ali estavam presentes, é importante comentar a respeito dessa mulher conhecida como Conceição.

Ela é uma Kupê, ou seja, uma não indígena, ou como os Gavião costumam chamar, ela é branca. Conceição tem cinquenta e nove anos e durante umas de nossas conversas ela narra

que foi praticamente criada dentro da terra Indígena Mãe Maria, pois no passado, sua mãe, uma mulher também não indígena teve um relacionamento com um indígena Gavião, e foi dessa forma que ela foi parar dentro da aldeia, quando tinha apenas cinco anos de idade, fica por ali até os seus 10 anos, pois é quando sua mãe termina o relacionamento com o indígena que ela não recorda o nome, conta que quando sua mãe saiu da aldeia, a mesma foi morar na cidade de Marabá, só que Conceição foi mandada pela sua mãe para Goiás para morar com sua tia e uma irmã que tinha nesse estado, permanecendo ali até os seus treze anos, de acordo com suas lembranças.

Também firma que quando completa os seus treze anos, retorna para Marabá, mas segundo a mesma, não foi para morar com sua mãe, mas com uma senhora que era próxima de seus familiares, é nesse momento que narra que essa pessoa com quem veio morar era a minha bisavó, conhecida popularmente como dona Eva, com quem ficou até os seus quatorze anos de idade, pois quando completa quinze anos reencontra alguns indígenas, e se casa com o indígena Gavião chamado Parkrekapare e retorna para a aldeia.

Ela conta que essa proximidade que a levou ao reencontro com os indígenas novamente, é porque já tinha morado no passado na Terra Indígena Mãe Maria, e que por conta da circulação dos indígenas na cidade, tanto para fazer venda da castanha do Pará como para comprar algumas coisas na cidade de Marabá ela estabeleceu contato novamente. Com Parkrekapare ela teve sete filhos, todavia, o pai de seus filhos veio a falecer quando estava retirando lenha na mata e uma árvore caiu por cima do seu corpo. É importante destacar que nesse período todo Povo Gavião estavam concentrados numa mesma aldeia, somente na virada do século XX para o século XXI que começa a ocorrer o processo de neoaldeamentos dentro da Terra Indígena Mãe Maria (RIBEIRO JUNIOR, 2020), portanto, a identidade Akrätikatêjê e o surgimento da aldeia Akrôtikatêjê são processos históricos que surgem em momentos diferentes.

Conceição viveu quase quatorze anos com Parkrekapare, pai dos seus sete filhos, que veio a falecer no ano de 1992, quatro anos após a morte do seu primeiro marido, ainda dentro da aldeia, ela conta que começa a ter um relacionamento com outro indígena chamado Xacore, com quem ela vive até os dias de hoje. Todos os relatos que eu faço sobre a figura de dona Conceição estão relacionados a momentos de conversas que tivemos durante o trabalho de campo em que ela narra sua trajetória dentro da Terra Indígena Mãe Maria. Essa narrativa feita por Conceição pode ser ligada a perspectiva da história oral, ou seja, a oralidade se torna um

elemento que é bastante valorizado entre os povos tradicionais e com os indígenas esse ponto é muito marcante.

Há um consenso entre os pesquisadores da temática, de que a oralidade é o grande elemento agregador das culturas indígenas. Isso, obviamente não significa dizer que os diferentes grupos compreendem-se mutuamente, tendo em vista a diversidade de troncos e famílias linguísticas existentes (5 troncos e cerca de 180 línguas faladas somente no Brasil). O que acentuamos aqui é o caráter da linguagem como veículo do pensamento de um povo, de uma sociedade. Através da linguagem, um simples povoado ou uma nação inteira podem expressar sua maneira de pensar e consequentemente, atuar enquanto sujeitos históricos. Entre as populações indígenas, de modo geral, a linguagem ganha força e tem um especial significado através da oralidade (BRINGMANN, 2012, p. 11).

Nesse sentido, mesmo dona Conceição sendo uma Kupê, ela mesmo fala que se considera uma indígena pertencente aquele povo, dessa forma, sua narrativa contribui durante o período do trabalho de campo, pois a mesma vive na Terra Indígena Mãe Maria há quarenta e quatro anos e vivenciou boa parte da trajetória daquele povo dentro do referido território.

Após trazer para vocês um pouco sobre a dona Conceição, figura de bastante importância para a elaboração dessa pesquisa, voltemos ao momento em que todos estavam ali observando aquelas fotografias que minha mãe tinha pedido para eu levar para os membros da aldeia Akrôtikatêjê. Katêjuprere pega uma das várias fotografias ali presentes e me mostra uma em que estavam todos se banhando em uma espécie de riacho, ele conta que aquela foto trouxe em sua memória recordação de um tempo muito bom, pois naquela época, segundo o seu relato, os jovens se envolviam mais com a cultura do povo, praticavam a pesca, caça, e, segundo ele, não existiam muitos atritos. Ele aborda esse ponto devido ao fato de que hoje não existe mais uma relação tão forte entre os mais jovens em relação a determinadas práticas culturais. Durante esse momento pude observar uma fala do seu irmão Krytpytiti apontando numa determinada fotografia, momentos em que os indígenas estavam realizando práticas de pinturas corporais e narrando a importância daquele ritual para os povos indígenas.

As pinturas corporais dos Akrôtikatêjê se assemelham com as dos Parkatêjê, pois os Akrôtikatêjê viveram por um bom tempo entre os Parkatêjê, ambos Povo Gavião (PARKREKAPARE, 2017). Dessa forma, as duas aldeias se organizam em cinco grupos cerimoniais distintos, e são identificados através da pintura que traz traços diferenciados e específicos elaborados a partir da tintura vermelha do urucum e preta do jenipapo. Cabe ressaltar que a prática da pintura corporal é especificidade das mulheres Gavião. Os grupos nos quais se organizam são: arara (Pàn), gavião (Hàk), lontra (Têre), peixe (Tep) ou arraia

(Xêxêtere). A pintura do membro do povo Parkatêjê assim como a dos Akrôtikatêjê é determinada quando este nasce e depende de qual grupo a pessoa que o nomeou pertence (QUEIROZ; RIBEIRO JUNIOR, 2022).

Essa relação em que os indígenas tem com a imagem, ou com o audiovisual em si, é algo que me chamou bastante atenção durante os momentos em que eu estava realizando o trabalho de campo na aldeia Akrôtikatêjê, e que irei descrever nos capítulos posteriores, pois pude notar nas minhas primeiras impressões que é uma forma deles manterem viva suas práticas culturais do passado, na medida em que as fotografias são expostas na escola da comunidade, e é algo que consegui observar nas casas dos membros da aldeia quando eu passava para trocar conversa durante o período em que estava realizando o trabalho de campo. Em determinado momento do trabalho de campo, Katêjuprere narra durante uma entrevista a importância daquelas fotografias:

Moço, isso aqui é emocionante demais, tem grupos indígenas que não tem a tradição de guardar essas imagens, mas nós aqui na nossa terra gostamos muito de ter registros do passado, até porque são raros esses registros, não é todo mundo que tem não, olha aqui, essa foto do Capitão é algo que acho que ninguém vai ter e eu consigo me recordar que foi justamente nesse período que eu aprendi a ler, eu lembro porque estou vendo aqui na fotografia a casa antiga da gente e foi nessa época que eu aprendi a ler. Eu tenho muita vontade de fazer uma espécie de tipo museu, com uns artefatos do passado e imagens do nosso povo no passado, eu já tinha umas guardadas, agora com essas que tua mãe mandou, acredito que eu consiga tirar esse projeto do papel e colocar ele em prática, só que a primeira coisa que eu vou fazer é digitalizar essas fotografias (KATÊJUPRERE, 2022).

É importante notar que existe um forte processo de resignificação de diferentes elementos por parte dos indígenas desde objetos até instituições. Na fala acima de Katêjuprere, a construção de uma "espécie de museu" é mais um exemplo dessa resignificação. De acordo com Pereira (2007), as diferentes formas de apropriação sobre aquilo que não é da cultura indígena fazem com que organizações e sujeitos indígenas atuem e possam reelaborar discursos sobre si e sobre o outro, construindo novas narrativas e símbolos.

Voltando ao campo, depois desse encontro, no qual eu levei as fotografias, retornei para a cidade junto com as anotações no caderno de campo e voltei para aldeia no dia seguinte, e novamente Katêjuprere reforça o horário para eu comparecer, só que dessa vez pedindo para que trouxesse bebida, pois o almoço seria por conta dele.

As minhas idas no campo ocorreram praticamente nessa dinâmica de ir pela manhã e retornar pela tarde para casa, fazendo as refeições na aldeia, principalmente o café da manhã e o almoço, teve apenas dois dias em que eu consegui dormir na aldeia, relato isso para que a

descrição do campo nesse capítulo e nos seguintes não fique cansativo para o leitor. Devo fazer uma breve observação em relação a esse momento que é acerca do meu trabalho de campo, pois durante a realização de uma pesquisa algumas questões são colocadas de forma bem imediata, enquanto outras vão aparecendo no decorrer do trabalho de campo. A necessidade de dar conta dessas questões para poder encerrar as etapas da pesquisa frequentemente nos leva a um trabalho de reflexão em torno dos problemas enfrentados, erros cometidos, escolhas feitas e dificuldades descobertas (DUARTE, 2002).

Nesse sentido, quero deixar claro que posso trazer momentos do campo que não seguem necessariamente uma ordem cronológica, devido a essas questões relacionadas ao observar, que podem surgir ou até mesmo passarem despercebidas, principalmente quando utilizamos a observação participante como técnica de investigação. Correia (2009) aponta que a observação vai evoluindo de uma fase mais descritiva no início, em que o investigador procura obter uma perspectiva geral dos aspectos sociais, das interações e do que acontece em campo, a que se seguirão momentos de observação focalizada, após a análise dos dados anteriormente recolhidos, em que começa a ter como foco determinadas situações e/ou acontecimentos.

A perspectiva disso, estarei apresentando no decorrer deste capítulo os primeiros momentos de entrada no campo de maneira mais descritiva, pois no segundo capítulo em diante começo trazer dados relacionados à interpretação de determinados acontecimentos vivenciados durante a minha pesquisa de campo, o que se torna fundamental quando se utiliza o método etnográfico para elaboração do trabalho.

Nesse sentido, Pezzato e L'abbate (2011) nos mostram que as pesquisas que priorizam o trabalho de campo e a observação participante começaram a ser mais utilizadas a partir do trabalho *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski, do início do século XX. Segundo as autoras, o diário de campo se difunde como ferramenta de pesquisa a partir do trabalho de Malinowski, por meio da etnografia, que metodologicamente propõe um afastamento daquilo que se observa com uma grande quantidade de anotações de cunho descritivo. Dessa forma, após abordar as situações que possam ser vividas diante de pesquisas em que elementos como a etnografia e a observação participante são utilizadas como técnica de abordagem metodológica, retomo minha fala para o momento em que deixei a aldeia e combinei junto com Katêjuprere de almoçarmos no dia seguinte na aldeia, onde ele ficaria responsável pela comida e eu estava responsável em trazer a bebida.

Ao chegar na aldeia, o irmão de Katêjuprere coloca um isopor ao lado de sua cadeira, ao lado de uma caixa de som, no centro da área da casa em que estávamos, acende a churrasqueira e ali começamos a conversar sobre várias coisas; nesse dia eu fui para aldeia de carona, pois como eu iria ingerir bebida alcoólica, deixei combinado com um primo meu para me deixar e depois ir me buscar.

Figura 14 – Conversa na casa de Katêjuprere



Fonte: Acervo do autor (2022).

Nesse dia o Krytpytiti, irmão de Katêjuprere e aparece na foto acima do meu lado esquerdo contava um pouco sobre sua trajetória, falava que já tinha morado em vários locais do país, tais como Castanhal (PA), Bragança (PA), Goiânia (GO) e São Luís (MA), e que vivia da sua arte, pois o mesmo faz camisetas e produz alguns artefatos indígenas. Krytpytiti contou-me que estava no último ano do curso de Artes Visuais na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará e que só não tinha se formado ainda por conta da pandemia que acabou atrasando no

processo de conclusão de curso e, enquanto nós conversávamos, Katêjuprere fazia uso da churrasqueira assando a carne para nosso almoço.

Enquanto conversávamos, os dois também contaram das dificuldades que enfrentaram durante a graduação, pois além do preconceito vivenciado, os dois falavam sobre a falta de políticas públicas para a permanência dos indígenas dentro das universidades. Esse é um ponto que me chamou bastante atenção e que merece uma breve contextualização. Uma questão importante a ser destacada na leitura dos estudos sobre a permanência dos povos indígenas nas universidades é que, se, por um lado, a criação das políticas de ações afirmativas decorreu da reivindicação dos povos indígenas pelo acesso ao ensino superior, por outro, observa-se pouca participação da comunidade indígena na formulação e no acompanhamento dessas políticas (BERGAMASCHI; BRITO; DOEBBER, 2018).

Katêjuprere contava-me que a universidade em que ele estudou durante algum tempo, pouco buscou dialogar com as comunidades indígenas acerca da formulação e acompanhamento de políticas de permanência dentro da universidade, era uma coisa imposta de dentro da universidade para fora dela, que no caso eram as comunidades indígenas, mas destaca que nos últimos anos vem ocorrendo um maior diálogo. Sobre o assunto, Paladino (2012) observa que

O fato de as discussões sobre educação superior indígena estarem ocupando um espaço relevante em encontros, reuniões e assembleias de organizações indígenas não significa que as dívidas no Ensino Básico estejam saldadas. A necessidade de melhorar a pertinência e a qualidade do Ensino Fundamental nas terras indígenas convive hoje (e se inter-relaciona) com o desafio de criar mecanismos para o acesso e a permanência dos povos indígenas no Ensino Superior e para a implementação, nas universidades, de propostas educativas que dialoguem com a diversidade do corpo discente e possam superar o modelo de conhecimento acadêmico hegemônico (PALADINO, 2012, p. 176).

Nesse sentido, pensar uma universidade com mais pluralidade e que dialogue com as demandas dos povos indígenas é uma urgência para a educação brasileira, e esse é um dos apontamentos feito por Katêjuprere e Krytpytiti durante a nossa conversa naquele momento do trabalho de campo. Eles acrescentaram que deve existir mais professores indígenas dentro das universidades públicas, ou que pelo menos os professores kupê participem mais de formações que discutam a temática indígena para que eles possam compreender o tempo e a dinâmica dos povos em questão.

Durante essa conversa em que estávamos tendo naquela ocasião sobre a permanência dos estudantes dentro das universidades, pude observar uma prática bastante comum que

inclusive visualizei em outros dias, é a questão da divisão da alimentação com os outros membros da comunidade, pois Katêjuprere durante o momento em que assava a carne e posteriormente cortava, pedia para que um de seus filhos levassem uma pouca de carne assada para algum parente próximo que encontrava-se ali dentro da aldeia, e durante o campo também pude notar que alimentos de outras casas também chegavam na casa de Katêjuprere. Essa questão de dividir o alimento entre os membros da aldeia é algo que aparece no seguinte trecho de entrevista, que foi realizado durante a estadia em campo:

O pessoal aqui na nossa aldeia é muito unido em relação a alimentação, a gente não procura saber se está faltando alimento ou não na casa do parente do lado, simplesmente a gente manda alguém levar lá, ou então alguém vem trazer aqui, a geladeira pode estar cheia de rancho, mas esse habito da troca é uma cultura que permanece viva dentro da aldeia. Claro que não dá para mandar comida para todos da aldeia, tem parente que não se fala por conta de brigas entre eles, mas essa troca existe com muita frequência, principalmente quando a gente consegue trazer muita caça da mata, porque é muita comida e aí a gente acaba dividindo aquilo que a gente conseguiu caçar. Eu vejo que nós somos diferentes dos brancos nesse sentido também né? Porque quando eu morei no Goiás eu via o pessoal falando que fulano de tal estava passando baixa, sendo da família e eu achava estranho ninguém mandar nem um prato de comida (KRYTPYTITI, 2022).

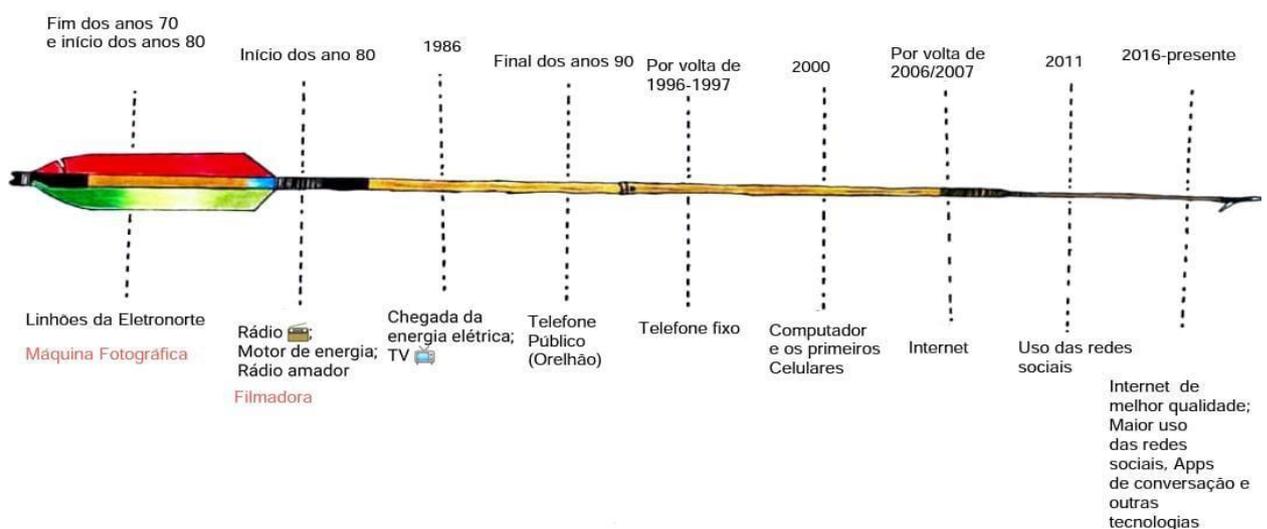
Desse modo, após observar essa prática de troca de alimentos durante determinados momentos na aldeia, começamos a almoçar e naquele momento Katêjuprere me convida para participar durante o meu trabalho de campo de um evento que iria ocorrer dentro da Terra Indígena Mãe Maria, em homenagem ao líder indígena Krôhokrenhum, o popular Capitão, chamada de “Meia Maratona Indígena *Krôhokrenhum*”, que iria ocorrer entre os dias 04/12/2022 até o dia 09/12/2022. Katêjuprere destacou naquele momento que o fato de eu me envolver nos jogos, seria de grande contribuição para a minha pesquisa, nesse sentido, não pensei duas vezes e aceitei o convite para prestigiar o evento e para conseguir dados que auxiliasse na minha pesquisa.

Dessa forma, encerro este capítulo, apresentando um pouco da trajetória da aldeia Akrôtikatêjê e descrevo os meus primeiros relatos acerca da minha inserção no campo de pesquisa que continuarei abordando adiante. O capítulo seguinte apresentará como ocorreu o processo de contato e apropriação das TICs por parte do povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria e a possível relação existente com o movimento de cisão das aldeias.

### 3 O POVO GAVIÃO E OS PRIMEIROS CONTATOS COM AS TICs

O presente capítulo apresenta-se a partir de narrativas orais e alguns dados obtidos a partir da minha tímida experiência em campo, além de dados bibliográficos, uma perspectiva histórica sobre a entrada das primeiras TICs dentro da Terra Indígena Mãe Maria e a evolução dessas tecnologias ao longo dos anos. Apresentarei logo abaixo uma linha do tempo que mostra como ocorreu esse processo de entrada das TICs levando em consideração o movimento de nealdeamento ocorrido entre o povo Gavião na Terra Indígena Mãe Maria (RIBEIRO JUNIOR, 2020). É importante destacar esse caráter histórico, pois o povo Gavião encontrava-se inicialmente em apenas uma aldeia quando nos referimos à Terra Indígena Mãe Maria, e após os movimentos de cisões ocorrido ao longo dos anos, novas aldeias foram surgindo, e, por conta disso, esse capítulo não tem como ponto de partida a aldeia Akôtitatêjê, mas um ponto de chegada, até porque a referida aldeia surge apenas em 2015 e algumas TICs já estavam consolidadas entre o povo Gavião (PARKREKAPARE, 2017).

Figura 15 – Linha do tempo construída a partir das entrevistas realizadas com alguns sujeitos dessa pesquisa durante o meu trabalho de campo



Fonte: Elaborado pelo autor (2022)

A partir das narrativas orais expostas pelos entrevistados, consegui construir essa linha do tempo para facilitar nosso entendimento e entender de alguma forma esse processo de contato e apropriação das TICs pelo Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria. Na imagem acima, podemos observar duas palavras destacadas na cor vermelha, isso se deve ao fato de que os indígenas tiveram contato com essas tecnologias, mas não necessariamente acesso a elas, ou seja, não se apropriaram, fato que veio a ocorrer somente após esse período, a partir da chegada na energia elétrica no ano de 1986 (RIBEIRO JUNIOR, 2020).

É possível encontrar alguns registros fotográficos do povo Gavião antes dos anos de 1970, inclusive, mas como o trabalho buscou seguir as narrativas, não traçamos esse período na linha do tempo acima, mas Parkrekapare (2017) apresenta algumas fotografias cedidas pelos missionários americanos João e Judy, que trabalharam com os Gavião nos anos de 1960, evidenciando o contato dos indígenas com essas tecnologias.

Outro momento de contato deste povo com as TICs ocorre nos anos de 1980, com o projeto “Vídeo nas aldeias”, que nasceu em 1987, no Centro de Trabalho Indigenista (CTI), uma organização não-governamental fundada em 1979 por um grupo de antropólogos e de educadores que desejavam estender sua experiência inicial de pesquisa etnológica na forma de programas de intervenção adequados às comunidades indígenas com as quais se relacionava. Vicent Carelli (1995), um dos idealizadores desse projeto, esteve em constante diálogo com o Povo Gavião e fez uma série de produções, que inclusive culminou no documentário lançado por ele e sua equipe no ano de 2022 intitulado “Adeus, Capitão”, que realiza uma trajetória da vida de Krohokrenhum, líder do Povo indígena Gavião e a luta do seu povo.

Voltando ao período inicial da realização do projeto vídeo nas aldeias, apesar das produções dos vídeos serem feitas a partir da perspectiva indígena, onde o objetivo era tornar acessível o uso da mídia vídeo a um número crescente de comunidades indígenas, promovendo a apropriação e manipulação de sua imagem em acordo com seus projetos políticos e culturais (GALLOIS; CARELLI, 1995), durante o trabalho de campo não obtive relatos ou fontes que apontasse uma apropriação direta dos indígenas com as produções de imagens, como ocorre nos dias de hoje, sem o intermédio do kupê, por isso destacamos na linha do tempo o objeto da filmadora.

Dessa forma, ao analisarmos a linha do tempo, podemos notar que a partir do ano de 1986 temos a chegada da energia elétrica na Terra Indígena Mãe Maria, o que possivelmente aumentou a possibilidade de acesso a determinadas tecnologias e consequentemente a

apropriação das mesmas de forma direta. Vale ressaltar que quando eu aponto na pesquisa esse processo de apropriação de forma direta, estou me referindo a um contexto ou ideia de que os indígenas da Terra Indígena Mãe Maria passaram a serem protagonistas desse movimento de apropriação através das lutas travadas ao longo da história. No ano 2000 temos a chegada do computador na Terra Indígena Mãe Maria, mas ainda sem o acesso à internet e nem todos tinham condições de ter essa ferramenta tecnológica em casa, fato que começa a mudar a partir da chegada da internet entre os anos de 2006 e 2007, o que possivelmente contribuiu para um acesso maior da comunidade.

Desse modo, já a partir do ano de 2011, a utilização das redes sociais começa a ser realizada pelo povo Gavião, como destacado nas entrevistas, era o começo de um processo de apropriação e entendimento do uso dessa mídia digital que apresentará nos anos seguintes determinadas consequências. Se analisarmos a linha do tempo, podemos notar que as cisões na Terra Indígena Mãe Maria começam a se expandir justamente com o processo de apropriação das TICs ali pelos anos 2000 e se intensificando em 2011, quando o acesso às redes sociais surge de forma mais intensa, apresentando, portanto, uma forte relação nesse processo de separação das aldeias, pois, se analisarmos a tabela que mostra o ano de surgimento das aldeias no primeiro capítulo desta dissertação, é possível visualizar esse encontro. Em relação a esse contexto, Katêjuprere me conta:

[...] Eu acho que a tecnologia, tipo assim, o fato das informações chegarem de outra maneira pra nós, pode ter contribuído para o entendimento melhor das coisas que acontecem dentro da aldeia, dos interesses, das vontades de cada um, até porque a gente vai se comunicando para além do nosso mundo, vai tendo informações que até então só chegava pra nós através dos brancos, ou então pelo povo da universidade né, claro que muita gente se movimentou aqui, como o Payare, o Capitão, que lutaram inclusive para que a gente conseguisse ter acesso às tecnologias, essas coisas do branco, até porque eles pegaram pra eles muitas coisas que são nossas, como a própria terra né?! [...] então eu penso que as tecnologias tiveram alguma influência nas separações das aldeias, por conta das informações que apareceram e aparecem, e até mesmo nos processos de montagem de novas aldeias, porque a gente tem que ir atrás de papel, advogados, ir no cartório, elas ajudam nessa parte burocrática né, por isso tem a ver sim (Katêjuprere, 2023).

Esse encontro entre as TICs e o movimento de cisão entre as aldeias da Terra Indígena Mãe Maria pode ser compreendida a partir da explicação de Pereira (2017), pois as apropriações, incorporações e interações com as tecnologias e as linguagens midiáticas por parte desses povos evocam uma “cosmopolítica ameríndia”, indicadora de uma interação reticular, associada ao seu contexto de relações e de agências múltiplas (presentes em suas

cosmologias). É, portanto, por meio deste modo de “comunicar”, “transitar”, “atuar” em redes no cosmo, onde repercutem a contínua preocupação com as suas “terras”, o lugar de existência cultural, corpórea e extracorpórea de todos os seres que o compõe, bem como é por meio da comunicação com esse cosmo e colocando-se “em relação” as suas diversas entidades que cada povo se presentifica atualmente nas redes digitais (PEREIRA; DI FELICE, 2021).

Por fim, a partir do ano de 2016, o povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria começam a ter acesso à internet de maior qualidade e o possivelmente o uso maior das redes sociais a partir dos primeiros contatos tenham contribuído para a ressignificação da utilização dessas TICs, o que buscarei analisar no capítulo seguinte, tentando identificar esse movimento de apropriação das TICs e as possíveis consequências socioculturais desse processo. Nesse sentido, após a apresentação da linha do tempo, irei abordar algumas informações acerca do entendimento conceitual em relação as TICs dentro dessa pesquisa a partir das novas tecnologias. Portanto, para efeitos deste trabalho serão consideradas como TICs, computadores pessoais, tablets, telefonia móvel, telefonia fixa e internet. Esses meios permitem uma conexão direta de indivíduos, associações e projetos que são interconectados por meio de redes segundo determinados ideais e fins específicos (MARTINEZ, 2014). Nesse sentido, as TICs ganham uma relevância no contexto social em relação aos processos de socialização dos sujeitos. Segundo Martinez (2014),

Graças ao uso das TICs o contexto social tem se transformado gradativamente estruturando a sociedade em rede, constituindo, desse modo, uma nova morfologia social por meio da difusão da lógica de redes que modificam de forma substancial a operação e os resultados dos processos produtivos de experiência, poder e cultura. A partir disso, a organização, por meio de redes de indivíduos interconectados, é efetivada e proporcionada pelas novas tecnologias que promovem a melhoria nos processos de socialização. As mudanças ocorridas nos últimos anos, principalmente devido à ampliação da abrangência dos recursos tecnológicos nos setores público e privado atingiram substancialmente o contexto social, político e econômico. No entanto, outros fatos históricos auxiliam a contextualização do desenvolvimento de tecnologias na sociedade da informação, imprescindíveis para o desenvolvimento mundial (MARTINEZ, 2014, p. 63).

Nessa perspectiva, Castells (2005) mostra que a tecnologia é condição necessária, mas não decisiva para o surgimento de uma nova forma de organização social baseada em redes, ou seja, na difusão de redes em todos os aspectos da atividade na base das redes de comunicação digital. Dessa forma, é possível de alguma maneira observar essas novas formas de organização social baseada em redes a partir dos povos indígenas.

Em relação aos primeiros trabalhos sobre povos indígenas e internet, é necessário destacar os estudos de Pereira (2013), pois é importante entendermos que essa ideia de apropriação, ou melhor dizendo, indigenização, devem ser analisadas de maneira minuciosa devido à complexidade desse debate. A autora afirma que as mídias digitais ou tecnologias de informação e comunicação se apresentam como vetores das interações dos grupos que se diferenciam culturalmente e que transformaram radicalmente as experiências sociais nos últimos tempos com a difusão da conexão e do acesso à internet, oferecendo novos recursos para a construção de si por sua assunção ordinária e cotidiana. É um fenômeno do qual a recorrência dos processos comunicativos globais, no caso da digitalização e da difusão das redes, em contato com realidades locais, viabiliza a emergência de identidades étnicas nesses espaços comunicativos (PEREIRA, 2013).

Pereira (2013) afirma que o modelo comunicativo digital, conectivo e reticular, favorece um peculiar tipo de ação comunicativa desses grupos. Tal ação comunicativa permite a ressignificação das suas localidades para além de seus limites geográficos, apontando para um habitar tecno, informativo e ecossistêmico, formado por deslocamentos informativos, articulados pelas interações ecológicas e transorgânicas entre sujeitos, interfaces, informações e territórios. “São essas interações, experiências locais, com elementos, identificações e práticas culturais locais com repercussões globais e vice-versa que ampliam as fronteiras e as noções de lugar” (PEREIRA, 2013, p. 20). Entre o Povo Gavião, pude perceber durante a minha pesquisa de campo que a ideia de tecnologia não está atrelada apenas aos usos exclusivamente das TICs, mas sim a partir de um movimento de transformações que os Gavião vivenciaram ao longo de suas trajetórias dentro da Terra Indígena Mãe Maria, desde a entrada das lanternas a pilha, passando pelo motor de energia até chegar à energia elétrica.

Nesse sentido, este processo pode ser relacionado com “o papel da eletricidade ou do motor elétrico na difusão das formas organizacionais da sociedade industrial na base das novas tecnologias geradas e distribuídas eletricamente” (CASTELLS, 2005, p. 17). Ou seja, mesmo tendo como análise as TICs dentro da Terra Indígena Mãe Maria, é imprescindível falar desse movimento histórico da entrada de alguns elementos que à época eram vistos como tecnologias. Entre os povos indígenas, o uso das TICs são fundamentais para a sua cultura, entretanto, não podemos esquecer que esse grau de importância vai se diferenciar de povo para povo, por conta da diversidade cultural existentes entre os povos indígenas (FREIRE, 2016), afinal, ainda é possível encontrar indígenas em situação de isolamento, ou então que muitas vezes não

possuem qualquer tipo de acesso às ferramentas tecnológicas de comunicação. Dessa forma, mesmo fazendo uso dessas tecnologias, isso não significa que os indígenas estão deixando de lado sua cultura, pois essa questão apresenta uma ideia equivocada sobre os indígenas e não deve ser mais dita sobre eles (DEMARCHI; MORAIS, 2015). Martinez (2014) observa que

É importante mencionar que embora as TICs sejam ferramentas necessárias para a organização e mobilização que segue um trajeto que é percorrido a partir da virtualidade com a finalidade de atingir o maior número possível de indígenas, para os membros da COIAB, o contato pessoal de corpo presente sem a mediação de recursos tecnológicos de comunicação é fundamental para a cosmovisão indígena. Portanto, o uso das TICs não caracteriza um movimento de “desrealização”, ou seja, que tem a intenção de romper com o relacionamento não mediado entre os membros de uma mesma organização, bem como entre as outras comunidades interligadas (MARTINEZ, 2014, p. 94).

Durante o trabalho de campo alguns indígenas com os quais pude dialogar em determinados momentos trazia a citação acima como ponto de reflexão, falando que não é devido ao fato de eles usarem celulares de última geração ou então um carro do ano que deixaram a sua cultura de lado, e que isso nada mais é uma consequência do contato com os Kupê. Essa reflexão pode ser observada abaixo durante uma entrevista realizada com Katêjuprere quando eu estava na aldeia Akrôtikatêjê:

Nós aqui sofremos muito para conseguir conquistar alguns direitos, principalmente os mais antigos quando a gente ficava ali na aldeia antiga, os velhos contam muitas histórias daquela época. Ai hoje o pessoal pensa que a gente não é mais indígena, só porque a gente usa carro do ano, tem um celular bom, uma camisa de marca, essas coisas assim. Por exemplo, quando a gente vai no supermercado fazer o rancho, os brancos fica tudo olhando para o nosso carrinho lotado, eu acho que eles pensam que nós não pode comprar também. É engraçado, mas eu sei que isso é preconceito, além de sofrer preconceito eu estudo sobre essas coisas, esse pessoal pensa que eles podem ter carro, isso e aquilo e a gente não, e se a gente ter não somos mais indígenas, não tem sentido algum isso, hoje em dia eu faço é ficar debochando de uma galera quando me ver de iphone, carro, na loja da colcci (risadas) (KATÊJUPRERE, 2022).

Nesse sentido, se faz necessário compreender essa dinâmica de apropriação das novas tecnologias pelos povos indígenas não apenas como ferramenta para reconhecimento da sua identidade cultural, mas também como uma forma de direito ao acesso a tecnologias para esses povos que historicamente foi e ainda continua sendo negado a eles (SOUZA, 2020). Dessa forma, a partir do momento em que a promessa de acesso a todos os cidadãos, tanto indígena como não indígena se cumpra, a assimilação deste tipo de tecnologia poderá valorizar e reafirmar a importância dos meios de expressão da opinião pública e, especialmente, dos meios

de comunicação autônomos no processo político democrático e de afirmação da sua cultura dentro desse processo (MARTINEZ, 2014).

A perspectiva disso, é possível fazer uma análise dessa apropriação das TICs pelos povos indígenas a partir da ideia teórico-conceitual elaborada por Castells (2005) conhecida dentro dos estudos sobre comunicação como sociedade em rede, pois é possível observar entre alguns povos indígenas, em especial, o Povo Gavião, que em conjunto com sua cultura tradicional, talvez seja possível observar uma formação social com uma estrutura de redes sociais e de mídias, permitindo uma nova forma de se organizar. Dessa forma, é importante entender que a comunicação na perspectiva do uso das TICs não é algo restrito apenas a determinados grupos, mas ela se expande ultrapassando algumas barreiras que até determinada época era impossível de acontecer, ocasionando mudanças nos modos de vidas, costumes etc. De acordo com Castells (2005)

[...] a comunicação em rede transcende fronteiras, a sociedade em rede é global, é baseada em redes globais. Então, a sua lógica chega a países de todo o planeta e difunde-se através do poder integrado nas redes globais de capital, bens, serviços, comunicação, informação, ciência e tecnologia. Aquilo a que chamamos globalização é outra maneira de nos referirmos à sociedade em rede, ainda que de forma mais descritiva e menos analítica do que o conceito de sociedade em rede implica. Porém, como as redes são selectivas de acordo com os seus programas específicos, e porque conseguem, simultaneamente, comunicar e não comunicar, a sociedade em rede difunde-se por todo o mundo, mas não inclui todas as pessoas. De facto, neste início de século, ela exclui a maior parte da humanidade, embora toda a humanidade seja afectada pela sua lógica, e pelas relações de poder que interagem nas redes globais da organização social (CASTELLS, 2005, p. 18).

Nesse sentido, para a ideia de uma sociedade em rede, é fundamental entendermos os processos comunicacionais elaborados pelos povos indígenas dentro do contexto capitalista, pois a sociedade em rede manifesta-se de diversas formas, conforme a cultura, as instituições e a trajetória histórica de cada sociedade, e isso pode ser observado direta ou indiretamente dentro da cultura dos povos indígenas no Brasil, inclusive, em relação aqueles povos que não tem acesso às TICs. Nesse sentido, a comunicação intermundos está relacionada aos saberes dos povos tradicionais (indígenas, quilombolas e ribeirinhos). Segundo Oliveira, Figureroa e Altivo (2021, p. 8)

Em relação às agências em comunicação, as cosmopraxis presentes nas resistências indígenas e afrodiaspóricas são mais do que movimentos sociais organizados politicamente, são movimentos cosmopolíticos. O que significa dizer que acionam formas de comunicação múltiplas que enlaçam o tempo histórico e o tempo mítico, as paisagens terrenas e as paisagens cosmológicas, as agências dos humanos com as agências dos espíritos, almas ancestrais, deuses e deusas gerando pragmáticas

existenciais e processos de subjetivação política que, além de incompatíveis com as formas modernas, podem inspirar outros modelos comunicacionais multidimensionais. Os líderes espirituais, conhecidos como xamãs nos estudos de etnologia e como sacerdotes de terreiros nos estudos das afro-religiosidades, são media-dores entre humanos e não-humanos, e operam um trabalho de reconexão com o tempo e as histórias míticas. São comunicadores que realizam permanentemente a cosmopolítica.

Portanto, é necessário também pensar os processos comunicacionais a partir da perspectiva dos povos indígenas, pois existe a construção de um saber que é transmitido entre os membros de diferentes comunidades. Nesse sentido, durante a minha estadia em campo, essa lógica da comunicação intermundos a partir de uma cosmopraxis apresentada por Oliveira (2020) pode ser observado numa conversa entre mim e Katêjuprere quando ele falava sobre ancestralidades, referindo-se às histórias contadas pelos mais antigos sobre a origem do seu povo.

Hoje em dia é muito comum a presença de algumas igrejas evangélicas dentro da Terra Indígena Mãe Maria, inclusive eu já fui crente, mas hoje, particularmente eu sou contra, porque eu vejo como algo que foge da nossa cultura, só que como cada aldeia aqui tem a sua autonomia, tem pessoas que vão para a igreja e seguem a religião cristã, e isso deve ser respeitado. Aqui mesmo na nossa aldeia tem uma igreja. Mas eu ainda busco manter viva a tradição dos mais velhos, de contar para os mais novos aqui da aldeia a nossa história de formação do mundo, a história do sol e da lua, pois acredito que é uma forma da gente manter viva a nossa história do passado, e queira ou não é uma forma de explicar a formação do mundo a partir do nosso conhecimento também, porque não existe só uma história são várias histórias e essa é a nossa, por isso acho importante isso continuar sendo repassado de geração para geração, pois é uma forma da gente se comunicar com o nosso passado. (KATÊJUPRERE, 2022).

É importante conhecermos brevemente a história do sol e da lua citada acima por Katêjuprere, para compreendermos de que maneira ela se associa com a ideia da comunicação intermundos. “A narrativa “Pyt me Kaxêr, O Sol e a Lua, a história sobre o começo”, conta sobre a criação dos primeiros homens. Para eles, o Sol, que representa a sabedoria, e a Lua, mais atrapalhada, afoita e traiçoeira, são os criadores do mundo” (LISBOA, 2019, p. 103).

No decorrer do trabalho de campo, Katêjuprere me contou que essa história era também contada em sala de aula quando ele era criança. Ele afirma que muitos indígenas que tem a sua idade conhece a história do sol e a lua, mas acredita que hoje em dia os mais jovens não têm tanto interesse em saber sobre essa narrativa contada pelos mais velhos do seu povo. Durante uma de nossas conversas na frente de sua casa ele narrou para mim sobre a história do sol e da lua enquanto tomávamos um café. Essa história, segundo Lisboa (2019), foi narrada no ano de 1997 pelo líder indígena Krohokrenhum, o popular Capitão, e foi publicada no livro intitulado

“Conhecendo o nosso povo” (PARÁ, 1997), obra coordenada pela professora Leopoldina Araújo. A história é descrita no livro tanto em português como também na língua materna. Abaixo temos trechos da história do Sol e da Lua nas duas línguas retirado do livro de Lisboa (2022), na qual ela retirou da obra citada acima.

Figura 16 – Trecho do texto sol e a lua

**Pyt Mē Kaxêre**

*Hy, katyi, pê pia aiku, mam katêjê, ita haiku ita aiku pia mpa jamrer. Piaxwa nã aikupa mpa jamrer pe ma ma Pyt me Kaxere piaxwan aikuturre. Ajhi wa pê hajka apu hane nã hi mpa taixô piaxuan ati apu ajhi wapê*

Flávia Marinho Lisboa | 101

*hane nã piaxwan Pyti inkrire, pê pia apu nã hane pê pia piaxwan kaprân katiti kô nkrire pê pia aiku kymã kuhuvê; pé pia Pyt tumtum kôra ajhi wapê kôra. Pê pia Pyt pia kymã twymti, amji mã twym py ta Kaxêre tekjê, hibrâkrâre, amji tê te Kaxêre mã hibrâkrâre kaka. Pia kaxwa to kia, Pyt ri nare ha ma kia: Jê, to kia kuhy mi!*

[...]

*Pia aiku Kaxêre awpare, pê pia tym ri haiku wyr hatorore hí. Pê mu wyr kãmã mô, nã kãm hikato. Pê pia ita amne hapara mã mô, pê wy! pyp nã. Kupy nã kate. Pê pia Kaxêre aiko kuxa prãm, nã kahêk prãm. Pê pia kymã aikapte kupên tê, ajkô kãm: Xy, xãm te wa pa há, kaxy xãm te hane nã nã kôra. Pê aiku kãm: Wa ityjy akuxa nôto amji kapi. Wa kupja nã ta ne. Jê, mpo nã kotare taha to pe. Pê pia Pyt aiku kãm: Wa xy mē ta ixo mã! Kaxêre aiku awpare inire. Pê pia ita amne mô pê. Pê hôt pê wyr tê. Pê kãm: Jê, ajko mâr to ha mã nã, wa pê piare ry hy amã to hakre. Pê pia mãm ita kate, pê tir, Pê pia amkro mã kuxi. Aipên nã, ita aiku kôt mô. Amji mã to kin nã. Aiku wyr tê. Pê pia Pyt kãm: Apu tanê kitare nã. Ate ita to. Pê pia aiku Pyt mã: Jê, wa ka mu hu aku pia tane. Pia hêi nã kupyn kyj pê nã kate nã kôra. Pê pia Pyt inkryk nã, hapu kãm akja: Jê, hánkriare wa xy me tam tã mã! Ikryk nã kaka, pê pe. Pê pia anen nã to pen.*

[...]

*Pia aikapte kymã nkryk: Jê, xy wa piare aiakre. Pia aikapte kymã nkryk, nã môn kato. Pê pja Kaxêre môn kato pe, ita kãm ha pê, pia tyre pê pia mam tyre pê. Pyt mu to môn apta ne nã kãm to hiho nã kukrán, kupy mu to môn, pârkrât nã kuxi. Pia ry hy aiakry pê, thô tuware kaprekêre aiku. Pê pja aiku kãm: Jê, wa re apa ne nã tyk nã hã ita ne hí. Pê pja hê te aiku (Kaxêre) kãm: Jê, wa ka mu ata ni hí! Pia hêt aiku kãm hane.*

[...]

*Pia Pyt ita typê. Kaxêre ita kurêre, Pyt ita tak to. Pê pia te ni nã, kôkore na amji jipêi nã, kre to mô nã kato; pia kato nã apu kãma kija. Nã mu apin. Kaxêre pia aiku apte kôt mrare, nã hôt pê mu kôt api. Hôpu mã Pyt mu apu kãma nkryk ta ne. Ma apte hahêr, mu apu hapan to kukwyr, mã kakrô apte amji to hahêre.*

Figura 17 – História do Sol e da Lua

**História do Sol e da Lua**

*Sim, katyi, foi assim: Os antigos todos – porque é primeiro mais que nós – contavam assim. Me disseram que nós não tínhamos ainda nascido, nosso avô, nossa avó, aí aconteceu. Sol e Lua, era todos dois, começaram a fazer serviço (como sócio). Eles moravam os dois numa casa só, aí começou a aumentar gente. Me disseram que era só eles dois quem aumentava gente. Me disseram que rio era pequeno, não era grota, era só pocinho. Eles moravam nesse igarapezinho. Aí diz que jaboti grande estava no poço, ficava tomando conta. Sol matou capivara, matou dois; Sol ficou com o mais gordo, deu o magro para Lua. Aí Sol chama mandando: Jê faz fogo!*

[...]

*Aí Lua voltou pra encontrar o Sol. Então o Sol disse pra Lua: Fica tomando conta de casa, eu vou também tomar banho. À tardezinha ele foi, desceu. Aí ovo está descendo, cabaça vem descendo. Ele viu e caiu n'água, pegou e levou pra beira. Colocou no lugar com muito cuidado, quebrou, ficou olhando. Limpou e pensou: Pra ver o que é isso, eu vou limpar, às vezes que é gente... Botou no sol, estava mexendo. Aí passou um tempo, confiou que era criança. Desceu um. Veio descendo, aí pegou e quebrou. Era homem. Sol estava alegre: Eu já aprendi. Experimentei e consegui! Aí levou todas duas pessoas, colocou as duas crianças no ombro, aí mostrou pra Lua, que ficou muito alegre, mas Pyt não quer contar: Não, deixa comigo, deixa estar.*

[...]

*Aí Kaxêr ficou doente, morreu. Ele morreu primeiro. Pyt foi e agasalhou, cortou o cabelo pintou com urucu, foi carregando, deitou junto da árvore. Bem de tardinha Lua vem chegando, com cabelo cortado, pintado. Aí Sol falando pra ele: Jê, se eu morrer, faz o mesmo. Aí ele garantia: Jê, eu vou fazer aquilo mesmo. Ele garantia.*

[...]

*Se não fosse Lua, Sol não morre e até criança volta. Se não nós não morreremos, nós não acabamos tão cedo. Nós morreremos, nós vivemos de novo. Sol assim mesmo ficou chorando muito. Aí Sol morreu, Lua parece que estava*

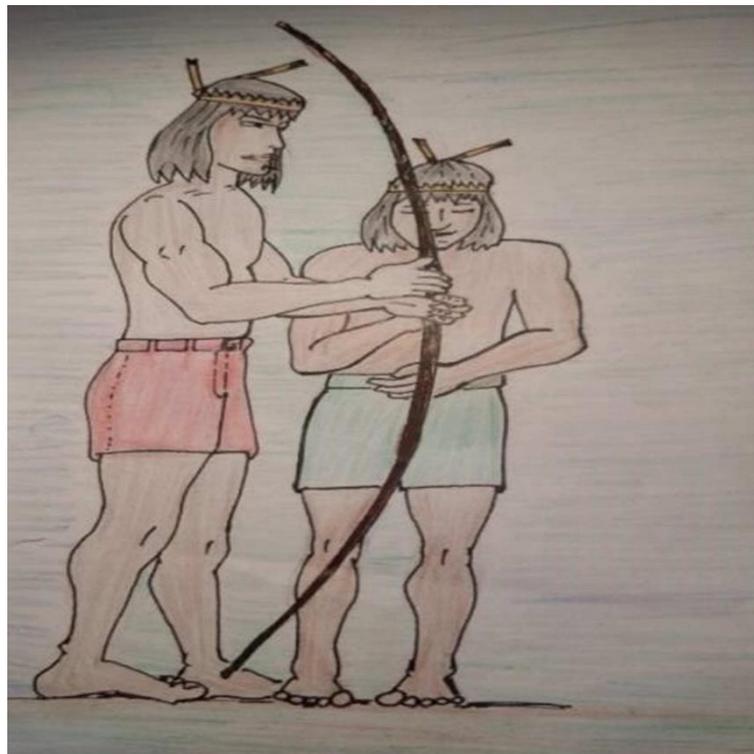
Flávia Marinho Lisboa | 103

*com raiva dele, enterrou. Aí ele viveu dentro, virou calango, veio cavando até chegar. Aí chegou, brigou com ele, aí subiu, subiu... Lua chorou atrás dele, subiu atrás. Sol nunca encontra com ela, ficou com raiva dela todo o tempo. Ela sempre atrás dele fica andando, sempre. Não encontra. Está com vontade de conversar com ele, mas não pode.*

Fonte: Lisboa (2022).

Dessa forma, ao observarmos a história Pyt me Kaxêr, podemos perceber a partir da fala de Katêjuprere uma comunicação intermundos na medida em que as narrativas são transmitidas de uma geração para outra, estabelecendo uma conexão com a ancestralidade do Povo Gavião. Portanto, compreender essa dinâmica comunicacional faz-se necessário para não esgotarmos o debate sobre processos comunicacionais existentes em nossa sociedade, que apresenta uma grande diversidade cultural, o que inclui as diferentes maneiras de comunicar-se.

Figura 18 – Sol (Pyt) e Lua (Kaxêre)



Fonte: Jaél Sanches Nunes (2022).

Após a discussão acerca da comunicação intermundos a partir do que Oliveira (2020) apresenta e associando essa concepção teórica a perspectiva dos Gavião, retornaremos ao debate acerca do uso das TICs em relação aos povos indígenas no Brasil, pois é para onde a proposta da pesquisa se encaminha. O debate sobre o uso das TICs pelos povos indígenas começa ganhar força nos estudos acadêmicos aqui no Brasil a partir do início dos anos 2000, a fim de compreender a dinâmica de apropriação por parte de diferentes povos e seus processos de ressignificações (MARTINEZ, 2014)

Sobre o assunto, Martinez (2014) mostra que os processos comunicacionais a partir do uso das TICs por parte da população indígena no estado brasileiro está associado ao ideal democrático em relação ao acesso. Dessa forma, o autor destaca que além de existir um debate

acerca da demarcação das terras ocupadas, pode-se observar um debate sobre a ocupação das telas, conforme o autor coloca, o campo da comunicação e a cultura da internet é um espaço em que os indígenas buscam conquistar também. De acordo com Caffagni e Sartoretto (2022, p. 45),

A luta pela cidadania comunicativa dos povos indígenas é dupla: por um lado, ela envolve o acesso à informação, conhecimento e tecnologia; por outro, envolve o desenvolvimento de um entendimento coletivo das políticas públicas que regulam a comunicação. Além disso, essas comunidades têm usado as tecnologias e o conhecimento para exigir algum controle sobre as políticas comunicativas que as afetam. Logo, é possível afirmar que a prática comunicativa pode, se exercida de modo reflexivo, levar a uma ação consciente, autônoma e coletiva sobre o campo da comunicação.

Podemos observar que a luta pela democratização do acesso às tecnologias de comunicação e informação vem ganhando espaço no processo de reivindicações dos povos indígenas em nosso país. Nesse sentido, Martinez (2014) aponta que no Brasil, conforme os dados apresentados através de pesquisas realizadas pela CETIC, ainda que haja a promessa de que as TICs sejam ferramentas facilitadoras na construção de uma rede horizontal de troca de dados, informações e comunicações, a precariedade relacionada aos processos de inclusão digital ainda é um entrave a ser driblado para que novas conquistas sejam alcançadas pelos diferentes atores sociais.

No decorrer do trabalho de campo, consegui observar dentro da aldeia Akrôtikatêjê que o acesso à internet, apesar de existir, ainda não é da qualidade em que a comunidade gostaria que fosse. Durante o momento em que eu estava na casa de Katêjuprere, pude observar ele entrando em contato diversas vezes com a empresa responsável pela internet dentro da aldeia para resolver o problema da má qualidade do sinal, esse ponto me fez refletir sobre a questão não apenas da precariedade do serviço oferecido pela empresa, mas também pelo preconceito presente naquele contexto, pois numa de nossas conversas, Katêjuprere falou que quando é na cidade ou então quando é para “molhar a mão” deles a internet volta rapidamente.

Nesse sentido, Frey (2003) nos alerta que no contexto dos conflitos sociais e culturais de uma sociedade cada vez mais complexa e com um grande grau de diversidade, e em face de novas potencialidades de criação de redes através da disseminação crescente das TICs, os riscos relacionados à segregação, à exclusão e a um possível aumento de conflitos e de intolerância devido à proliferação dessas novas estruturas de rede devem ser considerados. Para este autor a opção comunitária deve priorizar as condições institucionais, as relações de poder locais e a

necessidade de um grande esforço no que diz respeito à revitalização da democracia local e de base (MARTINEZ, 2014).

É importante compreender que, mesmo dentro desse contexto, em que o acesso por parte dos diferentes movimentos sociais ou povos tradicionais em relação as TICs ainda seja algo que não tenha ganhado essa totalidade democrática, é necessário que possamos observar que essa apropriação dessas tecnologias se torna mecanismos de luta para autonomia e resistência de diversos povos. Segundo Caffagni e Sartoretto (2022, p. 47),

A apropriação e ressignificação das tecnologias ocidentais, no sentido amplo de tecnologia proposto por Deleuze (1997), é atualmente uma das mais importantes estratégias de luta por autonomia e sobrevivência cultural. As máquinas técnicas não possuem sentido ou valor em si mesmas, elas adquirem valor e sentido através de seu uso. Assim, ao se apropriar das tecnologias da informação e comunicação (TICs) para os seus fins, segundo as práticas cotidianas de suas culturas, indígenas ressignificam a tecnologia da informação e se apropriam dessas tecnologias a partir de suas próprias categorias epistemológicas e de seus interesses políticos particulares.<sup>3</sup> A luta indígena pela autonomia e pela sobrevivência hoje, mais do que nunca, envolve a apropriação e concatenação de tecnologias como o rádio, o cinema e a Internet, e das tecnologias sociais do direito e do sistema educacional.

Dessa forma, o processo de apropriação das TICs é refletido na dinâmica sociocultural dos diferentes povos indígenas pelo Brasil, ou pelo menos entre aqueles que têm maior acesso quando comparado com quem tem o acesso negado por completo. Diferentes autores abordam esse processo de apropriação e ressignificação das TICs a partir diferentes conceitos, tais como, Mídia nativa (2012), etnocomunicação (2022), comunicação decolonial (2020), ou até mesmo como próprio Katêjuprere falou durante nossa conversa, uma comunicação indígena.

Entretanto, esse capítulo não tem como objetivo aprofundar o debate acerca dos conceitos citados no parágrafo anterior, pois faremos isso no capítulo seguinte. Nesse sentido, buscaremos a partir de agora entender a partir da minha ida em campo e entrevistas semiestruturadas e levantamento de alguns dados bibliográficos como ocorreu o processo de entrada das TICs na Terra Indígena Mãe Maria, como eu citei na abertura desse capítulo.

A ideia da linha do tempo surgiu durante a dificuldade de apresentar as datas exatas desse processo e por eu não ter encontrado documentos oficiais que apresente essas datas, nesse sentido, para a elaboração da linha do tempo, também iremos ser auxiliado por uma narrativa oral de dona Conceição, mãe de Katêjuprere e figura que está há muitos anos vivendo com o Povo Gavião. É fundamental destacar a importância da oralidade dentro do contexto dessa pesquisa, pois é um elemento imprescindível para os povos indígenas no Brasil.

Silva (2018) mostra que a oralidade mobiliza vozes marcadas pela exclusão, silenciamentos e promove (re)encontros de sujeitos, sentido e memórias de um determinado povo e coloca esses sujeitos como protagonistas de sua própria história a partir do momento em que ela não é contada por quem não vivenciou determinados processos históricos. A perspectiva disso, de acordo com Bringman (2012, p. 11),

Fortemente enraizados na tradição oral, os povos indígenas, sobretudo na América do Sul, elaboraram ao longo dos tempos, complexos sistemas políticos e hierárquicos que tem na oratória a sua mola mestra. As palavras têm força de lei e são sinônimos de poder político e religioso. É através da língua que são passados, de geração em geração todos os preceitos básicos de cada sociedade indígena, como a identidade, os costumes, o modo de ser e, porque não, as formas de sobrevivência (Ibid., p. 38). A oralidade continua a ser ainda na atualidade, a modalidade primária de transmissão e obtenção de cultura para muitos grupos étnicos em diversas partes do mundo

Dessa forma, eu optei em fazer o uso da oralidade de alguns indígenas da aldeia Akrôtkatêjê como instrumento metodológico para a elaboração dessa pesquisa justamente por serem um povo cuja a tradição oral está presente no seu cotidiano. Nesse sentido, resolvi conversar com Katêjuprere para saber quem seria a pessoa ou as pessoas que poderiam ser entrevistadas para tentarmos retirar da sua narrativa as informações necessárias para a elaboração mais adiante de uma linha do tempo que apresentasse a entrada das primeiras TICs dentro da Terra Indígena Mãe Maria.

A ideia sugerida inicialmente por Katêjuprere foi a de fazermos entrevistas com pelo menos dois caciques de outras aldeias que fazem parte do Povo Gavião, todavia, estava ocorrendo um ritual de preparação para o início da Meia Maratona Krôhôkrenhum em todas as aldeias, e logo em seguida iniciou-se o evento da meia maratona, não seria o momento ideal para conseguir informações desse tipo, inclusive, fui orientado pelo cacique Parkatakre (Nenzinho) da aldeia Akrâti, durante a Meia Maratona, que o momento do evento não seria ideal para os pesquisadores no sentido de quer colher alguma informação.

A ideia de entrevistar pessoas de outras aldeias surgiu justamente pelo fato de que os indígenas mais antigos seriam aqueles que conseguiriam minimamente me passar determinadas informações que fossem colaborar com a pesquisa, entretanto, eles estavam espalhados pelas mais dezoito aldeias existentes na Terra Indígena Mãe Maria. Outro empecilho que ocorreu durante esse período foi a ausência dos indígenas responsáveis por traduzir a fala dos mais velhos para a língua portuguesa, os mesmos estavam participando de uma série de eventos que estavam ocorrendo pelo país e os que estavam na aldeia não conseguimos fazer contato. Dessa

forma, alguns fatores não me favoreceram no sentido da coleta de dados, é importante destacar que como alguns caciques não foram notificados com antecedência sobre a questão da pesquisa, eles não quiseram se envolver na elaboração do trabalho.

Nesse sentido, comecei a conversar com Katêjuprere sobre novas possibilidades após me deparar com esses empecilhos que surgiram no decorrer do campo. Ele então sugeriu que eu fizesse as entrevistas apenas ali na aldeia em que ele mora, pois tinha pessoas que estavam ali desde quando não se tinha energia elétrica dentro da Terra Indígena Mãe Maria. Katêjuprere sugeriu que eu fizesse essa entrevista com a sua mãe, a dona Conceição (figura

Figura 19 – Dona Conceição preparando porco da mata



Fonte: Acervo do autor (2022).

Durante a minha estadia no campo, tive diversas conversas com a dona Conceição, mas só a convidei para realizar alguma entrevista com gravador de voz quando eu percebia que ela estava desocupada e a fim de realizar ou então quando Katêjuprere combinava com ela antes, pois percebi que os sujeitos que se envolvem numa pesquisa devem se sentir à vontade para aceitar determinadas situações em que o campo apresenta, e acredito que mesmo com uma certa

timidez durante o trabalho de campo, eu consegui identificar os momentos adequados para determinadas abordagens (VALLADARES, 2007).

Desse modo, combinei com Katêjuprere que após o encerramento da Meia Maratona Krôhônrenhum poderíamos verificar as possibilidades de entrevistar a dona Conceição sobre o assunto relacionado à entrada das primeiras TICs dentro da Terra Indígena Mãe Maria, nesse momento comecei a pensar no formato das entrevistas, até porque era a primeira vez que eu estava inserido em um contexto de pesquisa etnográfica e iria fazer uso dessa ferramenta metodológica.

No período em que eu estava refletindo sobre as abordagens, Katêjuprere falou que as entrevistas semiestruturadas seriam as mais relevantes para o contexto da minha pesquisa, e mesmo conhecendo tal técnica durante a minha graduação e pós-graduação, eu não tinha tanta leitura acerca desse tipo de abordagem e também não tinha trabalhado num contexto etnográfico, assim, peguei algumas dicas de Katêjuprere e comecei a fazer algumas leituras a respeito das entrevistas semiestruturadas. Esse momento de troca com Katêjuprere foi muito importante para a entrevista com sua mãe e com as demais entrevistas realizadas na aldeia, inclusive com ele.

Nesse sentido, realizar entrevistas, sobretudo se forem semiestruturadas, abertas, de histórias de vida etc. não é tarefa simples; propiciar situações de contato, ao mesmo tempo formais e informais, de forma a “provocar” um discurso mais ou menos livre, mas que atenda aos objetivos da pesquisa e que seja significativo no contexto investigado e academicamente relevante é uma tarefa bem mais complexa do que parece à primeira vista (DUARTE 2004).

Assim, após me preparar de alguma forma para esse momento da entrevista, que por sinal foi a primeira que realizei dentro da aldeia Akrôtikatêjê, combinei com Katêjuprere o dia. Lembro-me de fazer o ritual de sempre, chegar entre oito ou nove da manhã e tomar café com Katêjuprere e seus familiares; nesse dia estava sem energia na aldeia por conta de uma árvore que tinha derrubado alguns fios na estrada em um dia com bastante chuva.

Entretanto, dona Conceição ainda não estava presente, pois estava terminando de preparar umas encomendas de comida que vende dentro da Terra Indígena Mãe Maria, dessa forma, fiquei no aguardo dela enquanto conversava com Katêjuprere e seu irmão sobre os jogos da Copa do mundo que estavam ocorrendo durante o período do trabalho de campo. Após concluir as suas encomendas, dona Conceição aparece na casa de Katêjuprere com um bolo de milho e senta ali conosco e alerta aos filhos sobre a falta de energia constante pois poderia

perder alguns eletrodomésticos, e os lembram de uma reunião que estava programada naquela data com funcionários da Eletronorte a respeito do pagamento de uns valores que são repassados para os indígenas da Terra Indígena Mãe Maria e que membros da associação da aldeia Akrôtikatêjê deveriam participar.

Durante esse momento, dona Conceição perguntou se eu já queria fazer a entrevista com ela, falei que sim, mas apenas depois que ela tomasse café, aproveitei essa situação para poder observar alguns fatores que poderiam ocorrer antes da entrevista, e, no momento do café, durante as conversas dos filhos e filhas de dona Conceição, a forma em que eles toma suas decisões a respeito de alguma coisa dentro da aldeia, os mesmos estavam conversando sobre trocar o responsável pela manutenção da rede elétrica dentro da aldeia, pois, apesar da Eletronorte fornecer a energia dentro da aldeia, os responsáveis pela manutenção são os próprios indígenas.

Assim, percebi que a decisão é sempre coletiva dentro da aldeia Akrôtikatêjê, se uma única pessoa discordar eles não levam adiante a situação e buscam um consenso entre eles, essa situação pode até parecer algo que não mereça destaque, mas dentro do contexto dos Akrôtikatêjê esse tipo de decisão coletiva é importante devido ao fato de que em outras aldeias dentro da Terra Indígena Mãe Maria, de acordo com relatos de Katêjuprere e alguns de seus irmãos, as decisões tomadas por eles não eram na maioria das vezes levada em consideração.

Em seu trabalho Katêjuprere destaca várias vezes as tomadas de decisões que partiam de forma unilateral, não sendo dialogado com o coletivo, e que essas decisões afetaram de certa forma a família dele, pois por várias vezes a crise de identidade era motivo para excluí-los de algo.

[...] Mesmo morando tanto tempo na aldeia Kýikatêjê eu não era reconhecido por eles como tal e por não ser Kýikatêjê. A fala de que “só Kýikatêjê têm direito” incomodou muita gente, inclusive a mim, mas afinal como se tornar um Kýikatêjê, hoje vemos que a demarcação da identidade Kýikatêjê na época estava tanto pelo processo externo quanto pelo interno. Várias pessoas na época diziam que lá na nova aldeia tinha que ser diferente, que não seria usado os termos Kýikatêjê, e que teríamos que ser vistos como um novo povo, o povo Akrâkaprêkti. Mas não demorou para que o discurso “só Kýikatêjê têm direito” voltasse já na nova aldeia Akrâkaprêkti, a Ladeira Vermelha. Houve vários embates em torno da questão, mas parecia uma demarcação de espaço, e o discurso foi pegando força com o decorrer do tempo, sabendo os Kýikatêjê, que aqueles que não eram Kýikatêjê estavam ali. A intenção era de invisibilizar os que não eram Kýikatêjê de fato (PARKREKAPARE, 2017, p. 42)

Analisar esses processos de decisões não é o objetivo do nosso trabalho, todavia, é importante trazer esse exemplo ocorrido entre os Akrôtikatêjê para compreendermos o que eu

observei durante o café da manhã quando as decisões só são tomadas quando todos concordam. Dessa forma, após alguns filhos de dona Conceição ter tomado café na casa de Katêjuprere, comecei a conversar com ela sobre minha mãe que outrora ficava em sua casa quando ela trabalhava com o Povo Gavião, e quando a conversa estava fluindo, pedi para gravar aquele momento. Algumas gravações durante o trabalho de campo foram feitas com um gravador de voz pequeno que de certa forma não deixava o sujeito a ser entrevistado desconfortável, pois essa era uma das minhas preocupações, mas, no caso da dona Conceição, a gravação foi feita no meu aparelho de celular, pois o gravador não tinha carregado e nesse dia a aldeia estava sem energia.

A ideia da nossa entrevista, em que eu vejo mais como uma conversa espontânea, era de tentar compreender como ocorreu a entrada das primeiras Tecnologias de Informações e Comunicações dentro da Terra Indígena Mãe Maria. Um fato que deve ser lembrado é a fala de dona Conceição um pouco antes de iniciar a nossa entrevista, lembro-me dela ter dito que era para eu ficar despreocupado sobre nossa entrevista, pois já estava acostumada com isso; a mesma já deu entrevista para outros pesquisadores, talvez tenha dito isso por perceber uma certa timidez por minha parte, inclusive, me senti mais seguro após ela ter dito isso.

Nesse sentido, as entrevistas sobre a entrada das TICs na Terra Indígena Mãe Maria não vão ficar restrita apenas às narrativas de dona Conceição; outros sujeitos irão aparecer no decorrer do texto, pois eu início com ela devido ao fato dela ter acompanhado junto com os indígenas mais velhos, no qual não consegui entrevistar, o processo inicial de entrada das primeiras TICs. Assim, no decorrer da nossa conversa, ela destaca num trecho da nossa entrevista o início do processo:

A gente tem que contar tudo certinho pra gente entender, o que chegou primeiro aqui foi a Eletronorte, acho que era por volta dos anos 70 pra 80, porque debaixo dessas redes aqui era tudo mata, tinha pé de pequi, pé de ochi, muito pé de castanha, e ai a Eletronorte veio e a gente morava lá do outro lado, onde o pessoal chama de 30 velho, aí já tinha as casinhas, as casinhas de palha, nós não tinha energia, nós tinha era lamparina e motor, quando era onze horas o motor desligava, o motor de energia [...] Quando era de tardezinha, umas cinco horas ligava o motor e quando dava umas onze horas da noite desligava. E aí a gente ficava até umas onze horas, assistia uma televisão, aí desligava o motor [...] já tinha televisão no caso, foi a primeira, o Capitão botava no meio da casa dele, assim na casarona de palha, tinha lá e botava televisão e todo mundo assistia, era uma televisão que a gente assistia [...] nessa época também já tinha o rádio, foi primeiro que a TV, e era aqueles de pilha grossa, no começo poucos tinham o rádio, só depois que cada um começou a ter o seu na sua casa, até uma vez o raio veio que enfiou o rádio dentro do chão assim óh (risos), o rádio tava ligado e caiu um raio na aldeia e pegou no fio assim e ele enterrou pra dentro. (DONA CONCEIÇÃO, 2022).

A partir da fala acima de dona Conceição, podemos observar que o marco da entrada das primeiras TICs estão associadas ao movimento dos grandes projetos que ocorreram na Amazônia a partir dos anos de 1970 com o discurso desenvolvimentista de “integrar para não entregar”, que impactou diretamente povos tradicionais, pois esses projetos não levavam em consideração a diversidade desses povos que já ocupavam esses territórios, vale lembrar que esse é era o período em que a ditadura civil-militar estava implantada aqui em nosso país (FEARNSIDE, 2015). No caso da Terra Indígena Mãe Maria, em relação à Eletronorte, de acordo com Ribeiro Junior (2020, p. 128),

A partir de 1977, foi construído um sistema duplo de transmissão de energia com seus 500 kW, chamado de 1º e 2º circuitos, com a linha de transmissão Tucuruí-Presidente Dutra. Para isso foi utilizado uma faixa de 500 metros, prosseguindo paralelamente à BR-222 até o município de Açailândia (MA), se integrando ao município de Presidente Dutra - MA, que faz parte do circuito nacional 128 denominado de SIN (Sistema de Integração Nacional). Esse corredor de grandes torres de energia foi construído diretamente pela Eletronorte e, além de atravessar a Terra Indígena Mãe Maria, também cortou outras três terras indígenas no Maranhão: Krikati, Morro branco e Cana Brava.

Figura 20 – Rodovia BR-222 e o linhão da Eletronorte



Fonte: Ribeiro Junior (2019).

Nesse sentido, podemos observar que a chegada das grandes torres de energia vai ocasionar um impacto direto na dinâmica sociocultural do Povo Gavião, inclusive, esses impactos ocorrem até hoje. Em relação à fala de dona Conceição, já é possível analisarmos

quais foram as primeiras TICs a fazerem parte da cultura da aldeia, que começam a ser implantadas a partir do final de 1970 e início dos anos de 1980.

Dessa forma, o rádio, junto com o motor de energia e posteriormente a TV, podem ser consideradas as primeiras TICs a fazerem parte do processo de apropriação, todo esse contexto de aparecimento das tecnologias antecede a chegada da energia elétrica via rede em relação ao Povo Gavião (PARKREKAPARE, 2017). É importante destacar e perceber que as primeiras TICs chegaram de modo coletivo e foram se individualizando, primeiro um rádio para a aldeia, depois cada um tem o seu, com a televisão a mesma coisa. No decorrer da nossa entrevista, dona Conceição destaca outros elementos que me ajudaram a compreender a chegada das primeiras TICs.

Nessa época que eu tô contando só tinha o motor mesmo, até a gente fazia carnaval era na lamparina pra economizar, os velho ia pro mato cortar castanha, os maridos e aí a gente fazia assim um monte de lamparina ao redor da casa, e botava aqueles potes de lamparina [...] Era na radiola, no tempo da radiola [...] Ai eu vi a energia chegar a gente ainda tava morando na aldeia lá no 30, aí veio a Eletronorte né?! Aí a gente pegava muita gripe, porque era muita poeira, porque a gente morava bem na beira da estrada, não era assim um pouco pra dentro que nem é hoje, aí eles vieram com essa proposta de tirar as arvores para botar a rede da Eletronorte, aí o Capitão e esse pessoal conversaram, aí ele falou que a gente vai limpar (onde é os Parkatêjê), vai o trator e limpa tudo e cada um de vocês vai escolher o local da casa de vocês, e a gente ia escolher o local onde é as nossas casas e aí o pessoal vieram de Brasília pra fazer as casas, uma turma que era da Eletronorte, e fizeram umas casas bem pequenas, bem rápido, fizeram as casas construída pra nós, sabe?! Aí quando a gente foi pra lá, quando fizeram a aldeia, já foi com energia, as casas só tinham dois cômodos, depois que aumentaram elas [...] isso foi antes de 90 porque eu já tinha o Ajrom, aí como eles fizeram a aldeia onde a gente escolheu, aí fizemos a proposta, vocês vão fazer as casas, nós vamos pra aldeia, vocês vão colocar energia e nós não vamos pagar, nossa energia vai ser para sempre, e nós vamos querer energia todo tempo, porque a rede vai ficar todo tempo aqui também [...] nessa época da energia quando chegou, o Capitão comprava as televisão e ia distribuindo pro povo, eu lembro que o sinal pegava ruim porque era aquela anteninha fina que subia lá em cima e meu marido ficava virando e gritando ‘tá pegando’ aí virava pra um lado e virava pro outro, eita época boa (DONA CONCEIÇÃO, 2022).

Podemos notar – a partir da narrativa de dona Conceição – que o processo de chegada de energia elétrica dentro da aldeia recém construída na época foi fruto da luta dos Gavião, pois os mesmos tinham e continuam tendo a consciência dos impactos ocasionados pelos grandes projetos dentro da reserva indígena. A instalação da energia elétrica dentro da aldeia Parkatêjê ocorreu exatamente no ano de 1986, instalação que foi realizada na época pela antiga Centrais Elétricas do Pará (CELPA) (RIBEIRO JUNIOR, 2020); assim, a apropriação da energia elétrica foi coletivizada, de graça, de modo perene.

Sendo assim, continuei a minha conversa com dona Conceição para dar andamento ao trabalho de campo, entretanto, em determinado momento ela teve que se retirar para atender uma ligação do seu filho para tratar de um assunto em particular, lembro-me dela ter perguntado se tinha algum problema, e eu falei que não. Quando retornou, continuamos a nossa conversa.

[...] Quando a TV chegou na aldeia, o Katêjuprere já tinha nascido, eu lembro porque ele era pequenininho e ele gostava de assistir a novel Top Model, ele assistia [...] era aquelas televisão grandona que tinha um fundo grande [...] Assim, eu lembro de muitas coisas de quando a Eletronorte chegou aqui, foi assim, primeiro o rádio, depois a gente teve o motor e quando chegou a energia as coisas facilitaram muito, antes da energia era difícil algumas coisas pra se comunicar com a FUNAI, mas a gente tinha aqueles rádio amador pra gente falar com a FUNAI, tinha o posto da FUNAI, aí tinha o chefe de posto que naquela época era o Cotia, e do lado tinha a casinha que do lado lá tinha o rádio né?! Aquele rádio amador, aquele que fala e se comunicava [...] Antes do rádio o Capitão mandava telegrama, as cartas lá pra Funai, quando eles não respondia ele ia lá em Brasília, mas o rádio amador foi o que começou a facilitar a comunicação e foi o que chegou primeiro [...] Aí quando veio a energia, tempo depois chegou aqueles orelhão da Telemar, tinha um orelhão na aldeia, era assim bem na entrada, os meninos já estavam grandinho, eu lembro que esse orelhão ficava lá na guarita da Aldeia Parkatêjê [...] Aí quando alguém ligava a gente atendia e tinha que ir lá correndo atrás da pessoa pra falar no orelhão, tinha vez que a pessoa demorava vim falar que a ligação até caia e naquela época a gente tinha que comprar as ficha porque eles não davam pra gente (DONA CONCEIÇÃO, 2022).

Dessa forma, já podemos observar a possibilidade da construção inicial de uma linha do tempo a partir do que dona Conceição descreve em sua fala, primeiramente podemos notar o uso de lamparinas dentro da aldeia, depois observar a chegada do rádio de pilha e do motor de energia, do rádio amador e, já na metade dos anos de 1980, o aparecimento da TV. Dona Conceição também nos apresenta a chegada do telefone público na Terra Indígena Mãe Maria no decorrer das primeiras instalações de energia elétrica. Em outro trecho da nossa conversa, Dona Conceição nos apresenta o cenário existente no final dos anos de 1990 e início dos anos 2000 em relação a algumas TICs:

[...] Depois que chegou o orelhão, passou uns anos e os professores já estavam aqui, até tua mãe tava e foram e colocaram um telefone fixo que ficava lá na casa do cacique, lá na casa do capitão, não era um sinal muito bom, porque a gente ficava afastado mas só que já ajudou muito pra nós se comunicar com a Funai, passar um recado lá pra rua, eu lembro que as primeiras professoras aqui usavam sempre que dava pra falar com seus marido lá na rua, pra saber alguma coisa [...] Aí passou uns tempos e começou aparecer o celular, só que era daqueles antigo não tem?! Era muito caro e nem todo mundo tinha condição de comprar, era daqueles grandão que o povo chama de tijolão e daqueles que abre e fecha também, só que a gente demorou a ter, pelo menos a minha família demorou porque era muito caro (DONA CONCEIÇÃO, 2022).

Assim, analisando a fala acima, podemos perceber a entrada de aparelhos de telefonia dentro da Terra Indígena Mãe Maria, primeiro com a chegada do orelhão, logo após surge o telefone fixo e por fim começam a aparecer os primeiros telefones móveis. Com a entrada do celular durante o início dos anos 2000, o acesso ao mesmo era limitado por conta dos valores dos aparelhos na época. Nesse contexto, é importante entender que a apropriação tecnológica é um dos sentidos que a inclusão digital pode assumir no espaço gerador, porque tenta dar conta dos efeitos da circulação (conexão) de uma mesma tecnologia entre pessoas/grupos diferentes que, tomando-a como sua, usam-na para produzir e superar desigualdades dentro do grupo e/ou entre grupos (BUZATO, 2010).

Figura 21 – Dona Conceição durante entrevista



Fonte: Acervo do autor (2022).

Ainda no decorrer da nossa conversa, dona Conceição destaca alguns pontos relacionados às TICs que já ocorreram a partir do início do século XXI.

[...] Assim, Thiago, eu lembro que depois que teve a chegada da energia e passou uns tempos e veio a televisão, os telefone, os celular as coisas mais moderna sabe!? Aí que veio chegar o primeiro computador aqui, porque nós montamos uma associação ali nos Parkatêjê e aí tinha um escritório lá e tinha o computador que o pessoal usava pra fazer umas coisas lá que eu não sei o que era, mas era mais os mais entendido que usava, ou então algumas professoras lá da escola, mas só que não era todas não, tinha delas que gostava de usar mesmo era o caderno das crianças ou então aquele negócio que tipo imprimia a folha, que botava o álcool e a folha saía com o cheiro só de álcool, eu até brigava com os meninos que eles gostavam de cheirar aquilo (risos) [...] só que só tinha o computador mesmo, não tinha a internet ainda, isso só foi aparecer um pouco mais lá na frente (DONA CONCEIÇÃO, 2022).

Dessa maneira, o ano de 2000 pode ser considerado o marco inicial para a entrada dos primeiros computadores dentro da Terra Indígena Mãe Maria como ferramenta de trabalho dentro da associação indígena que surgiu naquele período na aldeia Parkatêjê. Assim, a partir da conversa/entrevista com dona Conceição, já consegui formular em minha mente os primeiros marcos da linha do tempo em relação às TICs, todavia, para chegar onde eu desejava, ainda era necessário conversar com outras pessoas dentro da aldeia, afinal, o que dona Conceição me apresentou foi só o processo de entrada e não de consolidação das TICs.

Sendo assim, para conseguir obter essas informações, foi necessário um envolvimento maior em relação ao campo de pesquisa, era necessário dialogar mais com outros sujeitos para que uma relação de confiança maior fosse estabelecida; foi quando sugeri a Katêjuprere fotografar com um drone algumas partes da aldeia Akrôtikatêjê. A ideia das fotografias não era apenas para a minha pesquisa, mas também uma forma de deixar um material arquivado que poderia servir para a comunidade mais adiante.

Katêjuprere topou a ideia e conversou com seus irmãos e irmãs para ver se os mesmos concordavam; dessa forma, todos toparam e eu conversei com um parente meu sobre a possibilidade de fazer as fotografias, pois ele trabalha com drones. Assim, combinamos o dia exato para fazer as fotografias, na ocasião estavam Katêjuprere, seu irmão Kryptytiti, eu e o meu primo com o drone. As fotografias foram tiradas da forma em que os dois irmãos sugeriram, só que após termos fotografado a aldeia do alto, Kryptytiti sugeriu que fizéssemos também um pequeno vídeo.

Dessa forma, tivemos que voltar na aldeia para carregar a bateria do drone, lembro-me de ter energia nesse dia e Katêjuprere ter feito uma brincadeira sobre ser um milagre a energia não ter faltado. Assim, conseguimos produzir o vídeo aéreo da aldeia Akrôtikatêjê com uma duração de trinta segundos, o vídeo foi feito de acordo com as orientações sugeridas por Kryptytiti e Katêjuprere, inclusive, usei as fotografias feitas nesse dia eu utilizo no primeiro

capítulo dessa dissertação. Após a elaboração das fotografias e do vídeo, retornamos para o centro da aldeia em direção à casa de Katêjuprere e o mesmo nos convidou para almoçar e assistir ao jogo da seleção brasileira que estava ocorrendo naquele dia, a refeição conseguimos fazer, entretanto, como meu primo tinha uma agenda de serviços naquele dia, tivemos que retornar para Marabá logo após o almoço.

No decorrer do percurso para casa, combinei com meu primo para ele fazer a edição do vídeo e das fotografias tiradas naquele dia, uma das exigências de Katêjuprere e seu irmão foi a que ele colocasse uma música de fundo no vídeo gravado, essa música era um canto indígena do povo Gavião de elaboração do sogro de Katêjuprere, o detalhe interessante foi que para ele conseguir esse canto, teve que pedir para sua esposa Karina solicitar ao pai dela, pois na cultura do Povo Gavião, quando a filha se casa com outro indígena, o pai não pode falar mais com o marido da filha e vice-versa, pois é uma forma de estabelecer o respeito (PARKREKAPARE, 2017).

Assim, ao retornar na Aldeia Akrôtikatêjê novamente, levei as imagens e o vídeo para Katêjuprere verificar, naquele momento pude notar uma empolgação por parte dele ao ver o pequeno vídeo produzido de forma coletiva. Logo depois de assistir o vídeo e verificar as imagens ele convidou alguns de seus irmãos para olharem também, acredito que todos gostaram da "miniprodução" como batizou Katêjuprere.

Após esse momento, conversei com Katêjuprere sobre a possibilidade de fazermos as demais entrevistas para conseguirmos informações sobre a entrada na Terra Indígena Mãe Maria do que chamarei nesse momento da pesquisa de novas TICs. As novas tecnologias de informação e comunicação não se restringe apenas ao rádio e a TV, surgem com o fortalecimento da internet a partir dos anos 2000 e com o a utilização em massa de celulares, computadores mais modernos (GAMBARO, 2009) e mais recente o uso de sites e aplicativos que facilitam os processos comunicacionais, como as redes sociais (BRANDÃO; CAVALCANTE, 2015).

Após analisarmos as possibilidades de entrevistas durante a minha estadia em campo, ficou decidido entre nós que Katêjuprere e o seu irmão Krytptytiti poderiam ser as pessoas entrevistadas, pois os mesmos acompanharam a evolução dessas novas tecnologias dentro da Terra Indígena Mãe Maria a partir dos anos 2000, dessa forma, vale ressaltar que Katêjuprere tem 35 anos de idade e o seu irmão 40 anos de idade.

O primeiro a ser entrevistado foi Kryptytiti, como ele estava em fase final da sua produção de trabalho de conclusão de curso, falou que não teria problema eu já ir ligando o gravador, pois o mesmo já estava familiarizado com aquele tipo de atividade, inclusive na sua própria pesquisa utilizava a etnografia como abordagem metodológica. Novamente me senti mais seguro para a realização daquela etapa da pesquisa, entretanto, a timidez inicial já tinha ficado de certa forma de lado. Dessa forma, sentamos próximo a uma árvore, liguei o gravador e iniciamos o que novamente irei chamar de uma conversa espontânea. Kryptytiti conta sobre sua trajetória e após relatar algumas histórias começa a contar sobre algumas coisas que ele se recordava daquela época.

Figura 22 – Foto de Kryptytiti e suas obras de artes



Fonte: Instagram de Kryptytiti (2022).

Sendo assim, Kryptytiti começa falando que teve uma época que ele não morou na Terra Indígena Mãe Maria, mas que muitas coisas do passado ele se recordava pois era um período em que todos estavam dentro da mesma aldeia e que logo em seguida alguns se deslocaram para uma segunda aldeia sob liderança do Cacique Zeca Gavião. Em determinado trecho da nossa conversa ele me conta:

[...] Mano, naquela época eu acho que eu tinha uns 18 anos de idade ou era uns 20 anos, as coisas estavam mais modernas entende?! Tipo assim já tinha computador, mas não era pra todo mundo usar e começava a aparecer aqueles celulares grandes, não sei se tu lembra?! Era no tempo que o Zeca saiu ali dos Parkatêjê e foi pra outra aldeia [...] eu não tinha celular ainda porque era caro e só aos poucos que a gente aqui foi comprando, o Capitão ajudou muita gente pra conseguir adquirir essas coisas, tipo televisão, celular e tal porque eu lembro que até o finalzinho dos anos 90 ainda não tinha muito essas coisas tecnológicas pela aldeia, já tinha a televisão, a energia elétrica, o rádio a gente usava bastante, aí começou aparecer uns som mais moderno daquele das caixona, só depois que começou a modificar as paradas, mas eu acho que era de acordo com o que aparecia na rua também, nós não tivemos tanta dificuldade assim pra essas coisas de tecnologia chegar nas nossa aldeia porque os mais velho sempre tentavam ir atrás, principalmente o Capitão (KRYTPYTITI, 2022).

Na fala acima podemos notar que o acesso às Tecnologias de Informação e Comunicação pelos povos indígenas é um marco do período recente e no caso esse acesso nasce a partir da articulação do próprio Povo Gavião. De um lado existe a demanda destes povos, e, por outro, ações governamentais ineficazes que não são capazes de promover o acesso mais amplo a estas tecnologias por parte dos indígenas (OLIVEIRA; ALVES; DINIZ, 2014)

No decorrer do nosso diálogo Krytpytiti relata sobre a facilidade que a internet proporciona para a realização dos seus trabalhos, vale lembrar que o mesmo produz camisetas, quadros e outros artefatos indígenas e as vendas são efetuadas na sua grande maioria através das redes sociais, por meio do WhatsApp e outros aplicativos de conversação e também em eventos que ele participa de forma presencial. Durante nossa conversa ele me conta:

[...] Quando eu comecei a produzir os meus quadros e as outras coisas eu não tinha a pretensão de vender, isso lá no começo dos anos 2000, eu dava para meus irmãos, deixava em casa, levava pra escola, essas paradas assim, não pensava no retorno financeiro, mas só que com o passar do tempo eu comecei a perceber que eu poderia também lucrar com isso, até porque a gente foi explorado a vida toda, não tem nadinha eu lucrar [...] No começo era mais complicado, porque a internet não era tão prática como hoje, então eu vendia em encontros, eventos ou até mesmo na rua, nas feiras, oferecia pra galera de fora quando eu saí uma época da aldeia, era mais complicado, só que depois que a internet foi se popularizando, aí começou a ajudar melhor, porque dava pra divulgar nas páginas da internet e aí foi facilitando [...] isso foi mais ou menos por 2011, hoje é mais tranquilo, eu tenho a minha página no Instagram, onde eu posto as minhas coisas, faço as vendas por WhatsApp, trabalho muito no online, tá ligado?! aí as camisas eu mando fazer fora, tipo assim, eu produzo o desenho, escolho a malha do tecido, a cor dele e mando fabricar fora para vender aqui, saí mais barato, mas os quadros eu produzo aqui mesmo no meu setor (KRYTPYTITI, 2022).

Assim, podemos notar que a internet vai de certa forma facilitar as práticas culturais dentro da Terra Indígena Mãe Maria quando observamos a narrativa de Krytpytiti em relação a sua produção artística. Sobre a facilidade que a internet proporciona, podemos observar que a comunicação digital foi a responsável pelo estabelecimento de novas configurações de

organização e movimentos sociais, possibilitando na maioria das vezes que qualquer indivíduo seja agente ativo e passivo na produção de informações.

Em relação ao uso da internet, Pereira (2013) afirma que a disseminação da internet e a comunicação em rede provocaram, evidentemente, o aparecimento de um novo cenário, em que flexibilidade e conectividade reticular interativa instigam novas reflexões, principalmente nessa fase da rede identificada de Web 2.0, associada, principalmente, às arquiteturas informativo-colaborativas: Wikipedia e YouTube, e às redes sociais digitais (entre elas Orkut, Facebook, Twitter, Instagram etc.). Isso significa que, além das convergências das mídias, qualquer um com acesso à rede pode postar, colaborar ou enviar informações, estremecendo as fronteiras entre público/privado e direitos autorais. Fomenta-se, assim, o alicerce da sociedade informacional integrada por esses fluxos informativos (PEREIRA, 2013).

Ressalta-se que tradições transmitidas oralmente continuaram a desempenhar um papel importante na vida cotidiana de muitos indivíduos, apesar dos novos contextos de interação mediatizados pela internet e realidade digital. A mediatização da tradição dotou-a de uma nova vida: “a tradição se libertou das limitações da interação face a face e se revestiu de novas características (PEREIRA; CASTRO, 2020). Diante disso, a internet pode promover uma nova definição de valores que altera as bases e as formas de comunicação, além do fluxo e acesso à informação (MARTINEZ, 2014).

Após conversar com Krytpytiti, ele me mostrou um pouco de sua produção artística; o mesmo falou que a ideia dele é crescer o seu negócio e ampliar as vendas para outras regiões do estado e também do país, dessa forma, segundo Krytpytiti as redes sociais vão ser as principais ferramentas para a expansão do seu negócio, logo depois, continuamos uma conversa sobre futebol na casa do seu irmão Katêjuprere e em seguida ele se retirou pois tinha um compromisso na cidade, encerrando assim aquele nosso encontro.

No mesmo dia em que entrevistei Krytpytiti, tinha combinado de fazer uma entrevista com Katêjuprere, todavia, não conseguimos realizar a dinâmica pois ele tinha que resolver novamente a questão da energia dentro da aldeia Akrôtikatêjê, como era num sábado, remarcamos esse segundo momento para a próxima segunda-feira, vale lembrar que com Katêjuprere eu realizei dois momentos de entrevista, o primeiro para falar sobre sua trajetória e o surgimento da aldeia Akrôtikatêjê e o segundo para ele relatar sobre o aparecimento das TICs na Terra Indígena Mãe Maria a partir dos anos 2000.

Sendo assim, retornei na aldeia no dia 14/12/2022 para a realização da entrevista com Katêjuprere, levei o café da manhã e após a refeição começamos a nossa entrevista, como Katêjuprere já tinha me ajudado na dinâmica das entrevistas anteriores, iniciamos nosso diálogo e em determinado momento iniciei a gravação. Como já foi relatado nessa dissertação, o intuito da nossa conversa era de dar continuidade ao processo histórico em relação ao processo de apropriação das TICs na Terra Indígena Mãe Maria para a formulação da linha do tempo. Em dado momento pergunto se ele lembra da entrada da internet na Terra Indígena Mãe Maria e de outras TICs e ele me narra:

[...] Esses momentos assim eu consigo me recordar porque são marcantes, assim na memória da gente né?! Eu lembro que a internet que chegou aqui foi a via rádio né!? Isso foi quando tinha uma associação e nós morava na aldeia lá no 25<sup>5</sup>, foi entre 2006 ou 2007 mais ou menos [...] Pois é, Thiago, começou assim, eu lembro que esse sinal vinha lá de Bom Jesus, município de Bom Jesus parece, aí era via rádio, eu lembro que era ruim demais, porque ela cai demais, só que depois foi melhorando, aí colocou nas casas e cada casa tinha que ter uma anteninha, porque pra pegar o sinal tinha que ter essa anteninha, aí foi que cada um foi usando na sua casa, porque antes todo mundo ficava usando na associação, na época do 25, aí pegava aquele cabo e conectava via usb no notebook ou no computador [...] Então assim, era luta porque caía demais, aí foi indo, e foi indo, e quando foi em 2016 em diante foi a entrada de internet de cabo, mas ainda com o sinal de via rádio, aí depois quando foi mais ou menos em 2018 ou 2019 que foi a entrada daquela internet de fibra ótica. Eu cheguei a comprar aqueles modems de internet uma época, mas como era sinal de operadora, aqui não pegava [...] então foi isso, hoje nós tem o wi-fi da fibra, mas a internet dos dados moveis ou até mesmo pra ligação só pega em alguns pontos aqui na aldeia, mas tem aldeia que os dados moveis pega bacana, mas é raro. (KATÊJUPRERÊ, 2022).

Sendo assim, é notório que, durante a entrevista concedida por Katêjuprere, percebermos os momentos específicos que me ajudaram a compreender o processo de entrada da internet dentro da Terra Indígena Mãe Maria, facilitando, portanto, a formulação da linha do tempo já apresentada.

No decorrer da nossa entrevista, Katêjuprere destacou que no caso da aldeia Akrôtikatêjê, o processo de apropriação das TICs já tinha se consolidado em relação aos indígenas, mas em termos de estrutura, ele e seus irmãos tiveram que correr atrás de algumas coisas, como energia, bomba d'água e internet, pois era uma aldeia que estava surgindo numa área nova na Terra Indígena Mãe Maria, especificamente no ano de 2014.

[...] A gente quando veio pra cá já foi mais complicado, o pessoal não queria ficar na área que a gente está hoje, queriam ficar ali perto do lago, só que ali era mais próximo da estrada e o terreno não era plano, porque era numa ladeira, e tinha também as chuvas né!? Quando chovia podia alagar, então eu vim sozinho com minha esposa pra

<sup>5</sup> Como é conhecida a aldeia K'yikatêjê, pela sua localidade no km 25 da BR-222 (PARKREKAPARE, 2017)

onde é a aldeia hoje, isso mais ou menos em 2014/2015 e levantei um barraco e começamos a morar, aí eu fui limpando aqui ao redor sozinho, e pode ver que aqui é bem plano e é no alto, aí depois de uns meses o pessoal começou a vim pra cá, no começo nós não conseguimos ter energia nem internet, mas depois que eu abri a associação com meus irmãos, começou a dar certo, aí quando chegou energia, já colocamos logo a internet, aí cada um tem a sua internet e paga seu plano [...] só que a gente já usava celular bom, o pessoal já tinha notebook, televisão top, som, porque a gente aqui gosta de um melody (risos), então assim, a aldeia foi se estruturando aos poucos, hoje tá mais de boa, o problema mesmo é só essa questão da energia que tem que limpar mais a estrada pra não ficar faltando direto. (KATÊJUPRERÊ, 2022).

A partir do que foi narrado por Katêjuprere, é possível finalizarmos esse capítulo em que abordo a partir da linha do tempo a entrada das TICs dentro da Terra Indígena Mãe Maria, pois ao juntarmos as narrativas de dona Conceição, Krytptyiti e Katêjuprere, personagens fundamentais para a elaboração dessa etapa da dissertação, conseguimos observar o processo de apropriação das TICs e o percurso histórico até os dias atuais. Tendo isso em vista, esse debate não se esgota aqui, outras pesquisas podem surgir trazendo novos elementos, contextos, sujeitos e novas narrativas para esse assunto.

#### **4 ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS SOCIOCULTURAIS DAS TICs NA TERRA INDÍGENA MÃE MARIA**

O processo de apropriação das TICs a partir de suas entradas dentro da Terra Indígena Mãe Maria ocasionou possíveis mudanças no modo de vida do povo Gavião. Nesse sentido, o presente capítulo tem como objetivo apresentar as consequências socioculturais em relação ao uso das TICs dentro desta terra indígena. As hipóteses que serão apresentadas mais adiante nascem a partir de algumas bibliografias a respeito dessa temática e também dos dados recolhidos a partir do meu trabalho de campo na Terra Indígena Mãe Maria, mais especificamente dentro da aldeia Akrôtikatêjê. Antes de mais nada, é importante destacar que este capítulo não tem como objetivo esgotar o debate sobre o uso das TICs em relação ao povo Gavião, pois acredito que outras pesquisas possam existir ou podem surgir para contribuir sobre esse assunto.

Dessa forma, como já destaquei no capítulo anterior, existiram diferentes momentos em relação a entrada das TICs na Terra Indígena Mãe Maria que podem ser analisados a partir da linha do tempo apresentada com possíveis consequências no cotidiano do povo Gavião, assim, apresentarei mais adiante momentos do trabalho de campo que contribuíram para a sistematização dos dados a partir do diálogo com alguns referências teóricos.

Katêjuprere foi quem intermediou o meu processo de entrada dentro da Terra Indígena Mãe Maria, o mesmo foi uma espécie de facilitador para que eu pudesse elaborar o meu trabalho de campo, além de me ajudar de certa forma como lidar com algumas adversidades que surgem no campo, e também contribuindo com o seu saber tradicional e acadêmico. Assim, após minha entrada no campo de pesquisa, busquei a partir da observação participante tentar identificar elementos que pudessem contribuir para a construção do trabalho. Com isso, durante a minha estadia em campo, comecei observar alguns comportamentos dos indígenas dentro da aldeia Akrôtikatêjê em relação à maneira deles se relacionarem com as TICs buscando compreender essa dinâmica de apropriação. Quando iniciei o campo, a primeira coisa que busquei analisar foi em relação às principais TICs utilizadas dentro da aldeia, como aponta algumas pesquisas e o campo me apresentou isso, a principal tecnologia de informação utilizada atualmente é o celular.

Todavia, levando em consideração o atual contexto do povo Gavião, por conta do processo de apropriação das TICs ter se iniciado ainda no final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980, a minha tarefa foi de sair do senso comum em relação ao uso dessas tecnologias

e buscar compreender quais eram os significados que estavam por trás dessa maneira de relacionar-se com as TICs.

Dessa maneira, no meu primeiro dia de campo já notei o uso frequente do celular no cotidiano da aldeia. O sinal das operadoras de telefonia móvel não tem muita qualidade dentro das aldeias da Terra Indígena Mãe Maria, na aldeia em que estive em contato durante a maior parte do meu trabalho de campo, os celulares só funcionam com qualidade quando estão conectados à rede wi-fi. Em determinado trecho de uma das nossas entrevistas, Katêjuprere destaca:

[...] Aqui a gente utiliza muito o celular, porque é o meio de se falar com o outro mais prático né?! Só que assim, a gente a rede do chip do celular não pega muito bem aqui, uma hora ou outra que a gente encontra um ponto bom com sinal, aí por isso que a maioria aqui dentro de aldeia tem wi-fi na sua casa, porque a internet é boa [...] a gente manda mensagem no Whatsapp mesmo, ou então telefona, na verdade a gente faz mais ligação pelo Whatsapp do que do telefone normal né, por conta dessa questão do sinal, aí se tiver alguém sem internet em casa, geralmente vai na casa do outro e usa a internet, o Whatsapp é o que a gente mais usa mesmo aqui dentro da aldeia, só é ruim mesmo quando a energia falta e ultimamente tem dado muitos problemas na energia, aí a gente tem que ir ali na vila aqui perto pra pegar um sinal ou coisa assim se quiser resolver algum problema, porque infelizmente ainda não é de muita qualidade essa questão da nossa energia (KATÊJUPRERÊ, 2022).

A partir da observação feita por Katêjuprere é possível notar que o celular juntamente com determinados aplicativos de conversação, em especial o WhatsApp, são um dos principais aliados dos indígenas em relação aos processos comunicacionais ligados às TICs mesmo ainda existindo alguns problemas relacionados à energia elétrica e à má qualidade nas redes de telefonia móvel. Em relação às conversas que são realizadas dentro desses aplicativos, quase não se usa a língua materna, pois, segundo Katêjuprere, o contato diário com o kupê causou a diminuição dos falantes da língua materna em detrimento da língua portuguesa. A redução de falantes da língua já impacta também em outros elementos da cultura, nesse caso, no próprio uso da língua nos aplicativos de conversa (SILVA, 2020). Para Possas (2016), o impacto da inserção da língua não indígena produz uma brutal diluição dos elementos sócio-cosmológicos de povos indígenas.

Em determinado momento dos primeiros dias do meu trabalho de campo quando eu estava na casa de Katêjuprere, a sua irmã compareceu pela manhã querendo combinar uma reunião com os membros da aldeia para tratar de assuntos relacionados à associação da aldeia Akrôtkatêjê e à Eletronorte; não consegui identificar qual era o motivo da conversa, mas foi possível observar que essa reunião seria de maneira virtual. Após Katêjuprere terminar a

conversa com sua irmã, eu indaguei ele sobre esse ponto das reuniões, e o mesmo falou que era comum e mais viável para eles essas reuniões serem virtuais. Segundo Martinez (2014),

O chamamento às reuniões físicas também é facilitado pela internet, pois se denota como uma ferramenta que agiliza a convocação às assembleias e reuniões, assim como prepara de alguma maneira ao debate das mesmas. Por meio das convocações nas redes sociais muitos membros das comunidades acessam e debatem previamente as reuniões ampliando a participação. Nesse sentido, dentre as hipóteses inicialmente lançadas, conclui-se que as organizações indígenas atuam e se comunicam em rede, constituindo uma comunidade entre os que compartilham a identidade ou a causa (MARTINEZ, 2014, p. 153-154).

Dessa forma, os aplicativos de conversação funcionam como um facilitador em meio às demandas dentro da aldeia Akrôitikatêjê, facilitando o diálogo não apenas entre os membros da comunidade interna, mas também de pessoas externas. Ainda no decorrer de uma de nossas conversas, procurei compreender sobre o funcionamento e a dinâmica dos grupos de WhatsApp, pois, como ele tinha relatado em entrevistas, esse era o aplicativo que mais utilizam dentro da aldeia. Em determinado momento, Katêjuprere relata:

[...] Aí tem os grupos de WhatsApp né!? Dificilmente temos grupos pra ficar naquelas zoeiras, a gente tem o grupo aqui da aldeia onde a gente coloca as informações sobre reuniões, informação sobre cursos, coisas da universidade, é tipo mais geralzão, onde eu e meus irmãos como lideranças somos os administradores, aí esse grupo é bom porque tem algumas pessoas, tipos os mais velhos que não estão tão conectados e recebem as notícias através dos grupos quando alguém comenta [...] Aí nós temos o grupo do pessoal da escola, porque como tu sabe tem professores aqui que não são indígenas e como eles não ficam aqui na aldeia, as informações sobre as coisas da escola são passadas lá, tem também o grupo geral de toda Terra Indígena Mãe Maria que é onde colocam as informações de interesse de todo o povo, informação sobre eventos, essas coisas mais ampla [...] e tem também o da sesai, que é do pessoal da secretaria de saúde indígena, aí nesse grupo tem as lideranças do de cada aldeia do Povo Gavião daqui da Mãe Maria e de outras aldeias aqui da região (KATÊJUPRERÊ, 2022).

Naquela ocasião, aproveitei a oportunidade para perguntar sobre o fluxo das conversas dentro dos grupos de WhatsApp, dessa forma, Katêjuprere me mostrou os quatro grupos existentes em seu celular, e me falou que o grupo “T.I. MÃE MARIA. GAVIÃO” é o que tem um maior fluxo de conversas, pois devido ao fato de ter diversas lideranças de cada aldeia da Terra Indígena Mãe Maria, os mesmos estão postando conteúdos diariamente sobre variados assuntos, mas com destaque para os eventos e festividades. Nesse sentido, um detalhe interessante que pude notar é que o WhatsApp se encaixou muito bem em relação a um povo acostumado a se organizar em diferentes grupos, o que, de certa forma, os mantém próximos do ponto de vista da comunicação.

Logo em seguida, Katêjuprere afirmou que o grupo “Lideranças Akrôtikatêjê” fica em segundo lugar em relação aos fluxos de mensagens, entretanto, é o mais utilizado entre os membros da aldeia Akrôtikatêjê, pois é o grupo específico da aldeia, e os informes gerais de reuniões com a empresa Vale e a Eletronorte são colocadas no grupo, além de outros assuntos relacionados diretamente à aldeia.

Por fim, Katêjuprerê destacou que o grupo “Professores da Akrôti” fica em terceiro lugar em relação ao fluxo de conversas, pois os informes são apenas sobre assuntos ligados aos professores e estudantes, e que não tem muitas conversas. E em último lugar Katêjuprere falou que o grupo “Conselheiros Polo Marabá” é o que tem o menor fluxo de conversas, pois basicamente recebe mensagens apenas para avisar de algumas reuniões sobre campanhas que envolvam a saúde indígena na região, pois é um grupo que tem ligação direta com a Secretaria Especial de Saúde Indígena. Abaixo temos uma imagem dos grupos de WhatsApp do celular de Katêjuprere, onde o mesmo destacou serem os mais importantes, vale destacar, que os grupos abaixo refletem apenas a realidade da aldeia Akrôtikatêjê, não se estendendo para as demais aldeias da Terra Indígena Mãe Maria, onde não obtive acesso.

Figura 23 – Grupos de WhatsApp



Fonte: Acervo do autor (2022).

Consegui observar que o WhatsApp tem sido uma ferramenta de comunicação facilitadora para o dia a dia do povo Gavião da aldeia Akrôtikatêjê, na medida em que os membros que possuem contas neste aplicativo, largamente difundido em smartphones,

conseguem trocar mensagens simultâneas gratuitamente e resolvem algumas demandas, tais como reuniões com outros indígenas, assuntos relacionados à Vale ou Eletronorte, com advogados que estão trabalhando em alguma causa de algum membro da aldeia, ou dela como um todo, dentre outros assuntos. Ainda no decorrer do trabalho de campo, Katêjuprere falou que os diversos aplicativos de mídias sociais digitais têm potencializado a questão da visibilidade dos povos indígenas, além de promover com maior facilidade suas informações por si mesmos, sem intermediários ou porta-vozes. Em suas palavras Katêjuprere destaca:

[...] Esses aplicativos de conversa como o WhatsApp ajuda bastante a vida da gente, porque nós mesmo conseguimos passar as informações que a gente quer e da maneira que nós deseja, e nem sempre foi assim, eu lembro uma época que tinha que falar com a FUNAI pra resolver alguma coisa e aí o pessoal tinha que sair aqui da aldeia e ir na rua pra ir lá só entregar um documento ou exigir alguma coisa, ou então os outros falavam pela gente, era uma coisa assim, como se a gente não tivesse condições de fazer essas coisas [...] Hoje em dia não são todos que dominam essas tecnologias aqui dentro da aldeia, mas tem o pessoal aqui que consegue desenrolar, então assim, a tecnologia tem sido importante pra nós, pode até parecer uma coisa besta pra ti, só que pra nós não é não, porque quando a gente fala dos índios, de nós, é sempre levantando pauta que não seria necessário se a gente partisse das leis, só que a gente todo tempo tem algum direito negado, que é nosso e tem que tá em cima, aí por exemplo, a gente vai querer fazer uma manifestação, fechar tipo assim a BR, a gente pega e se organiza pelo WhatsApp, Facebook, mas é mais WhatsApp mesmo, aí quando o povo se espanta a gente já tá na rua fazendo nossa manifestação, eu sei que os brancos também fazem isso, então não custa nada da gente utilizar das mesmas estratégias em benefícios da gente mesmo, não sei se tu está entendendo (KATÊJUPRERÊ, 2022).

É possível notar na fala do entrevistado como esse processo de apropriação beneficia direta e indiretamente na cultura dos Gavião da aldeia Akrôtikatêjê, na medida em que os membros da comunidade ressignificam o uso das TICs para a sua realidade contribuindo em favor de sua causa, por isso que em determinado momento ele destaca que essa invisibilidade dos povos indígenas têm relação com a negação dos direitos e isso tem impacto direto em relação ao acesso às tecnologias, entretanto, esse cenário vem se modificando no contexto social não apenas da aldeia em apreciação, como também dos Gavião como um todo.

Dessa forma, as TICs facilitam a intercomunicação por meio dos computadores e celulares com acesso à internet que aumentam a difusão e aproveitamento das oportunidades políticas, colocando as organizações indígenas no debate público a partir de uma posição mais visível da sociedade frente aos centros de poder da esfera pública. Adicionalmente, por meio destas tecnologias, é facilitada a publicação de imagens, vídeos e comunicados que incidem nas estratégias de repressão dos Estados, além de atravessar barreiras nacionais até chegar a

qualquer canto do mundo em favor da procura de apoios internacionais que sirvam para fazer pressão nos governos locais (MARTINEZ, 2014).

Sobre esse processo de ressignificação das TICs, Oliveira Júnior (2018) destaca que, com as transformações ocasionadas pelo tempo e pelos processos de modernização social, os povos indígenas, através das TICs, puderam redimensionar e ressignificar suas formas de interação, comunicação, informação e seus modos de viver, trazendo os elementos da cultura indígena para o debate de forma central no contexto do mundo moderno.

Nesse sentido, é necessário pensarmos o processo de apropriação das TICs pelos povos indígenas a partir da noção de indigenização da modernidade proposta por Marshall Sahlins (1997), pois o autor associa esse conceito a maneira com que os povos indígenas vêm elaborando ou até mesmo reelaborando culturalmente tudo aquilo que lhes foi infligido e como vêm tentando incorporar o sistema mundial ao seu próprio sistema de mundo (MENDONÇA, 2014).

Com isso, podemos afirmar que as ideias sobre a indigenização da modernidade (SAHLINS, 1997) consistem na compreensão da modernidade/contemporaneidade que não coloquem as presenças indígenas como a ela externa ou antagônica, e sim partes de um mesmo processo mais amplo de constantes inter-relações entre integração global e diferenciação local. E isso pode ser visualizado na medida em que os membros da aldeia Akrôtikatêjê se apropriam das TICs que historicamente pelo olhar do colonizador não estão atrelados a culturas desses povos, mas que os indígenas vêm atribuindo novos significados em relação ao seu uso e desconstruindo essa ideia de que eles não podem utilizar determinadas tecnologias.

Assim, podemos identificar o surgimento de conceitos e categorias que abordam as diferentes perspectivas dos povos indígenas se relacionarem com as tecnologias que facilitam no dia a dia da sua cultura, uma dessas categorias é a noção de etnocomunicação, que coloca os povos indígenas como protagonistas sobre o pensamento do que possa entender sobre comunicação a partir de sua realidade (NASCIMENTO, 2020). De acordo com Nascimento (2020, p. 92-93),

A etnocomunicação indígena é por isso mesmo uma comunicação que jamais pode ser entendida como uma comunicação de massa. Ela é segmentada dentro de si mesma, e por isso a importância que o veículo dá em manter a liberdade narrativa e de expressão de cada um dos grupos que a utilizam como plataforma de compartilhamento de experiências. Ensinar o fazer técnico da comunicação nos parece uma forma de guiar uma cidadania comunicativa que vislumbra o compartilhamento e a tomada de consciência, não só de outras comunidades indígenas quanto à cultura do outro, mas principalmente leva não indígenas a entender a pluralidade do ser, não

só indígena, mas latino-americano. Atuando assim, como um meio decolonial de comunicação, que nos resgata não só para as relações de sociabilidade não coloniais, mas também permite com que ensinamentos tão próprios das culturas locais voltem a um lugar de destaque junto aos saberes daqueles e daquelas que tenham se esquecido de nossa conexão fundamental com a Terra.

Dentro dessa lógica de pensar a comunicação para além de uma perspectiva hegemônica e repensá-la a partir da noção dos povos indígenas, a etnocomunicação pode ser compreendida como um processo de construção de dispositivos e formas de se comunicar de uma maneira própria, que produz e desenvolve a partir da formação da própria identidade, da cultura e da ancestralidade (ZENHA; GRANDO; DA SILVA, 2022).

Outra categoria que aborda esse assunto é a noção de mídias nativas abordado por Pereira (2010). Apesar de ser uma categoria criada bem antes da ideia de etnocomunicação, ela também nos remete a compreensão de como os indígenas pensam a comunicação e constroem novas formas e significados a partir do processo de apropriação das tecnologias de informações e comunicações. Dessa forma, a noção de mídias nativas está associada à interação indígena com as tecnologias de informações e comunicações a partir do seu processo da posição midiática de suas diferenças, assim, a noção de mídias nativas parte do pressuposto que as mídias indigenizam-se com a ação desses sujeitos e não se delimitam aos suportes técnicos da produção de mensagens, dado que as mídias nativas realizam-se com a interação entre os dispositivos comunicativos tecnológicos sensíveis e os sujeitos produtores dos conteúdos, promovendo, portanto, a multiplicação de vozes e a pluralização dos pontos de vistas (PEREIRA, 2010).

Em certa medida podemos considerar que essa temática está ligada aos estudos decoloniais, que vem contribuindo de diversas formas para resistir e desconstruir padrões, conceitos e perspectivas impostos aos povos originários durante todos esses anos, sendo também uma crítica direta à modernidade e ao capitalismo. Na visão de Oliveira e Lucini (2020, p. 98-99),

A decolonialidade é um termo que emergiu da necessidade de ir além da ideia de que a colonização foi um evento acabado, pois entende-se que este foi um processo que teve/tem continuidade, mesmo tendo adquirido outras formas. Por esse motivo, os estudiosos entenderam a necessidade de ampliar categorias e conceitos adequados à América Latina como uma iniciativa de desenvolver estudos acadêmicos dedicados a esta problematização. No entanto, a decolonialidade é, principalmente, um termo que significa “resistance and refusal” como assevera Catherine Walsh. Ou seja, deve ser uma luta contínua contra as colonialidades impostas aos grupos subalternos [...] A decolonialidade surge do rompimento com o pensamento pós-colonial que, até então, desenvolvia trabalhos com conceituações e categorias voltadas para o processo de colonização na África e Ásia entre os séculos XVIII e XX. Esses estudiosos também

romperam com o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, uma vez que eles criticavam o fato de o grupo não desenvolver uma análise crítica sobre o colonialismo na América Latina a partir dos fatos latino-americanos, mas sim a partir das perspectivas dos indianos.

Podemos notar que esse debate acerca dos processos comunicacionais está ligado a uma maneira de olhar a comunicação a partir de uma perspectiva decolonial, onde a etnocomunicação no contexto dos povos indígenas surge como um dispositivo cotidiano da colonialidade do poder, do saber e da linguagem.

O cotidiano de luta decolonial, anti-hegemônica, traz componentes contemporâneos da comunicação/educação como as tecnologias digitais e nos convoca a pensar sua apropriação a sua maneira e seus ritmos e aspectos da ancestralidade. Também expõe, através de componentes comunicativos não indígenas, reivindicações de justiça, saberes e os conhecimentos dos povos indígenas (ZENHA; GRANDO; DA SILVA, 2022, p. 41).

Dessa maneira, a etnocomunicação pode ser vista como o ponto chave para compreendermos as práticas socioculturais relacionadas aos processos comunicacionais a partir da apropriação das TICs. Por outro lado, se faz necessário compreendermos a etnocomunicação do ponto de vista não apenas dos pesquisadores que constroem conceitos e categorias a partir de suas pesquisas e interpretações, é necessário que a compreensão, as narrativas e as interpretações dos grupos que são estudados dentro dos estudos relacionados à decolonialidade tenham maior destaque.

Nesse sentido, que retorno ao momento do meu trabalho de campo para relembrar uma conversa que tive com Katêjuprere, quando estávamos falando sobre as perspectivas dos próprios indígenas em relação à ideia de comunicação e o mesmo destacou que é necessário não apenas interpretar aquilo que o campo de pesquisa nos apresenta, mas levar para as discussões acadêmicas e não acadêmicas a perspectiva dos próprios indígenas.

Ainda durante o trabalho de campo, pude observar que a questão Das Tecnologias De Informação e Comunicação contribuem de forma significativa em relação a outros processos de relações sociais dentro do cotidiano da aldeia; exemplo disso é o pagamento de boletos bancários a partir do uso de aplicativos, as compras online, dentre outros exemplos narrados por Katêjuprere em conversas informais.

Todavia, apesar das TICs contribuírem dentro desse contexto como ferramenta facilitadora, foi possível perceber que quando se trata da internet, o acesso ainda é de baixa qualidade em boa parte das aldeias, e isso é uma das dificuldades enfrentadas por algumas

aldeias e alguns estudantes indígenas da Terra Indígena Mãe Maria, principalmente os que estão na universidade.

Lisboa (2019) apresenta uma reflexão sobre o papel da língua nas práticas sociodiscursivas da universidade, como instituição de materialização das normatividades hegemônicas do dispositivo colonial, para a permanência de alunos indígenas Gavião dos grupos Parkatejê, Akrãtikatêjê e Kyikatjê. Em determinado momento da sua discussão, ela apresenta uma análise sobre a comunicação associada ao uso da internet pelos estudantes indígenas na universidade e apresenta algumas dificuldades enfrentadas por eles.

Não há um aluno entre os nossos colaboradores de pesquisa que não aponte a Internet como um forte empecilho ao fluxo de comunicação na sua vida enquanto acadêmico. Vivemos em um mundo pautado em tecnologias digitais, porém a realidade das instituições de educação, especialmente em municípios do interior da Amazônia e inclusive universidades federais, não oferecem estrutura à contento para seus alunos, seja em número de computadores ou em qualidade de acesso à internet. E mesmo que essa limitação institucional não fosse um problema, em se tratando de alunos indígenas, devemos sempre lembrar que as aldeias não dispõem de qualidade de serviços de fornecimento de internet que permitam os graduandos manter contato com professores e alunos por e-mail, Whatsapp e outras ferramentas digitais; fazer pesquisas para o desenvolvimento de trabalhos acadêmicos, etc. (LISBOA, 2019, p. 209).

Mesmo ainda sendo uma dificuldade, em algumas aldeias do povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, o uso da internet e o acesso a ela é uma das principais demandas que as lideranças indígenas vêm buscando suprir a partir de diferentes articulações e já é possível notar que esse processo vem se consolidando aos poucos, mesmo que seja de forma lenta.

Dessa forma, após apresentar os aspectos teóricos-conceituais que nos ajudam a entender as ressignificações das TICs a partir de categorias e conceitos como decolonialidade, mídias nativas, etnocomunicação, além da fala de Katêjuprere, apresento nos tópicos seguintes relatos sobre a o processo de apropriação das TICs a partir da visão dos indígenas mais jovens e mais velhos e apresento também como ocorre a utilização das redes sociais por parte do povo Gavião dentro de sua cultura.

#### **4.1 Um breve olhar sobre o uso das TICs**

O processo de apropriação das TICs por parte dos povos indígenas no Brasil é algo que deve ser pensado sob a ótica da resistência e não apenas como uma novidade na história destes povos que historicamente foram massacrados e colocados em situações de vulnerabilidades por

parte daqueles que colonizaram o território da América Latina. Resistência porque os povos indígenas precisam apropriar-se do contexto no qual estão inseridos para que consigam sobreviver e manter sua cultura viva.

os povos indígenas precisam apropriar-se do contexto no qual vivem para que consigam adaptar-se. Por exemplo, na época da colonização tivemos que nos adaptar ao ritmo dos espanhóis para sobreviver; hoje, temos que nos adaptar a outros ritmos, e nos apropriar das ferramentas tecnológicas. Não vestir as roupas tradicionais, não tira de nós “o indígena”, isto vai além de como somos vistos, muito mais importante é o que somos, como levamos nossa cosmovisão, como sustentamos nossa língua, nossa religiosidade e são estes objetivos da apropriação da tecnologia (ULCUÉ; GUEVARA apud MARTINEZ, 2014, p. 127).

Esse ponto no qual associamos resistência com o processo de apropriação é algo que ganha relevância entre os povos indígenas nos processos de lutas estabelecidas no cenário de opressão, mas que dentro de determinadas etnias a perspectiva sobre a lógica da apropriação nem sempre é observada como algo favorável para a cultura do povo.

Vejamos o caso do povo Gavião, durante o meu trabalho de campo, uma das coisas que busquei compreender foi a visão que os indígenas mais velhos e mais novos têm em relação ao processo de apropriação das TICs, ou seja, tentei identificar como esses dois grupos opinam sobre essa questão. Alguns empecilhos surgiram no decorrer da pesquisa e não foi possível entrevistar ou até mesmo dialogar com uma quantidade expressiva de pessoas dentro da Terra Indígena Mãe Maria para identificar as narrativas em relação a esse processo de apropriação.

Dessa forma, por conta da minha tímida inserção para a realização do trabalho de campo, foi possível apenas que eu entrevistasse duas pessoas para narrar suas visões em relação ao uso das TICs, assim, a pessoa mais velha escolhida foi a dona Conceição, mãe de Katêjupre e matriarca da aldeia Akrôtikatêjê. Vale lembrar que dona Conceição não é indígena, e foi casada com Parkrekapare, indígena gavião, com quem teve sete filhos. A segunda pessoa entrevistada para retratar sobre a visão dos mais jovens em relação ao uso das tecnologias de informação e comunicação foi o próprio Katêjuprere, pois ele manifestou interesse sobre o assunto em questão e pediu para que falasse um pouco da sua perspectiva.

No decorrer do trabalho de campo, outro fator que contribuiu para a elaboração para esse tópico do capítulo foi a apresentação do documentário de Vicent Carelli, “Adeus, Capitão” na Terra Indígena Mãe Maria. Este documentário em determinados trechos apresenta algumas narrativas dos indígenas mais velhos que, de alguma maneira, contribuíram para eu pensar a

respeito de suas visões do movimento de apropriação das TICs, que é uma consequência do contato (SILVA, 2018).

Nesse sentido, aproveitei partes da entrevista feita inicialmente com dona Conceição, na qual ela aborda em determinadas partes essa questão do olhar dela em relação ao contato com as Tecnologias de Informação e Comunicação. Com isso, faz-se necessário destacar que a opinião expressada por dona Conceição, Katêjuprere e minha análise feita a partir do documentário “Adeus, Capitão” não reflete sobre a opinião geral dos indígenas da Terra Indígena Mãe Maria, apenas serve como ponto de partida refletirmos sobre a temática.

Dessa maneira, no decorrer da minha entrevista com dona Conceição, ela destacou alguns pontos importantes que me ajudaram a pensar sobre esse olhar dos mais velhos em relação ao contato com as TICs. Em certo momento, após eu perguntar para ela sobre o que achava sobre a chegada e o uso das tecnologias na Terra Indígena Mãe Maria, ela me narra:

[...] Thiago, esse negócio de tecnologia eu acho meio complicado de falar, porque em parte eu vejo que não ajuda muito e tem parte que ajuda muito, por exemplo, o celular, a televisão, eu adoro uma novela por exemplo (risos) o próprio rádio, hoje em dia a internet, foi muito bom pra ajudar a gente, sabe!? Porque como eu falei, era tudo muito difícil, porque se tinha um problema sério dentro da era aquela maior luta pra gente falar com aquele povo da FUNAI, o Capitão tinha que se virar de um lado pro outro, ainda bem que ele conhecia muita gente, gente lá da rua, senão a gente se prejudicava em algumas coisas [...] Então a tecnologia facilitou nessas coisas, mas por outro lado eu falo que não ajudou muito porque eu vejo que o pessoal mais jovem daqui não tem aquele interesse grande em participar das coisas que os meus meninos aqui tinha antes, eu falo os meu, mas eu tô falando assim, daquela época. Hoje eu vejo o pessoal meio desinteressado de participar de algumas coisas da aldeia, não são todos, mas eu vejo assim, que abalou na cultura, entende o que eu tô falando? [...] Antes nós fazia aqui bastante festas, se pintava, tinha muitas danças, muitas brigas também, mas eu acho que o pessoal se envolvia mais, talvez era porque era todo mundo junto, eu não sei dizer, mas eu vejo mais nesse sentido, até de falar a língua própria daqui é algo que poucos domina. (DONA CONCEIÇÃO, 2022).

A partir da fala de dona Conceição, pude notar que do ponto de vista da chegada das TICs na Terra Indígena Mãe Maria, o contato para resolver situações burocráticas, ou outros tipos de situações para além da aldeia foi fundamental para a dinâmica sociocultural do Povo Gavião, ela cita em sua narrativa a figura do líder Capitão, um dos grandes articuladores de demandas do seu povo com os não indígenas e alguns órgãos do governo como a própria FUNAI.

Por outro lado, aponta que esse contato com as TICs afetou em certa medida nas tradições culturais do seu povo, dessa forma, podemos destacar, a partir da fala de dona Conceição, que o processo de apropriação das TICs por parte dos mais novos pode ser visto

como um dos fatores que levaram alguns indígenas mais jovens a não se envolverem com as demandas da aldeia do ponto de vista cultural. Em seu trabalho, Silva (2019) destaca algo que facilita o nosso entendimento sobre essa questão, em uma de suas entrevistas, o indígena da Terra Indígena Mãe Maria, Jõtũmre Ahkitkwyi Junuré afirma “as pessoa jovem não quer mais jogar flecha, ir pro mato, só quer ficar em casa, assistindo televisão, vendo as coisas do kupẽ, eu gosto de ir pro mato, comer as coisas do mato, tem mais sabor, não é como essas coisas da cidade” (SILVA, 2019, p. 120). Katêjuprere tem uma visão parecida com a da dona Conceição, mas ele nos apresenta uma visão mais crítica em relação ao uso das redes sociais por parte de alguns indígenas da Terra Indígena Mãe Maria. Em determinado trecho da nossa conversa ele me conta:

[...] Eu não tenho nenhuma dúvida que as tecnologias ajudou a gente aqui na nossa aldeia, vixe, isso é uma coisa que a gente entende bastante, até porque algumas de nossas conquistas aqui se deu pela facilidade do acesso as tecnologias, entende? Antes era uma luta danada pra gente resolver as coisas na rua, porque é sempre assim que eles fazem com a gente né, tudo só se resolve se a gente for lá, nunca se resolve a partir daqui, eu sei que tem um povo da saúde que fica aqui, uma galera da vale, da funai, só que mesmo assim não é suficiente pra gente resolver as coisas aqui, temos sempre que ir lá na rua, não tem jeito [...] Então assim, essa chegada das tecnologias se deu muito pela luta dos mais antigos né, pelo menos que eu me lembro, o Capitão foi muito importante nesse processo da nossa emancipação, junto com os outras lideranças e aí começou chegar escola, professores, a gente foi melhorando as condições aqui na aldeia, então a tecnologia ajudou muito e ainda ajuda [...] A minha observação maior, na verdade é uma crítica mesmo, é como o pessoal atua por exemplo nas redes sociais, alguns indígenas aqui penam que é só postar foto de evento e festa nas aldeias, pensam que a gente não tem problema aqui, e nós temos muitos problemas aqui mano, o pessoal pensa que aqui tá mil e uma maravilhas e não é bem assim, eu acho que pode utilizar as páginas nas rede sociais pra fazer mais denúncias, fazer mais criticas pro governo que só ferrou a gente, porque todo mundo sabe que a gente teve um monte de direitos negados, retirados e eu vi pouca mobilização do povo daqui na internet, como antropólogo, eu sei que a internet é um lugar de luta também, mas eu vejo que nesse ponto a gente dá uma vacilada aqui [...] Tem também essa coisa de se envolver no dia a dia da aldeia, a galera mais nova tá muito interessada em fazer as coisas de branco, tá muito viciado na internet, até demais, eu não vejo que isso seja um problema que não tem solução, eu acho que dá pra conciliar tudo, mas é necessário muita conversa, muito diálogo (KATÊJUPRERE, 2022).

É possível visualizar na narrativa feita por Katêjuprere uma crítica ligada diretamente a forma de utilizar as redes sociais pelo Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, pois, como ele aponta, as redes sociais, ou o campo da internet deveria ser um local não apenas de divulgação da cultura, mas também um lugar com mais debates que envolvam a questão da luta do povo Gavião naquele território, todavia, não nega que o processo de apropriação das TICs contribuiu para a cultura do seu povo.

Entretanto, é importante observar que dentro da fala de Katêjuprere, as TICs se tornam importante para o povo Gavião se emancipar, principalmente do ponto de vista político, pois as ferramentas tecnológicas utilizadas, juntamente com a internet, oferecem maior facilidade ao acesso e troca de informações entre os sujeitos individuais e coletivos, promovendo o aumento da participação cidadã, pois, é através dela que é dada uma comunicação de massa que processa mensagens de muitos para muitos por meio de redes horizontais de um formato de relação interativa que, se for empregada para os devidos fins, pode fortalecer a democracia e contribuir para o controle e a apresentação de demandas por parte da população (MARTINEZ, 2014).

A internet, junto com as demais Tecnologias da Informação e Comunicação, diminui os custos de difusão da informação e consegue mobilizar os indivíduos e movimentos de diferentes localidades com eficácia. Porém, é importante ressaltar que o uso das TICs para as organizações indígenas não substitui as formas tradicionais de comunicação ou mobilização, mas sim as complementam e as reforçam (PEREIRA, 2013). Nesse sentido, a observação feita por Katêjuprere pode ser entendida como uma maneira de enxergar nas potencialidades oferecidas pelas novas TICs, uma forma para a construção de uma comunicação descentralizada como uma aquisição importante na reafirmação da identidade de povos indígenas e na superação de injustiças sociais (TAVARES, 2012).

O último ponto analisado para a compreensão de um olhar atrelado a perspectiva dos mais jovens e mais velhos dentro da Terra Indígena Mãe Maria em relação ao contato e apropriação com as tecnologias de comunicação parte de uma breve análise sobre o documentário “Adeus, Capitão” (2022) do cineasta Vincent Carelli, na qual falarei mais à frente e do meu trabalho de campo durante a XI Meia Maratona Krhokrenhum, que irei abordar logo a seguir. De acordo com Ribeiro Junior (2020),

A “Meia Maratona Indígena Krôhokrenhum” é realizada, desde sua primeira edição, todos os anos na primeira semana de dezembro. Geralmente a abertura é no primeiro domingo do mês e segue por uma semana, reunindo os seguintes povos: *Aikewara; Apinayé; Xikrín; Karajá; Krahô; Xerente; Krikati; Pukubiê; Canelas (Apaniekra e Ramkokamekra)* e Assurini do Trocará. É nas sombras das árvores e ao redor do pátio central que as pessoas vão se aglomerando em grupos por aldeia e povos. Um grande palco é montado no pátio e o som anima o desenrolar das diferentes modalidades de jogos. As músicas se intercalam entre as regionais (brega, forró) e evangélicas. O locutor anuncia os povos presentes e, à medida que o sol vai se pondo, mais pessoas vão chegando e se aproximando do pátio. No ano de 2016 o evento foi realizado mesmo durante o período de luto de um dos principais líderes do povo “Gavião”, *Krôhokrenhum* (o “capitão”), falecido em outubro daquele ano. O caso foi justificado para manter a tradição de homenagem ao líder e também como momento simbólico de apresentação do novo cacique do povo *Parkatêjê (Akroirarêre)*. E na abertura do evento, a voz do ‘capitão’ foi anunciada em um rápido cântico (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 169).

A minha entrada na Meia Maratona Krôhokrenhum ocorreu a partir do convite de Katêjuprere, quando eu estava na aldeia Akrôtikatêjê. Na aldeia Parkatêjê estavam ocorrendo os jogos da meia maratona e nos deslocamos para lá. Durante essa semana do trabalho de campo mantivemos a mesma rotina, a diferença é que ao invés de passar o dia todo na aldeia Akrôtikatêjê, comecei a dividir o tempo com a aldeia em que estava ocorrendo os jogos e aldeia em que eu iniciei o trabalho de campo. Sendo assim, decidimos que no primeiro dia do evento iríamos pela manhã ver os jogos, por volta das 8 horas e retornaríamos durante a tarde para o almoço. Devo destacar, novamente, que o deslocamento entre as aldeias que fazem parte da Terra Indígena Mãe Maria é feito com bastante facilidade e em pouco tempo, por isso facilitou a ida até os jogos naquele momento. Dessa maneira, eu, Katêjuprere, sua esposa, seus filhos, além de boa parte da aldeia Akrôtikatêjê nos deslocamos de carro para o evento da Meia Maratona Krôhokrenhum, que no ano de 2022 estava na sua XI edição.

Figura 24 – Cartaz da Meia Maratona Krohokrenhum



Fonte: Meia Maratona Indígena Krohokrenhum – Instagram (2022).

Ao chegar lá a primeira coisa que percebo é o grande número de ônibus que estavam estacionados que pertenciam a outras etnias que foram convidadas. Lembro-me que estávamos

indo para prestigiar a abertura do evento, exatamente no dia 04/12/2022, todavia, uma forte chuva impediu que a abertura ocorresse pelo período da manhã.

Sendo assim, ficamos na casa de um parente de Katêjuprere, chamado Aiteti Gavião, da aldeia Parkatêjê, acreditando que a chuva poderia passar e assim prestigiarmos o evento. Enquanto o céu desabava sob chuva, Katêjuprere me apresenta Aiteti e fala que ele seria fundamental para a minha pesquisa, pois é um dos responsáveis pelo setor de comunicação do Povo Gavião, principalmente no que diz respeito ao audiovisual. Aiteti e eu começamos a conversar, me apresentei e falei dos objetivos do meu trabalho, ele falou que poderia me ajudar na pesquisa, e durante nossa conversa começou a falar um pouco sobre sua trajetória. Lembrou-me de ter primeiramente apresentado a sua esposa, logo em seguida me apresentou alguns de seus irmãos, e durante aquele momento destacou que trabalhava com audiovisual, principalmente nas redes sociais, onde tem uma página no Instagram chamada Mídia Ativista Indígena, onde nas pesquisas no Instagram para encontrar a página deve-se digitar *mídia\_ativista\_indígena*, além da sua página pessoal (*aiteti\_gavião*), ele é fotógrafo da WWW-Brasil, organização não-governamental internacional fundada em 1961 que trabalha na área de preservação da natureza e redução do impacto humano na natureza.

Na página do Instagram Mídia Ativista Indígena, Aiteti destacou que seu foco principal é denunciar os ataques às populações indígenas, com enfoque ao Povo Gavião, mas não se restringindo necessariamente a eles. Aiteti falou também que aborda sobre a cultura do seu povo e faz postagens de cunho político em defesa das populações indígenas pelo Brasil, trazendo vídeos e fotografias para abordar essas questões dentro da sua página.

No momento da nossa conversa, Aiteti também mostrou um pouco dos objetos artísticos produzidos por ele e sua esposa e que estavam à venda durante o evento da meia maratona, objetos como camisetas, quadros, colares, castanha do Pará etc. Era possível ser visto na fachada da sua casa as pinturas corporais que eram feitas naqueles que desejassem fazê-las em seus corpos. As pinturas eram feitas pela esposa de Aiteti e era cobrado um valor que variava de uma pintura para outra. Combinei com Aiteti que queria ter um momento em particular com ele posteriormente para uma entrevista, ele topou, entretanto, pediu para que a gente combinasse essa conversa só depois que o evento terminasse, pois ele era um dos indígenas que estavam responsáveis pela parte da organização do evento e durante a semana ele não teria tempo, dessa forma, deixamos combinado para a semana seguinte.

Após me despedir de Aiteti, continuei na frente da sua casa esperando a chuva passar, ao lado de Katêjuprere e sua família, como a aldeia tem formação circular e as casas ficam nesse entorno do círculo, pude observar nas demais a presença de povos de outras etnias, pois as pinturas corporais se diferenciavam das do povo Gavião. Notei também a venda de mercadorias durante o evento, tanto para os indígenas quanto para os kupê, era possível observar a presença de alguns professores que atuam dentro da Terra Indígena Mãe Maria, além das presenças de pesquisadores de algumas universidades da região.

Quando a chuva cessou, todos começaram a se organizar para dar início a Meia Maratona Krôhokrenhum, naquele momento o Povo Gavião se deslocou para o centro da aldeia juntamente com os demais povos convidados. Notei que quando os atletas estavam ao centro da aldeia, foi feito uma fala por uma liderança indígena, falando da importância daquele momento e reverenciando a figura do líder indígena Krohokrenhum, o popular Capitão.

Figura 25 – Abertura da Meia Maratona Krôhokrenhum



Fonte: Mídia Gavião – Instagram (2022).

Após a apresentação de abertura do evento, na qual eu estava debaixo de uma árvore observando aquele momento, eu e Katêjuprere combinamos de retornarmos para a aldeia Akrôtikatêjê para almoçarmos, na saída da aldeia Parkatêjê, me despeço do Aiteti e de sua esposa e pego o número de celular dele, para podermos combinar futuramente a nossa entrevista

para a pesquisa. Retornei para casa de Katêjuprere, almocei e fui embora para casa, entretanto, antes de chegar na rodovia, estaciono o carro e faço as devidas anotações sobre aquele dia no meu diário de campo, uma das observações que eu faço é justamente o fato daquele evento ocorrer exatamente nos meus dias de estadia na aldeia, pois, de certa forma, foi uma surpresa para minha pessoa, e aquele evento muda algumas ideias que estavam programadas na minha cabeça.

Durante o trabalho de campo algumas anotações eram feitas durante a minha estadia, durante uma conversa e outra, outras em casa, todavia, deixei para fazer algumas anotações no período em que eu estava indo embora, variava muito da dinâmica do dia. No evento da Meia Maratona, por exemplo, não usei o diário de campo, mas fiz algumas anotações no bloco de notas do meu celular, até porque eu sabia que ali não era uma ocasião para querer fazer uma entrevista ou coisa do tipo, por isso basicamente apenas observei.

No diário, foi registrado aquilo que ouvimos, vimos, sentimos e experienciamos no trabalho de campo. Algumas anotações foram registradas ainda no cenário da atividade da pesquisa, outras eram realizadas no trajeto do território rural para o território urbano ou eram efetivadas no espaço de casa, algumas horas depois da atividade de campo. A memória foi um dispositivo biológico essencial para esses registros; por isso, apenas alguns detalhes podiam ficar para serem registrados no outro dia. Havia aspectos que o gravador e o vídeo não captavam. Cheiros, sabores, olhares, sorrisos, gestos corporais, impressões e comentários, ditos antes e depois da entrevista narrativa ou Grupo de Discussão (OLIVEIRA, 2014, p. 75).

Após o primeiro dia de evento, consegui analisar melhor as informações e avistei novas possibilidades para o meu trabalho, principalmente no que se refere ao objeto de estudo analisado, pois, além de começar observar esses aspectos dentro da aldeia Akrôtikatêjê, o evento da Meia Maratona Indígena Krohokrenhum me proporcionou novos caminhos mediante à pesquisa.

A forte presença de tecnologias, tais como drones, celulares, filmadoras e inúmeros fotógrafos, na sua maioria indígenas, durante a Meia Maratona Krohokrenhum, reforçou a tese em que Krohokrenhum acreditava, que era a de que as TICs podem contribuir para promover sua identidade e fortalecer a sua cultura, tanto internamente como externamente (MARTINEZ, 2014) e que, para além disso, essas ferramentas tecnológicas conseguem integrar, dentro da sua diversidade, processos de comunicação que geram novas articulações que permitem a associação de novos parceiros indígenas a favor da causa, promovendo uma nova espécie de rede de relações na região, basta observar que nesse evento da Meia Maratona são convidados povos indígenas de outras regiões para prestigiar e participar do evento.

Outra ferramenta analisada para entender de alguma forma o olhar que se tem em relação às TICs, foi o documentário “ Adeus, Capitão” (2022). O documentário tem uma duração de quase 3 horas e até o momento só foi reproduzido apenas em certas plataformas de filmes com prazos para exibição, como a plataforma Itaú Cultural Play, em alguns festivais pelo Brasil e outros países, e para o próprio Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria no dia 21 de abril de 2022.

Figura 26 – Estreia do Filme Adeus, Capitão na Terra Indígena Mãe Maria



Fonte: Vicentt Carelli – Instagram (2022).

Apesar de ter conhecimento da estreia do filme em abril, só foi possível eu assisti-lo no mês de novembro, que foi o período em que o mesmo estava disponível na plataforma do Itaú Cultural Play por prazo determinado. Com isso, fiz as minhas anotações e mantive elas guardadas pois sabia que em algum momento eu iria utilizá-las no decorrer da pesquisa. No documentário, o Capitão Krohokrenhum trabalha e luta para retomar a língua comum do seu povo, a língua que muitos esqueceram, desaprenderam, ou que simplesmente nunca usaram. A ideia de “retomar a língua” está ligada à ideia de “retomar a terra”: uma questão de sobrevivência e autonomia, identidade e comunidade, uma continuidade compartilhada entre o passado e um potencial futuro (GIL, 2022).

No filme vemos um movimento a ganhar forma: um movimento maioritariamente formado por mulheres nascidas na diáspora, afirmando o “Movimento de Retomada da Língua”, organizando as suas comunidades através do ensino, da transmissão oral da memória, ou da recuperação de tradições coletivas. Para entender melhor essa questão, li alguns textos e assisti também uma entrevista concedida por Vincentt Carelli e sua parceira de produção Tatiana Almeida, ao canal do YouTube do festival. É tudo verdade na data do dia 06/04/2022, onde Vincentt relata um pouco da sua trajetória ao lado de Krohokrenhum. Ele fala que seu primeiro contato com este foi no ano de 1987, durante a criação do projeto *Vídeo nas aldeias* e que em conversa com a liderança indígena ele relata que apresentou a câmera filmadora para Krohokrenhum e o mesmo afirmou “é disso que eu estou precisando”, pois segundo Vincentt, na visão de Krohokrenhum, essa ferramenta tecnológica iria contribuir de forma significativa para esse processo de retomada da cultura do seu povo.

No decorrer da entrevista, Vincentt Carelli afirma que a ideia inicial era apenas fazer as filmagens e fotografias em relação ao dia a dia do Povo Gavião, como registros da tradição e dos costumes do povo para as gerações futuras, não existia a ideia de produzir um filme naquela época. Vincentt afirma que esteve ao lado de Krohokrenhum de 1987 até o ano de 1995 fazendo a produção desse material de audiovisual, e só em 2010 ele retorna para produzir um filme e que essa ideia da produção desse material partiu do próprio Krohokrenhum. A elaboração do filme durou de 2010 até 2016, ano em que Krohokrenhum faleceu.

Dessa forma, podemos partir do pressuposto que o líder Krohokrenhum acreditava que as ferramentas tecnológicas poderiam ser uma grande aliada para a cultura do seu povo, mas sabia também que alguns riscos poderiam existir. Em determinado trecho do filme *Adeus Capitão*, é possível observar a fala de uma indígena mais velha sendo dirigida para Krohokrenhum, onde a mesma relata “Os jovens não querem mais falar a nossa língua, só querem falar a língua dos brancos”, dessa maneira, é possível pensar que esse fato narrado possa ser também uma consequência de apropriação das TICs.

Vicentt Carelli (2022), afirma que Krohokrenhum era uma pessoa bastante antenada com as tecnologias, e que o mesmo sabia a hora e o momento exato do que deveria ser filmado ou fotografado, inclusive, conta que Krohokrenhum fez o manuseio dessas ferramentas tecnológicas diversas vezes em que eles se encontraram. Vicentt ainda recorda que essa vontade por mesclar tecnologia e a tradição do seu povo, por parte de Krohokrenhum, era um desejo que se iniciou no final dos anos de 1980, que deu certo, mas que acabou deixando de lado por

alguns anos devido motivos pessoais, principalmente por conta do desinteresse dos mais jovens pelas tradições do seu povo. Vicentt relata que Krohokrenhum ficou numa espécie de ostracismo por vários anos, mas que em 2010 um fato ocorrido mudou sua opinião.

Recentemente, um grupo de jovens mulheres e um aprendiz de cantor, angustiados com a possível perda de suas referências e da sua língua, resolveu procurar o capitão. língua, crítico ácido da juventude e das mudanças ocorridas, como miscigenação, perda da língua, abandono da agricultura, alimentação de “branco”, que geraram muitas doenças, ficou tocado pelo apelo desses jovens e decidiu dedicar seus últimos anos de vida a passar seus conhecimentos e retomar as festas tradicionais. “Hoje, eu vivo só para vocês, quero ensinar tudo o que eu sei”, diz ele carinhosamente. Em agosto de 2010, Kokrenum voltou a me chamar para registrar esse processo (CARELLI, 2011).

Assim, acredito que esse processo de apropriação das TICs foi em certa medida iniciado a partir do desejo de Krohokrenhum em utilizar primeiramente a câmera filmadora como ferramenta que poderia contribuir para a cultura do seu povo, no sentido da retomada da língua e da terra, possivelmente trouxe consequências que contribuíram para o povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, e isso pode ser visto nas redes sociais, nos eventos e festividades que ocorrem dentro da Terra Indígena Mãe Maria e do esforço das mulheres e homens que se dedicam a ensinar a língua tanto dentro de casa como em algumas escolas existentes naquele território, e o filme é mais uma forma de mostrar que essa luta não acaba por agora.

Krôhokrenhum morreu no ano de 2016 e era o grande líder de todo o Povo Gavião. Entre as importantes atuações do líder, como negociações com chefes de grandes empresas e também do âmbito governamental, Krôhokrenhum também era um grande defensor e impulsionador da cultura Gavião entre os jovens, exigindo deles conhecimento e participação em atividades tradicionais (LISBOA, 2019).

## **4.2 O Uso das Redes sociais e seus (re)significados**

No decorrer do trabalho de campo tive a oportunidade de conversar com Katêjuprere sobre a relação de sua aldeia com as redes sociais, apresentei a relação em que os indígenas da aldeia Akrôtikatêjê têm com o aplicativo de conversação WhatsApp. O diálogo sobre as redes sociais com Katêjuprere se intensificou a partir da Meia Maratona Indígena Krohokrenhum, pois ao chegar na aldeia em que estava ocorrendo a competição perguntei para Aiteti Gavião, um dos organizadores do evento, se os registros da meia maratona eram feitos em redes sociais,

pois a forte presença de filmadoras, drones e aparelhos celulares me levou a esse questionamento.

Dessa forma, Aiteti Gavião me apresentou além de sua conta pessoal, outras páginas na rede social do Instagram de diversas aldeias do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, e o mesmo comentou que possivelmente cada aldeia teria uma conta no Instagram ou Facebook, todavia, pediu para que eu fizesse esse levantamento com mais profundidade no Instagram, pois acreditava ser a rede social mais utilizada pelos indígenas da Terra Indígena Mãe Maria e que cada aldeia estaria fazendo as postagens sobre o evento.

Na semana da Meia Maratona Indígena Krohokrenhum, comecei a fazer o levantamento das páginas nas redes sociais, com foco voltado para a rede social Instagram, primeiramente fiz o levantamento da aldeia Akrôtikatêjê. A ideia era analisar quais os principais assuntos que eram postados na página, como Katêjuprere é o administrador da conta da aldeia no Instagram junto com seu irmão, não tive tantas dificuldades para o recolhimento de dados, pois o mesmo me auxiliou. Em entrevista Katêjuprere me conta:

[...] A nossa página no Instagram é nova, no começo não pensamos em abrir uma rede social pois a gente tinha outras coisas para lutar, como a aldeia aqui é nova, a gente foi resolver as coisas de energia, da estrutura da aldeia, da água, essas coisas tá ligado?! Aí em 2019 a gente conseguiu montar nossa escola aqui na Akrôti, que foi uma conquista muito grande pra nós, só que em 2020, no ano seguinte teve a pandemia, então parou tudo, como a gente ficou em constante isolamento, nem resolvemos mexer com essas coisas de rede social, mas só que aqui cada um tem a sua, a da aldeia mesmo eu só fui criar agora em 2022 depois que tudo deu uma amenizada nas aldeias, eu fiz nossa página em outubro desse ano quando teve a abertura da festa mpokaxuwa amjikin, aqui na aldeia Krijôhere, aí postamos umas fotos do evento que aconteceu lá e na maratona Krohokrenhum estamos postando as fotos da nossa participação (KATÊJUPRERE, 2022).

A aldeia Akrôtikatêjê pelo fato de ser uma das últimas a surgir na Terra Indígena Mãe Maria, começou a fazer o uso recentemente do Instagram, a página até o momento da escrita dessa dissertação, contava com 22 publicações, 302 seguidores e seguem 161 contas, todas as publicações mostram os membros da aldeia Akrôtikatêjê participando de festas ou eventos dentro da Terra Indígena Mãe Maria, tais como a Meia Maratona Indígena Krohokrenhum e a festa mpokaxuwa amjikin, vale ressaltar que as pinturas corporais das fotos e vídeos postadas podem ser considerados como grande destaque nas publicações da página evidenciando um traço cultural marcante, vale ressaltar que a aldeia não tem conta na rede social do Facebook.

Para esse momento da pesquisa, onde comecei a levantar informações a partir das páginas das redes sociais de algumas aldeias da Terra Indígena Mãe Maria para a obtenção de

dados e posteriormente a sistematização dos mesmos, pode ser compreendida a partir da noção da netnografia que adapta os procedimentos etnográficos comuns de observação participante às contingências peculiares da interação social mediada por computador, utilizando essas interações como fonte de dados para chegar à compreensão e à representação etnográfica de um fenômeno cultural (SOARES; STENGEL, 2021).

De acordo com Pantoja (2022) a netnografia, é uma ferramenta metodológica que além de abarcar os preceitos da etnografia se debruça a compreender fenômenos e interações culturais que emergem nas mídias sociais a partir do desenvolvimento e da apropriação social das TICs. Ou seja, o método netnográfico adapta técnicas, procedimentos e padrões metodológicos tradicionalmente empregados na etnografia para o estudo de culturas e comunidades que surgiram e se desenvolveram na internet. Abaixo, temos uma imagem capturada a partir do recurso conhecido como “print” da página oficial da Aldeia Akrôtikatêjê do povo Gavião, localizada na Terra Indígena Mãe Maria.

Figura 27 – Página da Aldeia Akrôtikatêjê no Instagram



Fonte: Aldeia Akrôtikatêjê - Instagram (2022).

Figura 28 – Página da Aldeia Akrôtikatêjê no Instagram (2)

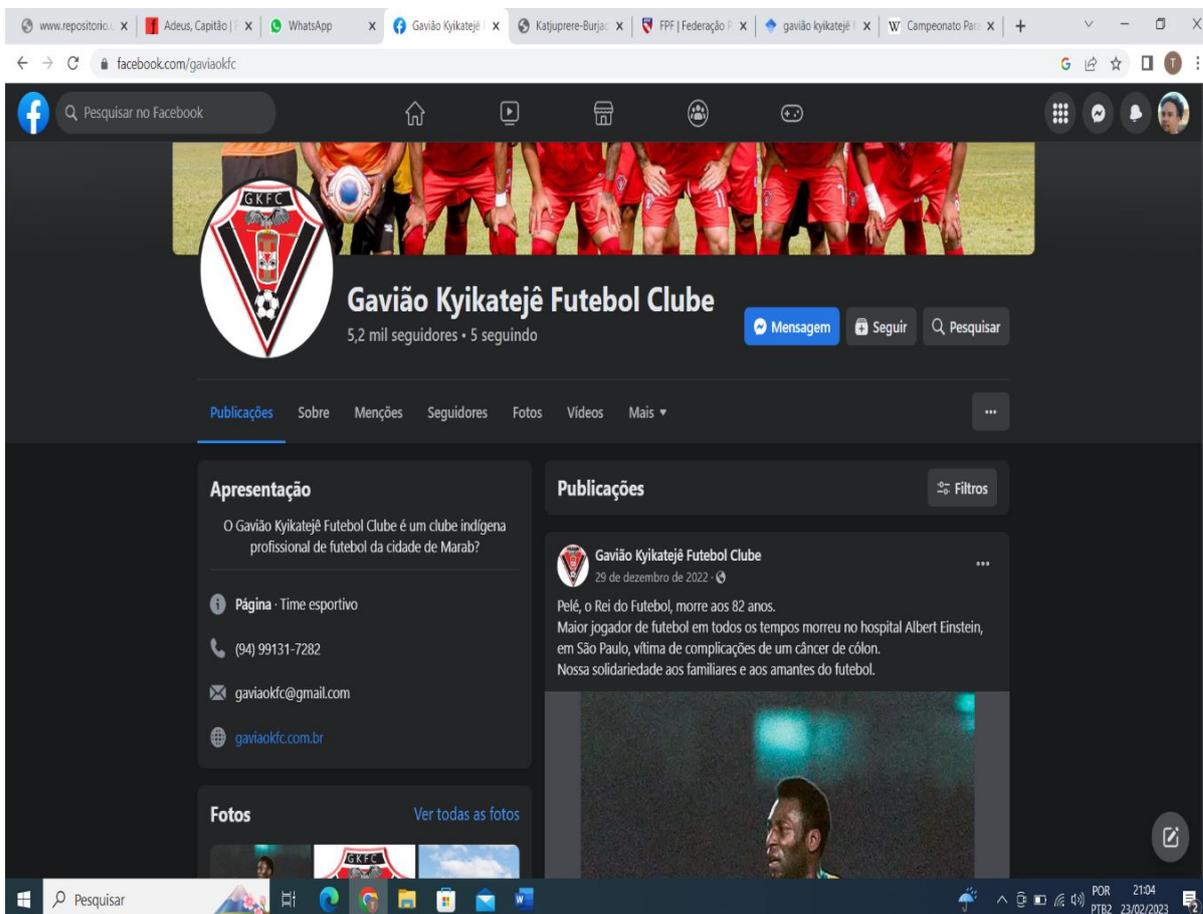


Fonte: Aldeia Akrôtikatêjê (2022).

Continuei fazendo o levantamento de dados na internet buscando as páginas das demais aldeias da Terra Indígena Mãe Maria nas redes sociais. Durante a pesquisa, que foi feita em duas das maiores redes sociais do mundo, Facebook e Instagram, ficou constatado que existem mais páginas referentes às aldeias do Povo Gavião no Instagram, mas é importante destacar que as páginas do Facebook, tem como foco abranger as etnias, dessa forma, das três etnias existentes entre os Gavião, foi possível encontrar apenas duas, a dos Kyikatêjê, cujo nome do perfil da página é Aldeia Gavião kyikatêjê (10 mil seguidores) e da etnia Parkatêjê, cujo nome do perfil da página é Gavião Parkatêjê (6,2 mil seguidores).

Durante as buscas pude encontrar também a página do time de futebol masculino Gavião Kyikatêjê F.C, que contém 5,2 mil seguidores. É considerado o primeiro time indígena de futebol do Brasil, fundado em 25/01/1981 e profissionalizado apenas em 2009 (FPF, 2023) e que hoje disputa a segunda divisão do campeonato paraense de futebol, mas que em outros momentos disputou a primeira divisão do mesmo campeonato, como no ano de 2014 e 2021, por exemplo (LUZ, 2021).

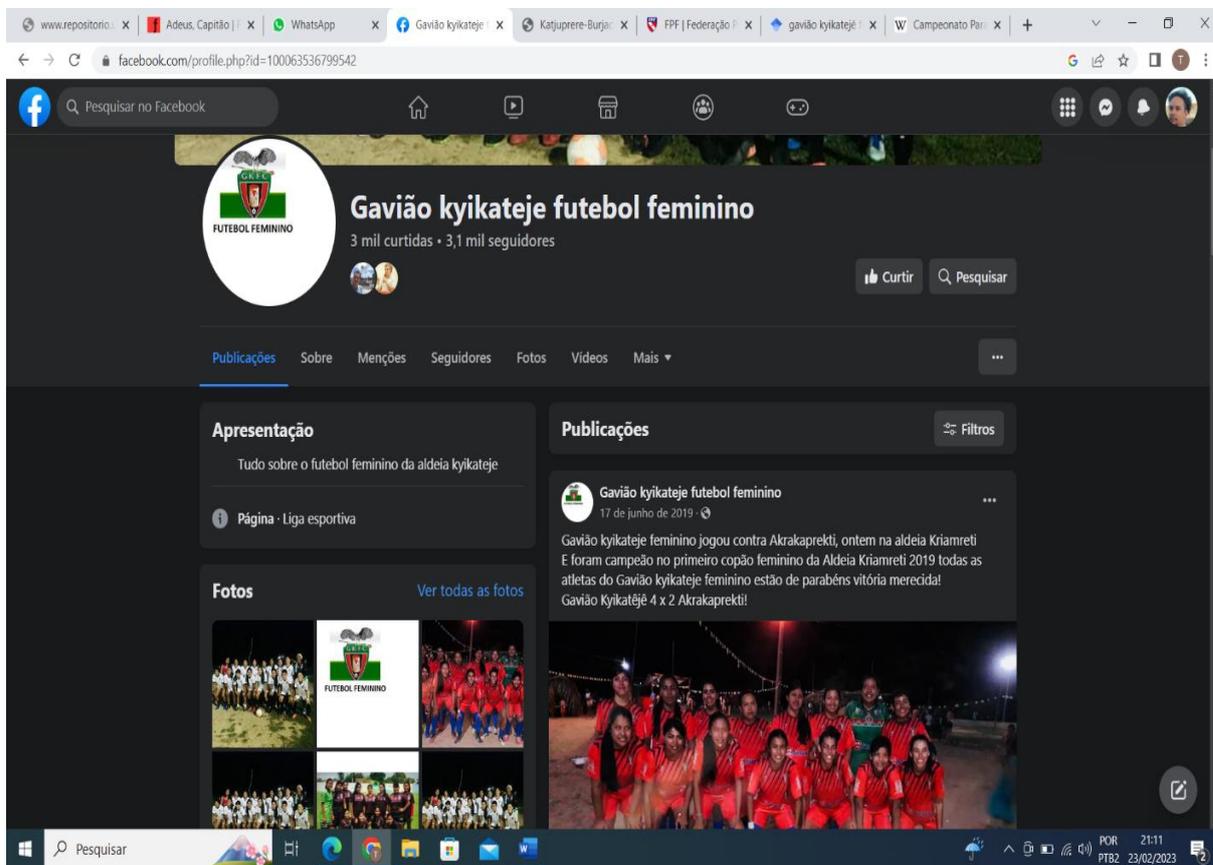
Figura 29 – Perfil do Facebook do time Gavião Kyikatejê



Fonte: Trabalho de campo (2022).

Ainda no decorrer das buscas no Facebook, pude encontrar também a página do time feminino Gavião kyikatêjê futebol clube, que conta até o momento dessa pesquisa com 3,1 mil seguidores. Não consegui identificar exatamente a data oficial da criação do clube, todavia, algumas informações merecem ser destacadas, por exemplo, a página foi criada no ano de 2012 e analisando os vídeos postados na respectiva rede social, é possível assistir a transmissão da final feminina de futebol paraense disputada no dia 16 de janeiro de 2022 entre Gavião Kyikatêjê X Remo, onde o time indígena se consagrou vice-campeã. Em relação à etnia Akrãtikatêje, durante as buscas na rede social do Facebook, não foi possível identificar nenhuma página específica do povo, mas é possível encontrar diversas contas pessoais de indígenas desta etnia.

Figura 30 – Perfil da página do Facebook do time feminino do Gavião Kyikatêjê



Fonte: Trabalho de campo (2022).

Para buscar as páginas no Facebook, eu digitei o nome das aldeias na caixa de pesquisa da respectiva rede social e anotei o nome daquelas aldeias que apareciam, assim, foram identificadas apenas 5 páginas que se intitulavam como oficiais referentes ao povo Gavião. Vale destacar que durante as buscas apareceram contas pessoais de diversos indígenas que colocavam o nome da sua aldeia como sobrenome, mas como o foco da pesquisa era buscar as páginas das aldeias ou etnias como um todo, esse dado das contas individuais não aparece nessa dissertação. Abaixo, temos uma tabela que facilita observar as informações das páginas encontradas na rede social do Facebook, contendo dados sobre o povo/etnia, times de futebol, número de seguidores e os links de acesso às páginas.

Quadro 2 – Páginas no Facebook

<b>Ord</b>	<b>Povo/Etnia/Ti me</b>	<b>Nº de Seguidor es</b>	<b>Link</b>
1	Kyikatêjê	10 mil	<a href="https://www.Facebook.com/gaviaokyikateje">https://www.Facebook.com/gaviaokyikateje</a>
2	Parkatêjê	6,2 mil	<a href="https://www.Facebook.com/profile.php?id=100067501194102">https://www.Facebook.com/profile.php?id=100067501194102</a>
3	Gavião kyikatêjê F.C - Masculino	5,2 mil	<a href="https://www.Facebook.com/gaviaokfc">https://www.Facebook.com/gaviaokfc</a>
4	Gavião Kyikatêjê F.C - Feminino	3,1 mil	<a href="https://www.Facebook.com/profile.php?id=100063536799542">https://www.Facebook.com/profile.php?id=100063536799542</a>

Fonte: Elaborado pelo autor (2022).

Voltando para as buscas de páginas do povo Gavião na rede social do Instagram, após ter levantado dados referentes à aldeia Akrrôtijkatêjê e das contas no Facebook, continuei fazendo as pesquisas referente às aldeias. No no Instagram, as páginas não são apenas por etnia, durante as buscas foi possível identificar aldeias das três etnias, Parkatejê, Kyikatêjê e Akrrâtikatêjê. O método utilizado para pesquisar as contas das aldeias do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria foi o já citado anteriormente, na barra de busca eu digitava o nome das aldeias e tentava encontrar alguma conta. Durante as buscas, das 22 aldeias existentes hoje na Terra Indígena Mãe Maria, foi possível identificar 16 contas.

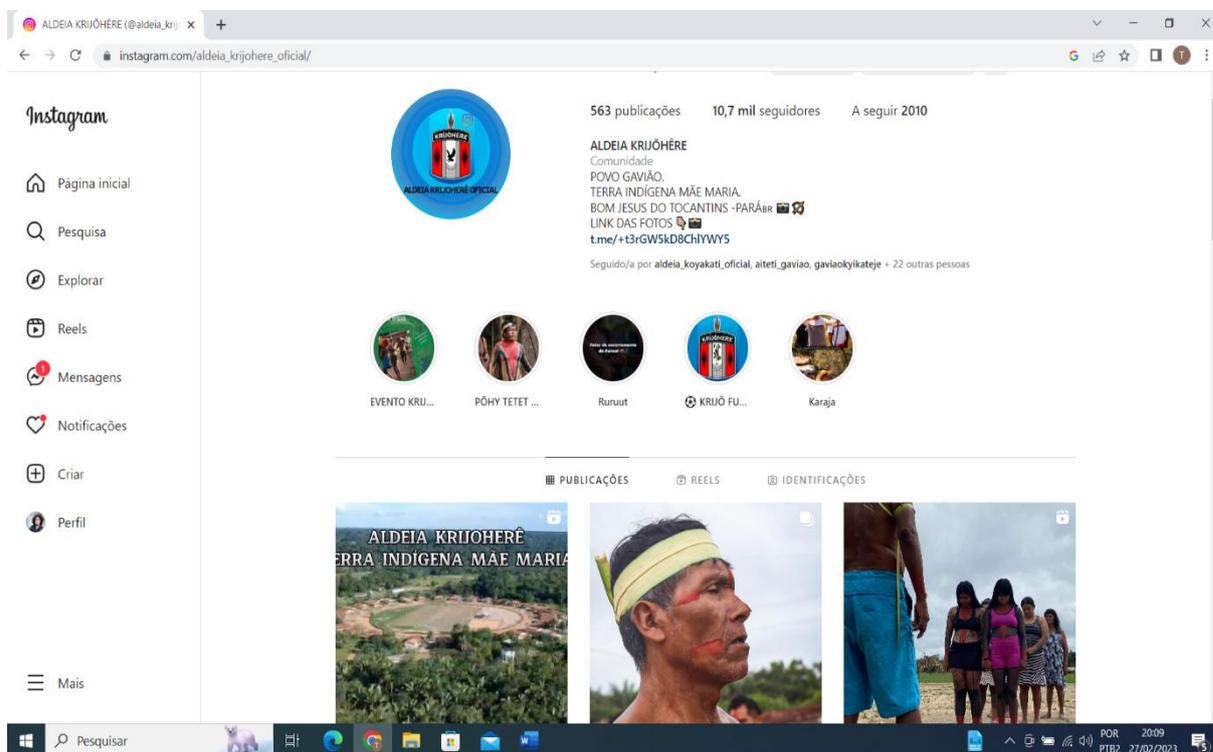
Nas buscas, foi possível também identificar a página oficial do time de futebol Gavião Kyikatêjê, como páginas que abordam as demandas e o dia a dia do Povo Gavião, como a Mídia Gavião, mídia ativista indígena e a página oficial da Meia Maratona Krohokrenhum, que divulga todas as informações referente ao evento. Nesse sentido, quando analisamos as páginas das aldeias no Instagram, temos três páginas que apresentam os maiores números de seguidores, a da Aldeia Krijôhêrekatejê com 10,7 mil, a página da aldeia Kyikatêjê com 3.870 seguidores e a página da Aldeia Parkatêjê com 2.150 seguidores. Em relação às demais páginas, temos a página do time Gavião Kyikatêjê com 6.393 seguidores; mídia gavião com 3.728 seguidores; mídia ativista indígena com 1.898 seguidores e a página da Meia Maratona Krohokrenhum com 1.161 seguidores.

Quadro 3 – Páginas no Instagram

<b>Ord</b>	<b>Aldeia / Demais Páginas</b>	<b>Povo</b>	<b>Nº de seguidores</b>	<b>Link</b>
1	Krijôhêreka têtê	Parkatêjê	10,7 mil	<a href="https://www.instagram.com/aldeia_krijohere_oficial/">https://www.instagram.com/aldeia_krijohere_oficial/</a>
2	Kyikatejê	Kyikatejê	3.870	<a href="https://www.instagram.com/gaviaokyikateje/">https://www.instagram.com/gaviaokyikateje/</a>
3	Parkatejê	Parkatêjê	2.150	<a href="https://www.instagram.com/gaviao_parkateje_oficial/">https://www.instagram.com/gaviao_parkateje_oficial/</a>
4	Hákiti Jökri	Kyikatejê	1.802	<a href="https://www.instagram.com/aldeia_haktijokri/">https://www.instagram.com/aldeia_haktijokri/</a>
5	Kôjakati	Kyikatejê	1.220	<a href="https://www.instagram.com/aldeia_koyakati_oficial/">https://www.instagram.com/aldeia_koyakati_oficial/</a>
6	Akrâkaprêkti	Kyikatejê	1.175	<a href="https://www.instagram.com/aldeia_akrakaprekti/">https://www.instagram.com/aldeia_akrakaprekti/</a>
7	Akrâtikatêjê	Akrâtikatêjê	985	<a href="https://www.instagram.com/aldeia_akratikateje/">https://www.instagram.com/aldeia_akratikateje/</a>
8	Tokurykti Jökrikatêjê	_____	641	<a href="https://www.instagram.com/aldeia_tokurykti_jokri/">https://www.instagram.com/aldeia_tokurykti_jokri/</a>
9	Kripei	Kyikatejê	610	<a href="https://www.instagram.com/aldeia_kripei_oficial/">https://www.instagram.com/aldeia_kripei_oficial/</a>
10	Krâpêti-jê	Parkatêjê	456	<a href="https://www.instagram.com/aldeiakrapeitije/">https://www.instagram.com/aldeiakrapeitije/</a>
11	Kyikatejê-Jökri	Kyikatejê	400	<a href="https://www.instagram.com/aldeia_kyikateje_jokri/">https://www.instagram.com/aldeia_kyikateje_jokri/</a>
12	Akrotikatêjê	Akrâtikatêjê	302	<a href="https://www.instagram.com/aldeia_akrotikateje/">https://www.instagram.com/aldeia_akrotikateje/</a>
13	Hôpryre	Akrâtikatêjê	144	<a href="https://www.instagram.com/aldeia_hopryre_gaviao/">https://www.instagram.com/aldeia_hopryre_gaviao/</a>
14	Gavião Kyikatejê F.C	_____	6.393	<a href="https://www.instagram.com/gaviaokfc/">https://www.instagram.com/gaviaokfc/</a>
15	Mídia Gavião	_____	3.729	<a href="https://www.instagram.com/midiagaviao/">https://www.instagram.com/midiagaviao/</a>
16	Mídia Ativista indígena	_____	1.898	<a href="https://www.instagram.com/midia_ativista_indigena/">https://www.instagram.com/midia_ativista_indigena/</a>
17	M. M. Krohokrenhum	_____	1.161	<a href="https://www.instagram.com/m.m.krohokrenhum/">https://www.instagram.com/m.m.krohokrenhum/</a>

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Figura 31 – Página da aldeia Krijôhere no Instagram



Fonte: Trabalho de Campo (2022).

No processo de levantamento das páginas sobre as aldeias do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, foi possível identificar ainda páginas de influenciadores indígenas que se destacam em relação ao processo de comunicação, além do já citado Aiteti Gavião, outro influenciador é o jovem Japupram, Gavião, estudante do curso de direito da UNIFESSPA e que faz postagens diárias sobre o dia a dia da cultura do seu povo e levanta pautas como a presença de indígenas pertencentes ao movimento LGBTQIA+ e sobre a importância dos comunicadores indígenas dentro do processo de desconstrução de determinados estereótipos, pensamentos e ideias. Até o momento de construção dessa pesquisa o mesmo encontrava-se com 13,4 mil seguidores em sua página oficial na rede social do Instagram.

Outro influenciador indígena, ou como eles preferem ser chamados, comunicador indígena que foi possível identificar entre o Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria durante as buscas na rede social supracitada, foi o jovem Mrê Krijôhere. Ele atua no campo do audiovisual produzindo vídeos e fotografias referentes a cultura do seu povo, hoje Mrê Krijôre tem cerca de 11 mil seguidores em sua página oficial do Instagram e muitos indígenas da sua terra, como o próprio Katêjuprere o consideram como um dos principais fotógrafos entre o Povo Gavião.

Figura 32 – Página de Japupram no Instagram

← **japupram\_parkateje** 🔔 ⋮

 **601** **13,4 mil** **5.161**  
Publicações Seguidores Seguindo

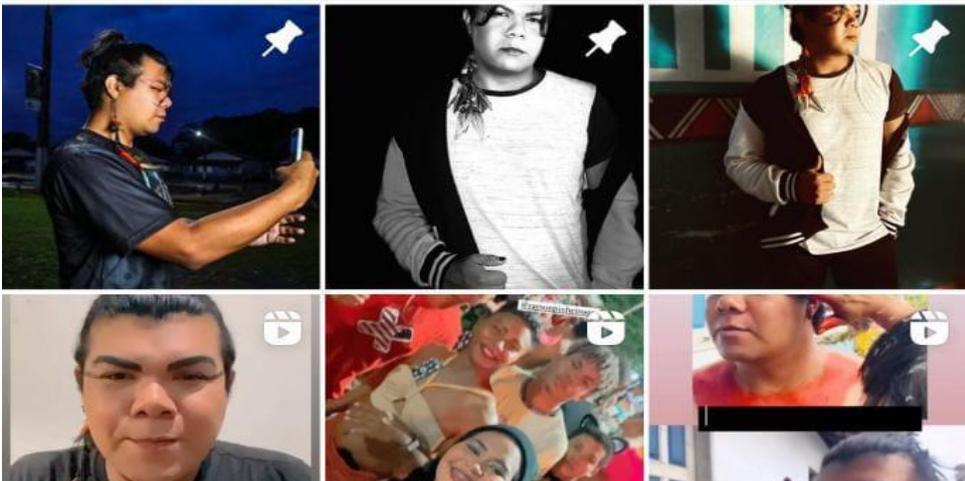
**Japupram Gavião Parkatêjê**  
Figura pública  
Blogueiro indígena 🏳️‍🌈  
O Famosinho do Gavião  
Povo: Gavião Parkatêjê  
#Marabá 🔄 Bom Jesus do To... mais  
Ver tradução

 Seguido(a) por **choqueiparente, mre\_gaviao** e outras **28** pessoas

Seguin... ▾ Mensagem Contato +👤

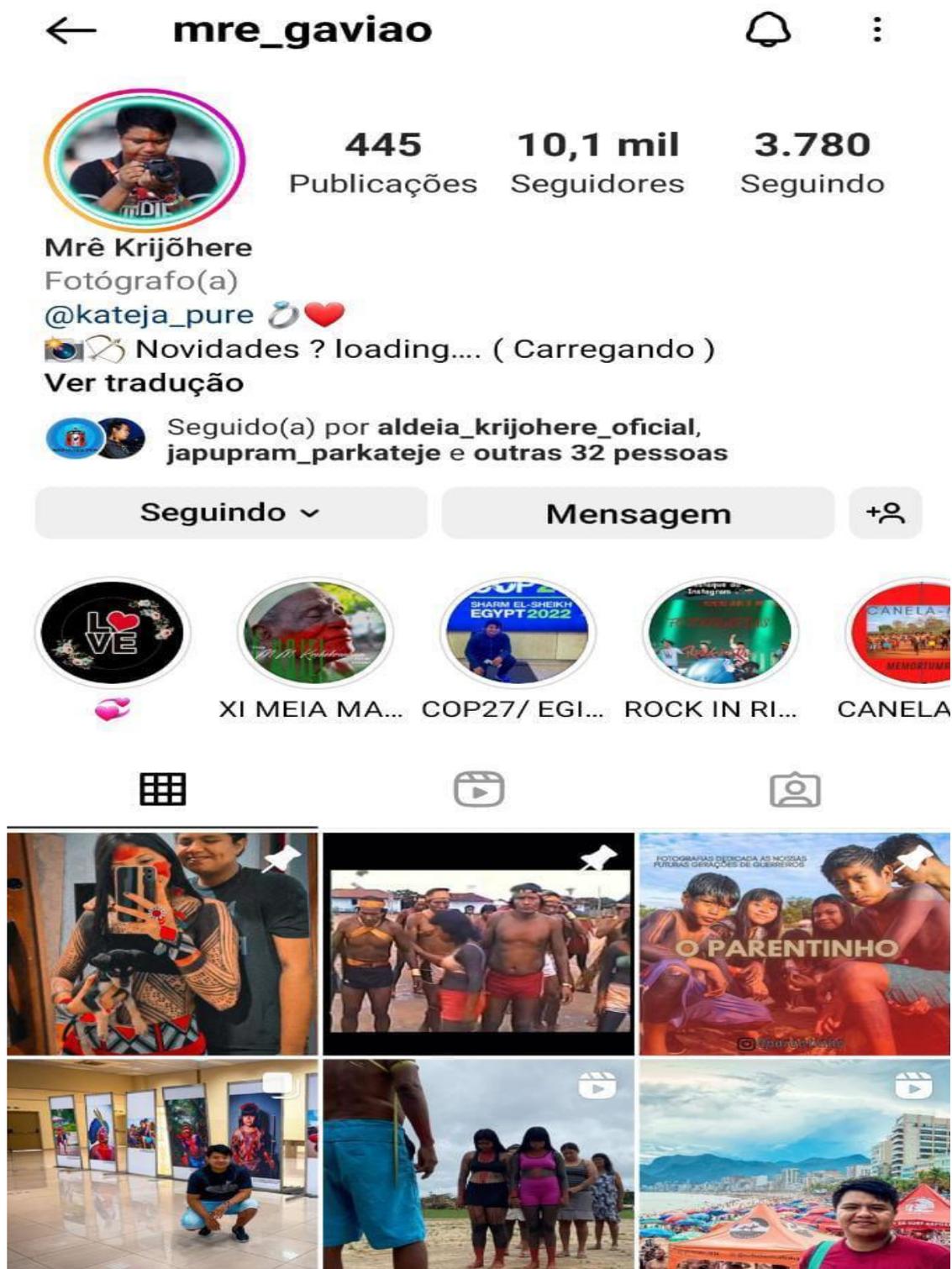
     
Fim Pàn mē ... Amjikuken Corrida vari... Festa cultural

📁 🎥 📷



Fonte: Trabalho de campo (2022).

Figura 33 – Página do Mrê Krijõhere no Instagram



Fonte: Trabalho de Campo (2023).

Compreender o papel dos comunicadores indígenas é fundamental para que possamos repensar a história do ponto de vista anticolonial a partir das diferentes formas deles

transmitirem informações fazendo uso das redes sociais com as suas próprias narrativas. Para entender um pouco desse processo relacionado à atuação de alguns indígenas da Terra Indígena Mãe Maria nas redes sociais, foram estabelecidos contatos através de vídeo chamadas, ligações ou trocas de mensagens pelo Whatsapp, pois, como eu não me encontrava no Estado do Pará, alguns dados foram levantados a partir desse contato virtual.

No decorrer da pesquisa, entrei em contato com os comunicadores indígenas do povo Gavião, entretanto, apesar de todos autorizarem a divulgação das suas páginas no corpo do trabalho, só foi possível obter entrevistas com Japupram e Aiteti Gavião. Nesse sentido, estabeleci contato primeiramente com Aiteti, dono da página Mídia Ativista Indígena e assim como Mrê Krijõhere, que também é fotógrafo. Ao ser perguntado sobre a importância dos comunicadores indígenas para a cultura do seu povo, Aiteti afirmou:

[...] Nós comunicadores indígenas exercemos uma função muito importante dentro da internet, que é de mostrar ao mundo, para o Kupê, para o não-indígena, pro branco a nossa cultura, mostrar que nossa cultura ainda tá viva, repassando esse conhecimento pro branco [...] desconstruir esse pensamento em relação aos povos indígenas né?! Principalmente do nosso Povo Gavião aqui na região que sofre com bastante preconceito, então em relação a nossa comunicação é isso, levar para o mundo o nosso próprio mundo, e entender que não é porque vivemos na mesma sociedade que devemos viver que nem os brancos, existe uma diversidade cultural no Brasil, não só entre os brancos, mas entre nós mesmos, entende?! Então nós temos que mostrar nossa cultura, as nossas danças, os nossos rituais e é pra isso que vai servir a comunicação indígena, vai servir pra mostrar como somos e como vivemos e que se a gente quiser se vestir que nem os branco ou não, usar as mesmas coisas que ele a gente vai poder sim, mas não deixando de lado essa nossa cultura, as nossas tradições, eu pessoalmente vejo que temos a nossa própria mídia, porque aqui temos acesso as tecnologias, e não é o outro que fala sobre a gente, nós mesmos podemos falar por nós, então ter a própria mídia dentro da nossa cultura é sobre isso [...] então a tecnologia já faz parte da nossa própria cultura, como eu sou fotógrafo, faço algumas fotos de nossas brincadeiras e vou postar, então isso serve para que não fique só em palavras, mas também em imagens, fotos, vídeos na internet, então eu vejo isso como uma ferramenta importante pra nós mostrar nossa cultura, não só a cultura, mas o que acontece dentro do nosso território (AITETI GAVIÃO, 2023).

Analisando a fala de Aiteti Gavião, podemos notar que as tecnologias de informação e comunicação para o povo Gavião não é algo distante da realidade daqueles que estão dentro Terra Indígena Mãe Maria e que contribui para uma maneira de externalizar a cultura do seu povo para além do imaginário do senso comum. Essa forma de se apropriar das redes sociais pode ser vista como uma comunicação articulada que também interessa demarcar o território indígena das telas, como forma de promover outros enunciados, outras visibilidades, outras partilhas de um cotidiano marcado pela injustiça social e dosado por diferentes formas de resistência e de coragem (LIMA; FERNANDES; MORAES, 2022).

Esse movimento de se apropriar das TICs como forma de demarcar o território indígena nas telas de celulares e computadores pode ser observado também na fala de Japupram, quando aborda o interesse de se tornar comunicador indígena e repassar para o mundo os costumes e as práticas culturais do seu povo. No momento da nossa conversa que foi realizada pelo aplicativo WhatsApp ele me conta:

Acredito que nós comunicadores indígenas somos bastante necessários, pois a gente tem a função de repassar para os seus seguidores ou para o seu público a realidade sobre os povos indígenas, trazer as notícias, tudo que envolve a luta do movimento indígena e também servimos para mostrar para as pessoas que não conhecem muito sobre os povos indígenas, sobre a cultura indígena, um pouco da nossa vivência, um pouco da nossa cultura, do nosso conhecimento, do nosso dia a dia [...] então através das redes sociais a gente consegue passar para outras pessoas essa visão sobre a nossa realidade, de como os povos indígenas vivem hoje, porque muitas pessoas ainda acham que os povos indígenas ainda são aqueles povos de 1500, que andam pelado e não falam português, não que esse último ponto seja importante, mas faz parte do imaginário preconceituoso dos brancos, então hoje no século XXI os povos indígenas se desenvolveram, muitos estudam, muitos se formam nas universidades, em áreas importantes como direito, medicina e etc. e outros acharam através do audiovisual, na produção de vídeo e de fotos, divulgar um pouco da cultura, um pouco do movimento indígena em si [...] e as redes sociais é uma ferramenta muito importante para que nossa cultura, a nossa visão e as nossas lutas sejam divulgadas também, porque o pessoal não pode pensar que isso só deve ser dos brancos, isso é nosso também, por isso acredito que os comunicadores são importantes, hoje temos indígenas com mais de 300 mil seguidores em redes sociais, quem imaginava que algum dia isso seria possível? ocupar as redes sociais é uma forma de mostrar que estamos presentes [...] eu sei que tem muito no que avançar ainda, até porque nem todos parentes tem esse acesso ao mundo virtual, dessas tecnologias, mas já é um grande começo termos hoje comunicadores indígenas (JAPUPRAM, 2023).

Nas duas falas apresentadas, é possível perceber diversos pontos em comum, mas um deles chama atenção maior, que é justamente a ideia de levar os seus modos de vida para além do ambiente da aldeia, para que possam ser desconstruídos determinados estereótipos em relação aos povos indígenas. É importante observar também nas falas que ocupar as telas é uma maneira também de demarcar o território do ponto de vista cultural (PANTOJA, 2022).

Aqui cabe também refletirmos sobre a noção de contranarrativas apresentada por Demarchi (2020), pois, na medida em que os indígenas ocupam outros espaços, eles estão diante de um enfrentamento também em relação ao estado brasileiro que, historicamente, buscou definir os espaços em que os indígenas deveriam estar, tanto em relação aos seus territórios como também de forma simbólica, negando o acesso a determinadas tecnologias, dessa forma, essa maneira de se posicionar em outros espaços, como o da própria internet, são formas de produzir narrativas que vão de contra as hegemônicas do estado “por que abrem fissuras na colonialidade do poder, porque se colocam contra as narrativas globalizantes, superficiais,

estereotipadas” (DEMARCHI, 2020, p. 83). Nesse sentido, podemos observar que as etnias vêm mostrando a apropriação das redes sociais digitais, em favor das suas comunidades. Os ambientes virtuais servem como um local de voz, resistência, denúncias internacionais, dentre outros exemplos. Se de um lado as grandes empresas recolonizam o local, as comunidades indígenas também apreendem outros espaços de vozes globais (FRANCO; DA SILVA, 2020).

No caso do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, tanto os comunicadores indígenas como os administradores das diferentes contas nas redes sociais da reserva indígena mencionada, ressignificam o uso das redes sociais e as transformam em dispositivos de lutas anticolonial, contranarrativas, na medida em que esses comunicadores e os demais sujeitos se tornam porta-vozes do seu povo através de um ciberativismo, que é uma forma de ativismo através da internet, ainda que seja necessária a existência do ativismo real (RESENDE, 2015). Portanto, o povo Gavião continua a preservar e a ressignificar os seus traços culturais. Paralelo a isso, estão também digitalizados, conectados, com formas de fazer cultura, propagar, guardar e fortalecer (OLIVEIRA JUNIOR, 2018).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O período que eu levei para realizar essa pesquisa, que teve início ainda em maio de 2022 quando eu ainda estava na cidade de Marabá, me trouxeram entendimentos a respeito da cultura do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria em Bom Jesus do Tocantins (PA). Assim, este trabalho me proporcionou uma visão mais ampla, que ultrapassou a minha bolha social, em relação à forma em que os indígenas da Terra Indígena Mãe Maria se relacionam com as Tecnologias de Informação e Comunicação dentro do seu território.

A partir do trabalho de campo, facilitado na maior parte das vezes pelo Katêjuprere Burjack, consegui em boa parte compreender a importância dos movimentos sociais, que nessa dissertação está associado ao movimento indígena e que, dentro da Terra Indígena Mãe Maria resistem de diferentes formas em relação a todo o processo de exclusão que historicamente faz parte do seu contexto social, dessa maneira, é fundamental compreender a reivindicação da inclusão social e digital de grupos desconsiderados pelo restante da sociedade ou pelo governo, através da conquista do respeito ao pluralismo e à diversidade. Desse modo, a partir do panorama apresentado no primeiro capítulo, em certa medida foi possível compreender a história do povo Gavião desde os primeiros deslocamentos, tanto por cisões como de forma compulsória por conta do estado, ocasionando conseqüentemente a ocupação do povo Gavião na Terra Indígena Mãe Maria, onde os três grupos, Parkatêjê, os Akrâtikatêjê e os Kÿikatêjê dividiram a mesma Terra, afetando de forma significativa suas bases territoriais e culturais (SILVA, 2020)

Já nos dois capítulos seguintes, procurei identificar como ocorreu o processo de contato e apropriação das Tecnologias de Informação e Comunicação no contexto do povo Gavião já dentro da Terra Indígena Mãe Maria. A partir dos métodos etnográficos, me lancei no dia a dia da aldeia Akrôtikatêjê, mesmo que de maneira tímida, acredito que possivelmente a partir da observação participante e das entrevistas realizadas na aldeia consegui compreender de certa forma o processo de contato e apropriação das TICs e suas conseqüências sociais e culturais e cosmopolíticas, quando, por exemplo, notamos que as cisões das aldeias ganham força com a entrada das TICs a partir dos anos 2000 e com maiores proporções a partir de 2011, apresentando assim uma relação.

No caso do Povo Gavião, durante a realização do trabalho de campo na aldeia Akrôtikatêjê e das etapas seguintes da pesquisa, foi possível identificar também que a partir dos meios apropriados, pode-se considerar que a comunicação mediada vem ganhando espaço de

forma considerável no dia a dia dos indígenas, promovendo facilidades nos relacionamentos interpessoais e entre grupos. Este fator preocupa alguns indígenas mais velhos e conservadores da resistência da cultura indígena daquele território, pois a comunicação mediada por tecnologias representa avanços de outra cultura advinda de uma sociedade que vem massacrando a cultura indígena a partir de uma ideologia dominante. Todavia, no processo de apropriação das TICs, não concordar que essas ferramentas são facilitadoras nos processos de emancipação política, de resistência e de luta da causa indígena, podem excluir a possibilidade de expressão e mobilização de grupos e organizações indígenas, já que a sociedade da informação é configurada pela relação social dada por meios tecnológicos de informação e comunicação.

Nesse sentido, foi possível concluir que a utilização das TICs não pode ser considerada como resposta aos problemas dos povos indígenas, mas auxilia suas organizações, facilitando as parcerias e mobilizações que visam solucionar questões das necessidades dos diferentes povos. Porém, mesmo as TICs sendo ferramentas facilitadoras dentro dos processos comunicacionais e culturais, o acesso a elas em determinadas ocasiões ainda não é com a qualidade que se espera, como no caso da internet onde seu sinal é considerado ruim por alguns indígenas, principalmente os universitários que necessitam do uso frequente da internet.

Dentro desse contexto, busquei identificar como as redes sociais impactavam no dia a dia do Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria, nesse sentido, acredito que o uso das redes sociais, em especial o Instagram, faz com que a rede passa a ser habitada pelos indígenas da Terra Indígena Mãe Maria como um ecossistema de luta e resistência. A plataforma digital se delinea como uma arena de ocupação em defesa da sobrevivência desses povos e de suas cosmologias, suas formas de viver, de habitar, seus conhecimentos, práticas e formas de expressão.

Por fim, tentei apresentar nesse trabalho como o contato e apropriação das TICs ocasionaram certas consequências sociais e culturais para o para o referenciado povo indígena e que essas consequências podem ser visualizadas a partir da emancipação política e resistência destes. Apesar do processo de apropriação, os Gavião continuam a preservar e ressignificar seus traços culturais, prova disso são as inúmeras festividades e rituais presentes dentro das diferentes aldeias, portanto, é possível afirmar que hoje o Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria vivencia a “indigenização da modernidade”, numa constante prática de incorporar o sistema tecnológico ao seu sistema próprio.

## REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Maria Cristina Macedo et al. **Eu acho que os índios não querem mais falar na linguagem por causa do preconceito, não é professora!:** desafios na educação escolar intercultural bilíngue entre os Aikewara & Guarani-Mbya no sudeste do Pará. 2018.
- ARNAUD, Expedito. **Os índios Gaviões do Oeste:** Pacificação e integração. Museu Paraense Emílio Goeldi. Publicações Avulsas, n. 28, Belém, 1975.
- ARNAUD, Expedito. O comportamento dos índios Gaviões de Oeste face à sociedade nacional. **Botetim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 1, p. 05-56, 1984.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DOEBBER, Michele Barcelos; BRITO, Patricia Oliveira. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, v. 99, p. 37-53, 2018.
- BRANDÃO, Pollyanna de Araújo Ferreira; CAVALCANTE, Ilane Ferreira. Reflexões acerca do uso das novas tecnologias no processo de formação docente para a educação profissional. **Colóquio Nacional-A produção do conhecimento em Educação Profissional**, 2015.
- BRINGMANN, Sandor Fernando. História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática das pesquisas nas Terras Indígenas brasileiras. **Revista Latino-Americana de História**, v. 1, n. 4, p. 7-23, 2012.
- BUZATO, Marcelo El Khouri. Cultura digital e apropriação ascendente: apontamentos para uma educação 2.0. **Educação em revista**, v. 26, n. 03, p. 283-303, 2010.
- CARELLI, Vicenti. [www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org), 2011. socioambiental. <https://www.socioambiental.org/o-isa/programas/povos-indigenas-no-brasil>. Acesso em: 02 abr. 2023.
- CAFFAGNI, L. G. L.; SARTORETTO, P. M. Da representação cultural à mudança estrutural: o problema da comunicação indígena no Brasil. In: MILHOMENS, Lucas (Org.). **Comunicação, questão indígena e movimentos sociais:** reflexões necessárias. Embu das Artes: Alexa Cultural; Manaus: EDUA, 2022.
- CASTELLS, Manuel. **Redes de Indignação e Esperança:** os Movimentos Sociais na Era da Internet. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 2013.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede.** São Paulo: Paz e terra, 2005.
- CORREIA, Maria da Conceição Batista. A observação participante enquanto técnica de investigação. **Pensar Enfermagem| Journal of Nursing**, v. 13, n. 2, p. 30-36, 2009.
- DA CUNHA, Manuela Carneiro. **Cultura com aspas.** Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

DA MATTA, Roberto. & LARAIA, Roque de Barros. **Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

DA SILVEIRA KROEF, Renata Fischer; GAVILLON, Póti Quartiero; RAMM, Laís Vargas. Diário de Campo e a Relação do (a) Pesquisador (a) com o Campo-Tema na Pesquisa-Intervenção. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 20, n. 2, p. 464-480, 2020.

DE, A. REDE WAKYWAI; GARIMPO, EM RORAIMA E. O. UM LUGAR DE ENUNCIÇÃO. **COMUNICAÇÃO, QUESTÃO INDÍGENA E MOVIMENTOS SOCIAIS**, p. 103.

DE MENDONCA, Augusta Aparecida Neves. "Fechando pra conta bater": a indigenização dos projetos sociais Xakriabá. 2014.

DE OLIVEIRA, Luciana. Cosmopraxis comunicacional dos povos indígenas Kaiowá e Guarani: resistência e luta por visibilidade. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, v. 19, n. 33, 2020.

DE SOUZA OLIVEIRA, Elizabeth; LUCINI, Marizete. O Pensamento Decolonial: Conceitos para Pensar uma Prática de Pesquisa de Resistência. **Boletim Historiar**, v. 8, n. 01.

DEMARCHI, André Luis Campanha. Contra-narrativas indígenas: vulnerabilidades e resistências. In: MIRANDA, C. M. *et al.* **Vulnerabilidades, narrativas, identidades**. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020.

DEMARCHI, André; MORAIS, Odilon. Mais algumas ideias equivocadas sobre os índios ou o que não deve mais ser dito sobre eles. **Projeto de Pesquisa**. Universidade Federal do Tocantins, 2015.

DUARTE, Rosália. Pesquisa qualitativa: reflexões sobre o trabalho de campo. **Cadernos de pesquisa**, p. 139-154, 2002.

FERRAZ, Iara. **De “Gaviões” a “Comunidade Parkatêjê”**: Uma reflexão sobre processos de reorganização social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1998.

FERREIRA, Tayana Cortez. O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA ALDEIA AKRĀTIKATĒJÊ: memória e retomada aos Mānkatêjê da Montanha: AkrĀtikatêjê ijōn pê mē tanē. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais na Amazônia), Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá-PA, 2020.

FREIRE, J. R. B. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. 2016. Disponível em [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/cinco\\_ideias\\_equivocadas\\_jose\\_ri\\_bamar.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/cinco_ideias_equivocadas_jose_ri_bamar.pdf)

FREY, Klaus. Desenvolvimento sustentável local na sociedade em rede: o potencial das novas tecnologias de informação e comunicação. **Revista de Sociologia e Política**, p. 165-185, 2003.

GALLOIS, Dominique T.; CARELLI, Vincent. Vídeo e diálogo cultural: experiência do projeto Vídeo nas Aldeias. **Horizontes antropológicos**, v. 1, n. 2, p. 61-72, 1995.

GAMBARO, Daniel. "O uso das novas TICs pelas emissoras de rádio: uma análise dos casos paulistanos e o referencial de Bernard Miège." In: *E o rádio*, 2009.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIL, Cíntia. "Adeus, Capitão" e a trilogia do Martírio de Vincent Carelli. 2022. <http://doclisboa.org/2022/noticias/adeus-capitao-e-a-trilogia-do-martirio-de-vincent-carelli/>

GUIMARÃES, Mariana Teixeira. **Na luta pela terra, entaves e sonhos: Payaré e o povo Akrãtikatêjê**. UFPA, 2011.

LAGE, Giselle Carino. Revisitando o método etnográfico: contribuições para a narrativa antropológica. **Espaço Acadêmico**, n. 97, 2009. Disponível em: <http://eduem.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewArticle> Acesso em: 06 abr. 2023.

LIMA, Milton Pereira; DA SILVA, Idelma Santiago. "Salvemos os nossos índios": uma catequese dominicana no Araguaia (1922-1933). **Revista de História da UEG**, v. 8, n. 2, p. e821903-e821903, 2019.

LISBÔA, Flávia Marinho *et al.* Língua como linha de força do dispositivo colonial: os gavião entre a aldeia e a universidade. 2019.

LUZ, Vinícius Silveira. "Muito mais que um jogo": a diversidade cultural nas práticas esportivas dos povos indígenas como temática para o ensino de História. **Revista História Hoje**, v. 10, n. 20, p. 245-265, 2021.

KLUCK, Hilmar Harry. **Motivos da Pacificação**. Marabá: Prefeitura Municipal de Marabá, 1984.

MADERS, Sandra; BARCELOS, Valdo. Educação escolar indígena e intercultural: Um diálogo possível e necessário. **Education Policy Analysis Archives**, v. 28, p. 167-167, 2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. Os argonautas do pacífico Ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].

MARTINEZ, Margarita Maria Bautista; IGLECIAS, Wagner Tadeu. O uso das TICs nas organizações indígenas do Brasil e da Colômbia: estudos de caso da COIAB e da ONIC. 2014.

MILHOMENS, Lucas et al. Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: reflexões necessárias. **Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: reflexões necessárias**, 2022.

NASCIMENTO, Letycia Gomes. Etnocomunicação indígena como prática de liberdade decolonialista e ancestral na formação comunicativa da Webrádio Yandê. 2020.

NIMUENDAJU, Curt.[1946]. **The Eastern Timbira**. Berkeley and Los Angeles. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, v. 41.1946, 1-35.

OLIVEIRA JUNIOR, E. J. M. **@Kwê-Xerente: A resignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook**. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Curso de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2018.

OLIVEIRA, Luciana de; FIGUEROA, Júlio Vitorino; ALTIVO, Bárbara Regina. Pensar a comunicação intermundos: fóruns cosmopolíticos e diálogos interepistêmicos. **Galáxia (São Paulo)**, 2021.

PALADINO, Mariana. Algumas notas para a discussão sobre a situação de acesso e permanência dos povos indígenas na educação superior. **Práxis Educativa (Brasil)**, v. 7, p. 175-195, 2012.

PANTOJA, Kamily Glória. Demarcar telas e ocupar redes: mulheres indígenas e os discursos de (re) existência nas redes digitais. 2022.

PARKREKAPARE, Katêjuprere Burjack. **A construção da liderança tradicional e política entre os Akrãtikatêjê: Autonomia e identidade de um Povo Jê**. Trabalho de conclusão de curso (monografia) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, 2017.

PEREIRA, Eliete da Silva. **O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios**. 2013. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

PEREIRA, Eliete da Silva. **Ciborgues indígenas@ s. br: a presença nativa no ciberespaço**. 2007.

PETIT, Pere. **Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-1964**. Belém: Ed. Paka Tatu, 2003.

PEZZATO, Luciane M.; L'ABBATE, Solange. O uso de diários como ferramenta de intervenção da Análise Institucional: potencializando reflexões no cotidiano da Saúde Bucal Coletiva. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 21, p. 1297-1314, 2011.

POSSAS, Hiran de Moura (et al). **Mê krã peiti: memórias Kÿikatêjê**. Marabá/PA: Editora DNA, 2016.

RESENDE, Tamires Parreira; FREITAS, Yarim Mayma Ferreira; OLIVEIRA, Pedro Pinto de. Ciberativismo Nas Redes Sociais: Compartilhando Mudanças. **Intercom**, Campo Grande, 2015.

RIBEIRO JUNIOR, Ribamar et al. **Nós estamos igual kapràn: um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos nealdeamentos**. 2020.

RODRIGUES, Ricardo Batista. **Novas Tecnologias da Informação e da Comunicação**. Recife: IFPE, 2016.

SAHLINS, Marshall. “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: Por Que a Cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I). **MANA**, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SILVA, Rosiler Santos. Indígenas por eles mesmos: engajamento, oralidade e escrita na literatura de autoria indígena. **Grau Zero—Revista de Crítica Cultural**, v. 6, n. 2, p. 157-179, 2018.

SILVA, R. G. *Hàkti Jōkrín*: A política e a chefia Gavião. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

SILVA, Antonio Luiz. O método etnográfico: uma reflexão a partir de Catingueira—PB. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, v. 11, n. 2, p. 191-209, 2019.

SILVA PEREIRA, Eliete; DI FELICE, Massimo. As qualidades ecológicas das redes indígenas no Brasil. **Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación**, n. 147, p. 201-220, 2021.

SILVA, Messias Furtado. Experiencia de pesquisa participante com o Grupo Indígena Gavião K̀yikatêjê, Terra Indígena Mãe Maria/PA. 2020.

SOARES, Samara Sousa Diniz; STENGEL, Márcia. Netnografia e a pesquisa científica na internet. **Psicologia USP**, v. 32, 2021.

SZEREMETA, Angélica. Metodologia e abordagem de campo: considerações sobre a utilização da Etnografia como instrumento de pesquisa a partir da contribuição teórica de Mainardes e Magnani. **Revista LEVS**, v. 19, n. 19, 2017.

TAVARES, Joana Brandão. Ciber-informações indígenas no Brasil: um mapeamento e análise da comunicação de povos indígenas brasileiros na internet a partir das potencialidades das novas mídias e do aporte da comunicação comunitária. **Vozes e Diálogo**, v. 11, n. 1, 2012.

VALLADARES, Licia. Os dez mandamentos da observação participante. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 22, p. 153-155, 2007.

VELHO, Otávio. A antropologia e o Brasil, hoje. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, p. 5-9, 2008.

ZENHA, Leonardo; GRANDO, Beleni Saléte; SILVA, Cristiane Ribeiro Barbosa da. Pesquisa-formação em etnocomunicação no contexto contemporâneo: saberes e fazeres indígenas na relação comunicação/educação. **Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade**, v. 31, n. 67, p. 37-54, 2022.