



Universidade Federal Pará
Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares
Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - Amazônia Oriental
Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas
Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável

DAYANA PORTELA DE ASSIS OLIVEIRA

**AS FLORESTAS E AS ROÇAS: A Construção de uma Territorialidade Indígena na
Aldeia Pino'a Tembé (Alto Rio Guamá, Pará)**

Belém

2020

DAYANA PORTELA DE ASSIS OLIVEIRA

**AS FLORESTAS E AS ROÇAS: A Construção de uma Territorialidade Indígena na
Aldeia Pino'a Tembé (Alto Rio Guamá, Pará)**

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em
Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável. Programa de
Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas. Instituto Amazônico de
Agriculturas Familiares. Universidade Federal do Pará. Empresa
Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Amazônia Oriental. Área de
concentração: Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Angela May Steward

Belém

2020

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

A848f Assis-Oliveira, Dayana Portela de
AS FLORESTAS E AS ROÇAS: A Construção de uma
Territorialidade Indígena na Aldeia Pino'a Tembé (Alto Rio
Guamá, Pará) / Dayana Portela de Assis-Oliveira. — 2020.
110 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Angela May Steward
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em
Agriculturas Amazônicas, Instituto Amazônico de Agriculturas
Familiars, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

1. Roças. 2. Florestas. 3. Territorialidade Indígena . 4.
Tembé. I. Título.

CDD 633.682

DAYANA PORTELA DE ASSIS OLIVEIRA

AS FLORESTAS E AS ROÇAS: A Construção de uma Territorialidade Indígena na Aldeia Pino'a Tembé (Alto Rio Guamá, Pará)

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável. Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas. Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares. Universidade Federal do Pará. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária – Amazônia Oriental. Área de concentração: Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Angela May Steward

Data da aprovação. Belém - PA: ____/____/____

Banca Examinadora

Dra. Angela May Steward (Orientadora)

(INEAF – UFPA)

Dra. Luiza de Nazaré Mastop de Lima (Membro Titular Externo)

(IEDAR/UNIFESSPA)

Dr. Maurício Torres (Membro Titular Interno)

(PPGAA/UFPA)

Dra. Katiane Silva (Membro Suplente)

(PPGAA/UFPA)

Dedicatória

A meu Pai Antônio Florêncio de Assis *in memoriam*
e minha vó Zila Portela *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus, que me deu forças para caminhar na árdua jornada do mestrado, me estimulando a superar os medos cotidianos e os desafios da escrita desta dissertação.

Os meus sinceros agradecimentos ao meu amado esposo Mario Sergio, que desde o início, ao ler o edital, me impulsionou a fazer a seleção e nunca mediu esforços para me apoiar nos momentos mais difíceis ao longo dos 24 meses de pesquisa, comemorando comigo os momentos de glória e me incentivando a vencer os momentos turbulentos.

À minha querida filha, Mariana Portela, que, com apenas cinco anos, entende a ausência da mamãe para estudar. Agradeço também à minha mãe, Edna Portela, que cuidou de mim e de minha filha enquanto eu estudava. A meu pai, Antônio Florêncio, *in memoriam*, que, antes de partir, me impulsionou a seguir a caminhada acadêmica. À minha vó Zila Portela, *in memoriam*, que cuidou de mim desde o meu nascimento e organizou minha vida antes de partir.

Os meus sinceros agradecimentos à minha orientadora, Profa. Dra. Angela Steward, que vem me conduzindo durante a escrita, com muita sabedoria, dedicação e paciência. Para você, o meu muito obrigada. Você sempre estará em meu coração.

Agradeço a todos os professores do Ineaf, em especial aos que ministraram as disciplinas ao longo do curso, entre eles estão Gutemberg Guerra, Angela Steward, Dalva Mota, Heribert Schmitz, Lívia Navegantes, Maurício Torres, Tatiana Sá, Osvaldo Kato. Agradeço a toda riqueza de conhecimento adquirida por esses profissionais.

Agradeço aos servidores da UFPA, em especial aos servidores do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Jaqueline, Naiara e Murilo, que sempre estiveram dispostos a nos atender, com muita dedicação.

Agradeço a turma Mafds 2018, onde tive a oportunidade de conhecer pessoas e que, ao longo do curso, se tornaram amigas, em especial à Letícia Malcher, Diene do Espírito Santo, Ivanilde do Espírito Santo, Edenilze de Jesus, Tasseli Santos, Khety Holanda e Sueyla Malcher, que foram essenciais nos momentos tristes e de desespero, mas que sempre nos faziam sorrir e, por alguns instantes, nos faziam esquecer das dificuldades encontradas ao longo do curso.

Agradeço à UFPA, por proporcionar profissionais qualificados para ministrar esse mestrado. Agradeço à CAPES por me conceder uma bolsa de estudos - sem ela a conclusão desse mestrado não seria possível.

Agradeço aos indígenas Tembé, em especial a aldeia Pino'a, que me recepcionou nos momentos de campo e me forneceu dados para que a pesquisa fosse concretizada. Meu muito

obrigada a todas as famílias dessa aldeia, que de forma digna vive em seu território, reproduzido seus modos de vida, por meio de sua cultura, com seus hábitos e costumes.

Agradeço a todos que direta ou indiretamente contribuíram para que esse mestrado fosse concretizado.

RESUMO

O objetivo geral deste trabalho foi analisar o processo de construção de um território de pertencimento do povo Tembé, na aldeia Pino'a (alto rio Guamá, Pará) com enfoque na importância das florestas e roças. A pesquisa foi realizada em uma área de retomada e diante disso, buscamos traçar a trajetória territorial do povo Tembé, dentro do contexto maior da história e do grupo indígena. Posteriormente caracterizamos-se as práticas de manejo das áreas de roça e de floresta na aldeia Pino'a; e analisamos como as práticas de manejo nestas áreas contribuem para a construção de uma territorialidade indígena local. A pesquisa foi realizada por meio de uma abordagem qualitativa, de cunho etnográfico, baseada em transcrições e descrições do caderno de campo, assim como a interpretação dos dados inspirados pela etnografia. Além disso, foi utilizado a observação participante e entrevistas semiestruturadas, e os dados secundários foram coletados por meio de livros, revistas, artigos, entre outros. O estudo foi realizado com os primeiros moradores, e com os chefes (as) de famílias e seus filhos, para analisarmos a importância das roças e florestas para o povo local de origem Tembé. De forma geral, foi realizado uma análise, com toda comunidade indígena da aldeia Pino'a, para que fosse possível entender o processo de territorialidade e território de pertencimento, dentro do contexto regional e local indígena. Os interlocutores envolvidos no processo de pesquisa se expressaram livremente para que fosse possível apreender a sua percepção sobre a realidade, sem interferir ou induzir o entrevistado a outro caminho que não se articula com a pesquisa. As principais conclusões mostram que a terra indígena do alto rio Guamá, foi palco de conflitos territoriais, uma vez que, parte dela, encontrava-se colonos e fazendeiros não-indígenas. E, o trecho que atualmente é a aldeia Pino'a, antes era ocupado por colonos, mas por um processo de extrusão, atualmente essa área é composta por indígenas Tembé. E, nesse território, os indígenas realizam práticas de cultivo de mandioca nas roças e fazem acampamentos nas matas como forma de perpetuar sua cultura, por meio de seus hábitos e costumes. E, as primeiras roças foram elaboradas nesse período inicial, como forma de sobrevivência e resistência na terra. A partir disso, os indígenas foram criando laços de territorialidade com o local, sendo que, as roças e as florestas estão interligadas como fonte de alimento, abrigo, proteção e resistência em permanecer no território. Dessa forma, as roças e as florestas fazem parte da territorialidade local, uma vez que, as florestas estão ligadas as práticas de acampamento e coleta de frutos como o açaí, e a roça está coadunada aos rituais da festa da menina Moça, por meio da mandioca de variedade Mandiocaba, que é utilizada durante o ritual de passagem de menina para mulher, representando um ato simbólico para os indígenas Tembé. Além disso, a roça é muito significativa para eles, por meio da confecção de farinha, um alimento muito utilizado durante as refeições indígenas Tembé. Portanto, é nesse território localizado na terra indígena do alto rio Guamá e mais específico na aldeia Pino'a, que os Tembé reproduzem sua territorialidade, perpetuando suas formas de vida e seus laços culturais e simbólicos, assim como suas relações de afetividade entre os membros e suas formas de utilizar os recursos oferecidos pelas roças e florestas.

Palavras-Chaves: Roças, Florestas, Territorialidade Indígena, Tembé

ABSTRACT

The primary objective of this study was to analyze how the Temb  territory, in and around the village of Pino'a (upper Guam  River, Pará) is built, with a focus on the importance of forests and agricultural fields. Research was carried out in an area of "retomada", and thus sought to trace the territorial trajectory of the Temb  people within the larger context of history of this indigenous group. Later, the management practices in fields and forested areas of the Pino'a village were characterized. How management practices in these areas contribute to the construction of a local indigenous territoriality was also analyzed. Research was carried out using a qualitative, ethnographic approach, based on transcriptions and descriptions recorded in the field with a notebook, as well as interpreting ethnographic data. In addition, participant observation was used and semi-structured interviews were conducted; secondary data were collected from books, journals, articles, among other sources. Research was first conducted with the oldest residents, with heads of households and their children, to analyze the importance of the agricultural areas and forests for the Temb . In general, research involved the entire indigenous community of the Pino'a village, so to understand the local territoriality and a sense of belonging to the territory within the regional and local indigenous context. The interlocutors involved in this research process expressed themselves freely so that the researcher could understand their perceptions of reality, without interfering or inducing the interviewees in any specific direction. Research results show that the indigenous lands of the upper Guam  River were rife with territorial conflicts, since part of it was occupied by settlers and non-indigenous farmers. And, the stretch that is now the Pino'a village, beforehand was occupied by settlers, but by a process of extrusion, today this area is occupied by Temb  Indians. In this territory, the indigenous people cultivate manioc in the fields and make camps in the forests as a way to perpetuate their culture, through their habits and customs. The first fields were established in this initial period, as a way of survival and land resistance. Since this initial period, the Temb  have been creating territorial ties to the land and their farms and forests are interconnected as sources of food, shelter, protection and resistance, as they fight to remain in their territory. In this way, the fields and the forests are part of the local territoriality, since, the forests are linked to the practices of camping and collection of fruits such as *a ai*. Cultivation practices, on the other hand, go hand in hand with the party of the "Menina Mo a", linked through the local manioc variety: *Mandiocaba*, which is used during the ritual of passage from girl to woman, representing a symbolic act for the indigenous Temb . In addition, the "roça" is very important to the production of foods, such as manioc flour, a staple of the Temb  diet. Therefore, it is in this territory, located on the indigenous land of the upper Guam  River and more specifically in the Pino'a village, that the Temb  reproduce their territoriality, perpetuating their ways of life, as well as their affective relationships between members and their ways of using the resources of cultivated areas in their forests.

Keywords: Manioc Fields, Forests, Indigenous Territoriality, Temb .

LISTA DE MAPAS E QUADROS

Mapa 01: Aldeia Pino'a.....	32
Mapa 02: Municípios que perpassam a terra Indígena do Alto Rio Guamá.....	35
Linha do Tempo: Formação da Aldeia Pino'a e ocupação do território.....	46
Quadro 01: As famílias da aldeia Pino'a, ano de chegada e cargos ocupados.....	51
Quadro 02: Famílias e as variedades de manivas.....	67

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: Espacialização da Aldeia Pino'a.....	36
Figura 02: Aldeia Pino'a.....	37
Figura 03: Escola Anexo Pino'a.....	53
Figura 04: Abastecimento de Água.....	54
Figura 05: Posto de Saúde (Enfermaria).....	56
Figura 06: Ramada.....	57
Figura 07: Pescaria entre todos os residentes da aldeia Pino'a	59
Figuras 08: Roças de Mandioca e Feijão.....	64
Figura 09: Morador da aldeia Pino'a torrando farinha.....	69
Figura 10: Torrando farinha.....	71
Figura 11: Ramada na aldeia Sede, festa da menina Moça.....	73
Figura 12: Uma mulher indígena pilando o pássaro Nambu e outras mulheres desfiando as caças.....	75
Figuras 13: Ritual de passagem de menina para mulher, na aldeia Sede.....	76
Figura 14: Pular Ka'e.....	78
Figura 15: Acampamentos da aldeia Pino'a, na mata.....	87

LISTAS DE SIGLAS

AIS - Agente Indígena de Saúde

AISAN - Agente Indígena de Saneamento

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

GPS – Sistema de Posicionamento Global

MPF - Ministério Público Federal

PA - Pará

SEDUC - Secretária Executiva de Estado de Educação do Pará

SESAI - Secretária Especial de Saúde Indígena

SPI – Serviço de proteção aos Índios

UFPA - Universidade Federal do Pará

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
1.1 Problemática	17
1.2 Objetivos	18
2 REFERENCIAL TEÓRICO	19
2.2 Territorialidade e território indígena de Pertencimento.	19
2.2.1 Terras Indígenas.	19
2.2.2 Território	20
2.2.3 A Territorialidade Tembé	22
2.2.4 Território de Pertencimento	23
2.3 Práticas de manejo nas florestas e roças por indígenas e povos tradicionais amazônicos.	25
2.3.1 Os Tembé da terra indígena do alto rio Guamá	30
3. METODOLOGIA	31
3.1 Contexto da Pesquisa (histórico do grupo, identidade)	33
3.2 Local da Pesquisa	34
3.3 Interlocutores da pesquisa	38
3.4 Materiais e Métodos	38
4 A TRAJETÓRIA TERRITORIAL DO POVO TEMBÉ NA ALDEIA PINO'A, DENTRO DO CONTEXTO MAIOR DA HISTÓRIA E DO GRUPO INDÍGENA.	39
4.1 História Indígena Local e Regional	39
4.1.1 Amazônia pré-contato	39
4.1.2 Época das missões (jesuítas e as outras ordens).	40
4.1.3 Contato e uso de mão de obra indígena	40
4.1.4 Pós-Independência.....	42
4.1.5 Os Tembé de língua Tupi	42
4.2 História Indígena no Alto Rio Guamá e Formação da Aldeia Pino'a	44
4.2.1 O cacique	47
4.2.2 Retomada da terra Indígena do alto rio Guamá	48
4.2.3 As famílias e a distribuição dos empregos na Aldeia ao longo do tempo	49
4.2.4 A Ramada	57
5 ANÁLISE DAS PRÁTICAS DE MANEJO NAS ÁREAS DE ROÇAS E FLORESTA	60

5.1 As roças na aldeia Pino'a e a relação com as florestas.....	61
5.2 A agrobiodiversidade mantida na aldeia Pino'a... ..	66
5.3 A casa de farinha e as trocas	68
5.4 A Festa da Menina Moça.....	73
5.5 A importância das áreas de florestas para os indígenas da aldeia Pino'a	81
5.5.1 Os Acampamentos na Mata... ..	85
5.6 Retomada da terra indígena	90
5.7 A construção da territorialidade indígena, a partir das práticas de manejo nas áreas de roças e florestas	92
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS.....	100
APÊNDICES	105

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho visa analisar como os Tembé, da Aldeia Pino'a, no Alto Rio Guamá (PA), vivem em seu território e constroem sua territorialidade por meio de práticas cotidianas. Para esta discussão, mobilizamos o conceito desenvolvido por Haesbaert (2005), que aborda o território como múltiplo (diverso e complexo), e argumenta que o controle social ocorre de acordo com a sociedade e a cultura de cada indivíduo.

Assim, o universo em que a pesquisa foi desenvolvida é caracterizado pela existência de produção familiar e, nesse trabalho, damos ênfase nas roças com uma produção intensa de mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) e, além disso, têm-se as florestas para a realização de acampamentos e coleta de frutos como o açaí (*Euterpe Oleracea* Mart.), que é utilizado na alimentação e proporciona renda para as famílias dessa aldeia. Entretanto é importante destacar que a aldeia Pino'a estudada é uma área de retomada e, por isso, vem passando por transformações territoriais ao longo do tempo, uma vez que os indígenas que atualmente residem nela, antes moravam em outras aldeias dentro da terra indígena do alto rio Guamá.

Dessa forma, Haesbaert (2005) afirma que existem dois tipos de territórios, quais sejam, o funcional e o simbólico: o primeiro significa o exercício de funções e o segundo implica a produção de significados simultâneos em um mesmo local. Por isso, a territorialidade está ligada aos modos como as pessoas utilizam a terra e se apropriam do território, atribuindo, assim, significado ao lugar e às atividades realizadas por determinado grupo (HAESBAERT, 2005).

Seguindo a linha teórica de Haesbaert (2005), a presente dissertação se identifica com a ideia de território simbólico e funcional, firmado a partir de processos de apropriação. E, para melhor compreender isso, é preciso analisar a historicidade do território e o direito de permanecer nele, uma vez que o acesso à esses direitos para os povos indígenas vem sendo negado desde a colonização no Brasil.

Segundo Carneiro da Cunha (2012), no primeiro contato os indígenas, diz que, apesar de serem explorados, esses povos originários mantiveram com os comércios europeus uma relação de troca, a exemplo do pau-brasil (*Caesalpinia echinata* Lam.), animais, entre outros recursos, por foices, machados e facas. A autora acima relata que no Brasil colonial, por volta de 1610, essas relações se alteraram e, nesse período, se iniciaram os confrontos, pois os indígenas não eram mais parceiros, mas sim usados como mão-de-obra forçada dentro do projeto colonial.

De acordo com a mesma autora, a Coroa Portuguesa tinha seus próprios interesses e, para manter o controle sobre os indígenas, detinha o poder de seus territórios com a direção das aldeias e a divisão de trabalhos, caracterizando uma agressão contra estes, e uma aparente civilização que, na verdade, despeja os indígenas de suas terras, tirando seus modos de vida. Essa premissa aconteceu em várias terras indígenas, inclusive na terra dos indígenas Tembé, no Estado do Pará, o que provocou migrações dessa coletividade para outros territórios.

Após a independência, e até os dias de hoje, as lutas dos povos indígenas no Brasil continuam. A história indígena brasileira é marcada, principalmente, pelos esforços destes grupos para serem reconhecidos como sujeitos, com direitos de existir, permanecendo nos seus territórios tradicionais a fim de garantir sua reprodução social (CARNEIRO DA CUNHA, 2012).

Nesse sentido, a presente dissertação tenta dar visibilidade ao processo de resistência do povo da aldeia indígena Pino'a Tembé, localizada no alto rio Guamá¹, no Estado do Pará, o qual sofreu um processo de remanejamento territorial², trazendo uma mudança de local, uma vez que esse povo indígena inicialmente residia na aldeia Sede, mas, com a reintegração de posse dentro do território original, a aldeia se desmembrou e algumas famílias indígenas se deslocaram para uma nova área, que hoje se chama aldeia Pino'a.

Além disso, identifica-se a importância das roças, capoeiras e florestas para os indígenas Tembé da aldeia Pino'a, caracterizando as práticas de manejo nessas áreas e analisando como essas práticas contribuem para a construção de uma territorialidade indígena local, a partir da reintegração de posse ocorrida em 2003.

Nesse contexto, a reintegração de posse dos indígenas Tembé, do alto rio Guamá, foi demandada por meio de uma ação judicial, que envolveu o Ministério Público Federal (MPF) e a Justiça Federal (COELHO, 2014). Dessa forma, com a extrusão³ dos colonos não-indígenas, em 2003, por meio de iniciativas dos Tembé, da Fundação Nacional do Índio (Funai) e do MPF,

¹ A terra indígena do Alto Rio Guamá abrange os municípios de Santa Luzia do Pará, Garrafão do Norte, Capitão Poço e Paragominas, todos no Estado do Pará.

² Esse remanejamento territorial dentro do próprio território indígena do alto rio Guamá ocorreu devido à extrusão de colonos não-indígenas da área e, com o intuito de defender os indígenas, houve a criação de uma nova aldeia Pino'a, que se configura como o local-objeto da presente pesquisa.

³ Processo de extrusão significa a retirada de pessoas não-indígenas de uma determinada terra indígena. No caso da presente dissertação, estuda-se o processo de extrusão de colonos não-indígenas da área onde hoje encontra-se a aldeia Pino'a.

Para um exemplo específico, veja-se o processo de extrusão da terra indígena Awá-Guajá, no Maranhão. In: <http://terradedireito.org.br/noticias/noticias/organizacoes-apoiam-a-extrusao-da-terra-indigena-awaguaja-no-maranhao/12960>.

as famílias indígenas ocuparam o território citado como forma de proteção e pertencimento ao local, além de ser um meio para que os colonos⁴ não voltassem a residir no local.

Segundo Alarcon (2013), isso se configura como um processo de retomada, pois “pode se afirmar que as retomadas de terras consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios” (ALARCON, 2013, p. 100). Nesse sentido, esse procedimento de extrusão de colonos e retomada da área por povos indígenas se caracteriza pelo processo de disputa pela terra, entre indígenas e brancos, marcadamente presente no histórico de ocupações territoriais brasileiro.

É importante mencionar que, segundo os interlocutores desta pesquisa - a maioria dos indígenas Tembé, a garantia da terra é mais do que a garantia de subsistência; significa a preservação dos modos culturais, dos saberes e práticas reproduzidas durante as gerações indígenas. Além disso, é uma forma de proteger e respeitar o território contra invasões futuras.

Nesse sentido, buscamos analisar as práticas de manejo nas roças, florestas, capoeiras e espaços abertos como território de pertencimento, o qual, segundo Flexor e Benavides (2009), é construído de forma cotidiana por atores sociais que estão inseridos em determinado grupo, com o objetivo de realizar a delimitação desse território e se apropriar dos valores sociais, políticos, econômicos e culturais. As práticas ocorridas no território, durante o cotidiano, fazem parte da vivência de cada povo, e por isso,

[...] é no cotidiano da própria vivência que as coisas vão acontecendo, vai se configurando o espaço, e dando feição ao lugar. Um lugar que é um espaço vivido, de experiências sempre renovadas o que permite que se considere o passado e se vislumbre o futuro. A compreensão disto necessariamente resgata os sentimentos de identidade e de pertencimento. (CALLAI, 2004, p. 02)

Dessa mesma forma, Little (2002) menciona que a noção de pertencimento se assemelha a povos indígenas que possuem uma área de forma imemorial e a outros grupos que surgiram historicamente em determinado local. São relações construídas em determinado território físico, que criam laços de identidade e pertencimento com as pessoas que ali residem e também com o próprio território. Esse pertencimento pode ser reconhecido a partir da ocupação ou pode ser originário, pois foi construído historicamente naquele local.

Nesse contexto, o povo da aldeia Pino'a, no alto rio Guamá, tem suas particularidades e, por isso, é necessário focar nas principais especificidades locais do povo Tembé, principalmente as relacionadas com as florestas, roças, capoeiras e espaços abertos presentes nesse território indígena.

⁴ É importante relatar que os colonos não foram entrevistados como parte da dissertação.

Diante disso, analisamos como o povo indígena, por meio das suas relações com a aldeia, florestas, roças, capoeira e espaços abertos moldam seu território, criando um espaço ao qual nos referimos aqui como territorialidade indígena, que está relacionado com suas atividades cotidianas, caracterizando formas de dominação e apropriação do espaço.

1.1 PROBLEMÁTICA

A temática geral desta pesquisa é entender o território de pertencimento indígena a partir das relações com as roças, florestas, aldeias, capoeiras e espaços abertos. Nesse sentido, Callai (2004) afirma que é no cotidiano que as relações sociais e simbólicas acontecem, que os espaços se tornam territórios de pertencimento, caracterizando as vidas dos indivíduos e do grupo ao qual pertencem, a maneira que realizam seus trabalhos, produzem, se alimentam e como definem seus traços culturais.

O conceito de território, segundo Haesbaert (2005, p. 6774), está relacionado tanto “ao poder, no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação”, configurando uma abordagem de dominação de propriedade e, no sentido simbólico, representando marcas do espaço vivido, por meio do valor de uso.

De acordo com Cazella, Bonnal e Maluf (2009, p. 26-27), os territórios possuem dinâmicas particulares para se constituírem, entre elas estão: “i) o poder político (tecido administrativo); ii) as dinâmicas socioeconômicas ligadas ao sistema produtivo (como os distritos industriais, clusters, qualidade de produtos, etc.); iii) os comportamentos e aspectos identitários e de pertencimento; iv) as dinâmicas naturalistas (determinismos ligados às interações natureza-sociedade)”.

Essas quatro dinâmicas territoriais foram percebidas no campo exploratório. O poder político, por exemplo, se configura na figura do cacique que administra a aldeia; a segunda dinâmica, relativo às relações socioeconômicas, se justifica pelos produtos produzidos, nesse caso, no espaço das roças e florestas.

A terceira dinâmica representa os aspectos identitários e de pertencimento da aldeia, que, segundo as observações feitas no campo exploratório, o território de pertencimento é criado por meio das práticas realizadas durante o manejo nas roças, florestas, capoeiras e espaços abertos. Portanto, é por isso que pertencer a esses territórios significa estar em contato com a natureza, realizando o cultivo das roças e a extração de açaí para o consumo e para o comércio, utilizando as florestas como forma de apropriação do espaço vivido.

Por fim, a quarta dinâmica, sobre as relações entre sociedade-natureza, se configuram, em parte, pelos acampamentos realizados na mata, com os espaços abertos que são

materializados pelos momentos da caça e da pesca em grupo, ocasiões pelas quais os indígenas realizam um grande contato com a floresta.

Dentro desse território, têm-se a territorialidade, que está “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar” (HAESBAERT, 2005, p. 6776). Por isso, a territorialidade varia ao longo do tempo e está de acordo com o processo de dominação e apropriação do espaço.

Em consonância a isso, o manejo das roças pelos indígenas se caracteriza como uma das estratégias de uso e apropriação do território, além da sua relação significativa com as florestas que influenciam sua cultura, valores e costumes, e também a relação com o território de pertencimento (FLEXOR; BENAVIDES, 2009).

Levando em consideração estes conceitos, o seguinte trabalho buscou responder as seguintes perguntas: como o grupo defendeu e continua defendendo seus territórios ao longo do tempo? Como organizou o processo de declaração da aldeia Pino’a? Quais os motivos que levam os indígenas da aldeia Pino’a a trabalharem com as roças? Qual a importância do cultivo das roças, além do fornecimento de alimento? Para os indígenas, o que significa estar em contato com a floresta? Por que existe o deslocamento para acampar na mata? Diante desse cenário, indagamos ainda: como as roças e as florestas contribuem para a construção de uma territorialidade indígena local e para um território de pertencimento?

1.2 OBJETIVOS

Com base na problemática apresentada, o objetivo geral deste trabalho foi analisar a importância das roças e florestas no processo de construção de um território de pertencimento do povo Tembé, na aldeia Pino’a (alto rio Guamá, Pará). Com isso, os objetivos específicos elaborados foram os seguintes:

- Traçar a trajetória territorial do povo Tembé, da aldeia Pino’a, dentro do contexto maior da história e do grupo indígena;
- Caracterizar as práticas de manejo das áreas de roça e de floresta na aldeia Pino’a;
- Analisar como as práticas de manejo nestas áreas contribuem para a construção de uma territorialidade indígena local.

Diante disso, a presente dissertação foi dividida em seis seções. A primeira se refere a esta introdução, na qual se propõe apresentar uma discussão sobre território e territorialidade, assim como uma reflexão sobre as roças e florestas no contexto indígena da aldeia Pino’a, apresentando também a problemática, as perguntas de pesquisa e também os seus objetivos.

A segunda seção, intitulada referencial teórico, reflete sobre a territorialidade e território indígena de pertencimento, com uma abordagem sobre as práticas de manejo nas áreas de roças e florestas por indígenas e povos tradicionais amazônicos, além de uma breve caracterização dos indígenas Tembé na terra indígena do alto rio Guamá.

A terceira seção foi destinada para a metodologia, incluindo o contexto e o local da pesquisa, os principais interlocutores e os materiais e métodos utilizados no decorrer da coleta e tratamento dos dados.

A quarta seção se dedica à descrição da trajetória territorial do povo Tembé na aldeia Pino'a, dentro do contexto maior da história e do grupo indígena desde o pré-contato até o processo de formação territorial da aldeia Pino'a, na terra indígena do alto rio Guamá e, assim, pretende-se relacionar teoria e empiria.

A quinta seção foi construída a partir das práticas de manejo nas áreas de roças e florestas e a construção de uma territorialidade indígena local, mostrando uma relação entre a festa da menina Moça e os roçados com o cultivo de mandioca de variedade Mandiocaba. Nesse momento também foi realizada uma relação entre as florestas e os acampamentos realizados embaixo da copa das árvores, fazendo uma reflexão sobre a territorialidade indígena local, construída a partir do processo de retomada, com a elaboração das primeiras roças e a utilização das florestas. Na sexta seção, aborda-se as considerações finais da pesquisa.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.2 Territorialidade e território indígena de pertencimento

2.2.1 Terras indígenas

As terras indígenas “são definidas como bens da União e destinam-se à posse permanente dos índios, evidenciando uma situação de tutela” (ALMEIDA, 2004, p. 11), por isso, são terras reconhecidas na Constituição de 1988 e os sujeitos presentes nelas fazem parte de uma existência coletiva, com modos de vida diferenciados. Ainda segundo Almeida (2004), as terras que foram tradicionalmente ocupadas expressam características comuns, entre elas as diferentes formas de ocupação coletiva, assim como os diversos usos dos recursos naturais, que são expressos de forma individual e coletiva.

Os povos indígenas detêm a “posse permanente”, isto é, o usufruto exclusivo e perpétuo dos recursos naturais, já que as terras são “bens da União” (ALMEIDA, 2004, p. 21). Além disso, Little (2002) também afirma que “a questão dos direitos dos povos tradicionais passa pelo reconhecimento das respectivas leis consuetudinárias que esses povos mantêm

particularmente no que se refere a seus regimes de propriedade” (LITTLE, 2002, p. 21). Porém, apesar de terem esse reconhecimento, ainda existem muitos focos de resistência para ter acesso a esses direitos que na maioria das vezes são negados.

Uma vez que, “o acesso à terra é a condição essencial desta sobrevivência em termos físicos e étnicos-culturais” (SEEGER; CASTRO, 1995, p. 101). Assim os grupos foram historicamente expropriados de suas terras e o acesso a elas ficou mais complexo ao longo do tempo, transformando assim, suas condições de sobrevivência, devido à dificuldade de acesso aos recursos.

Essas terras subdividem-se em áreas de habitação, atividades produtivas e áreas de preservação dos recursos naturais necessários à sua sobrevivência e ao seu bem-estar, para que possam ser reproduzidos seus valores culturais e sociais, assim como seus costumes e tradições. Para Almeida (2010), essas terras são “domínios titulados, que foram entregues formalmente a grupos indígenas ou seus remanescentes, na segunda metade do século passado e princípios deste, sob a forma de doação” (ALMEIDA, 2010, p. 118). Isso significa que essas terras são muito importantes para o grupo indígena e o não-acesso de forma legal a essas terras prejudicam a vida dos indígenas.

Para Little (2002), as terras se subdividem em privadas e públicas: As terras privadas são aquelas que pertencem a uma lógica capitalista e individual, nestas o proprietário detém o controle para administrar. Geralmente, são terras compradas ou vendidas, entrando no mercado de terras como mercadoria.

As terras públicas estão associadas ao controle do Estado e pertencem a todos os cidadãos do país, assim o Estado deveria conduzir as formas de uso em benefício das populações, como menciona Little (2002). Porém, tais terras, algumas vezes, são usadas em benefício particular, deixando de atender às necessidades de um determinado grupo.

Nesse contexto, a terra indígena do alto rio Guamá é um território organizado de forma familiar e coletiva, porque as famílias trabalham na terra para sobreviver e organizam suas lutas de forma que ultrapassam os interesses individuais e predominam os interesses coletivos dentro do território.

2.2.2 Território

Para Santos (2002), o território se trata de um dado fixo e delimitado, passível de mudanças ao longo da história. Esse território faz parte de um espaço geográfico que é amplo e complexo, possuindo formas e funções moldadas por pessoas.

Dessa forma, Raffestin (1993) relata que o território faz parte de uma construção a partir do espaço, onde este se reflete por meio de uma condição natural, e menciona também o território como uma construção a partir da apropriação desse espaço pelos atores sociais, ou seja, a partir da presença de pessoas, que modelam esse território de forma concreta ou abstrata.

Apesar do território ter essa denominação concreta de dominação, nos deteremos em um conceito de território de forma mais simbólica, “território como abrigo e base de ‘recursos’ com uma profunda identificação que recheava o espaço de referentes simbólicos fundamentais à manutenção de sua cultura” (HAESBAERT, 2005, p. 6778). Nesse sentido, observa-se que esse conceito se configura melhor para o território indígena, pois é dessa forma que o grupo materializa seu dia-a-dia e sua cultura.

A partir desse contexto e de acordo com as observações do campo exploratório e as explicações locais, foi constatado que o território para os indígenas do alto rio Guamá é um lar que garante alimentos e saúde, pois: “para comer eu tiro a caça, o peixe, a gente cria galinha, porco, mas a gente compra lá fora frango, carne de gado, mas tem pessoas que sobrevive daqui, dificilmente eles compram lá fora e até compra: sal, sabão, tem muita gente que sobrevive só daqui” (Carlos, 45 anos, aldeia Pino’a, 2018).

Por garantir sua reprodução social e cultural, segundo Gallois (2004), os grupos indígenas, de forma geral, realizam várias atividades como caça, pesca, roça, acampam na floresta, entre outras. Seu território é caracterizado de acordo com as formas de trabalhos que são aplicadas no local, havendo uma organização própria, que pode ser entendida por meio da convivência cotidiana, dando base à caracterização da territorialidade.

Nesse contexto, o território indígena é organizado de acordo com os grupos que habitam nele, pois existem “diferentes formas indígenas de organização territorial. É nesse sentido que o território de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura” (GALLOIS, 2004, p. 10). Ou seja, cada povo tem suas formas de organização, seus diferentes modos de vida, que são elementos essenciais na caracterização de um território.

Para Gallois (2004), os indígenas, em sua maioria, têm cultos, rituais, mitos e socializações que são diferentes de outros povos, assim como têm seu próprio modo de trabalho, técnicas, formas de produzir e de se apropriar de sua cultura, no seu território. Nesse contexto, a territorialidade é a forma de utilizar o território para suas atividades produtivas, além de ser uma forma de recuperar suas histórias, enfatizando os elementos culturais e as experiências territoriais indígenas.

O território é também coletivo e este caráter é observado pelos acampamentos coletivos em meio à floresta, como forma de realizar uma maior aproximação entre os indígenas que compõem a aldeia, e também uma forma de usufruir dos recursos que a natureza proporciona. Uma vez que,

A criação coletiva e institucional do território está associada à ideia de que as transformações das propriedades do território-dado podem gerar e maximizar o processo de valorização de diversos recursos – genéricos e específicos – desse espaço. (CAZELLA, BONNAL; MALUF, 2009, p. 38).

Nesse contexto, os territórios indígenas são de posse coletiva. Embora alguns sujeitos realizem trabalho individual ou familiar, a terra é coletiva e, por isso, os recursos provenientes são coletivos, uma vez que as terras e os recursos naturais pertencem às comunidades, para usufruírem de acordo com suas necessidades (LITTLE, 2002).

Assim, a natureza simbólica do território possui formas de organização e formas de apropriação, que se configuram a partir da ocupação de um determinado espaço por espécies, animais e humanos, sendo que cada um deles tem formas de apropriação específicas, como menciona Cazella, Bonnal e Maluf (2009). Por isso, a territorialidade está intimamente relacionada aos modos como as pessoas utilizam a terra, experimentando e dando significado particular a ela.

2.2.3 A Territorialidade Tembé

De acordo com Godoi (2014), a territorialidade está relacionada aos processos que existem dentro do território e aos atores sociais que estão envolvidos, por isso:

a territorialidade ou territorialidades não é algo que se possa entender sem estudar processos, isto é, é preciso ser contextualizada em relação ao momento histórico em questão, ao contexto físico onde ocorre e aos atores sociais envolvidos. Nesse sentido, tomar a territorialidade como objeto de estudo é investigar processos. (GODOI, 2014, p. 11)

Nesse sentido, é importante mencionar que esses processos envolvem as formas de apropriação do território, seus usos, formas de controle contra invasões externas e as maneiras de como atribuem significado e se desencadeia em uma territorialidade. Portanto, os processos estão relacionados aos aspectos materiais e simbólicos que perpassam à vida social.

Nesse contexto, a territorialidade está inserida dentro do território e se materializa como um local de abrigo, um espaço físico que é fonte de recursos materiais e meios de produção e reprodução da vida, e também faz parte dos limites e controle de pessoas, mercadorias e informações que acontecem dentro desse espaço (HAESBAERT, 2005).

A territorialização, para Haesbaert (2005), é caracterizada de forma multidimensional, pois se associa tanto a sociedades urbanas quanto rurais. Nesse caso, concorda-se com a perspectiva de territorialidade que permeia a identidade cultural definida por grupos étnicos que são inseridos na sociedade, mas que são culturalmente diferentes e possuem valores sociais, econômicos e culturais que os distinguem de outros grupos.

Little (2002, p. 03) define “a territorialidade como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território”. É dessa forma que o grupo indígena é definido, uma vez que o território surge a partir de fatos históricos, ou seja, nasce alicerçado nas condutas de territorialidade de determinado grupo social. Por isso, o território é um efeito histórico de processos sociais e políticos e, nesse sentido, surge a partir de um contexto específico.

A territorialidade, segundo Little (2002), é manifestada por uma variedade de expressões, que se especificam de acordo com a conjuntura sociocultural e, para melhor entender essa complexidade de territorialidades existentes, foi realizado uma etnografia no local de estudo, para que se possa analisar de forma intensa as relações que existem no território.

Por exemplo, o grupo Tupi-Guarani organiza suas caçadas e colheitas de forma coletiva para algumas festas específicas, ou seja, são formas coletivas fundamentais para ativar as práticas de apropriação dos recursos naturais, além de manter sua territorialidade (LITTLE, 2002).

Em razão disso, o controle das terras é baseado na coletividade, definindo, assim, os limites étnicos, os valores, as práticas culturais e, conseqüentemente, sua territorialidade. “A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum” (ALMEIDA, 2004, p. 10).

Isso significa que a territorialidade condiz com um conjunto de regras que são materializadas por um grupo. Em seguida, o acesso aos recursos naturais, as atividades produtivas, acontecem de forma diferente em cada grupo, como características das relações sociais existentes. Por isso, os significados simbólicos também são muito importantes, porque expressam uma valorização do lugar em que vivem os povos. Little (2002) argumenta que a territorialização está relacionada a um esforço coletivo de um determinado grupo em usar, ocupar e transformar seu território de acordo com suas decisões.

Essa territorialização também é “uma expressão identitária traduzida por extensões territoriais de pertencimento. Esta expressão foi construída politicamente através das mobilizações por livre acesso aos recursos básicos” (ALMEIDA, 2004, p. 28). As mobilizações para ter acesso aos recursos básicos também se materializam na constante mobilidade que acontece dentro do território indígena do alto rio Guamá, expresso pela criação de novas aldeias.

2.2.4 Território de Pertencimento

De acordo com relatos de moradores locais, os indígenas da aldeia Pino'a exercem uma relação de pertencimento com o território do alto rio Guamá, pois, para eles, a terra simboliza alimento, cultura e, de forma geral, é fonte de sobrevivência, pois sem ela não haveria saúde, educação e vida.

Flexor e Benavides (2009) relatam que o território de pertencimento é construído a cada dia, ou seja, ele é representado por atores que fazem parte de um determinado grupo, tendo como objetivo a delimitação desse território e a apropriação de valores sociais, políticos, econômicos e culturais. Dessa forma, o território de pertencimento faz parte de uma rede de famílias que participam de forma ativa na construção de regras e expectativas, que dinamizam o território de pertencimento.

Assim sendo, o território de pertencimento é expresso por meio de uma noção de valores diferenciados e aceitos por um determinado grupo social, fazendo parte de uma função atribuída ao território, ligado aos aspectos simbólicos. Essa perspectiva também se relaciona com os argumentos do Little (2002), explicando que, para entender isso, é preciso compreender a territorialidade representada por um conjunto de expressões que possuem formas específicas e particularidades, compondo uma diversidade de atividades que são realizadas para estabelecer vínculos com seu território, além de criar mecanismos de defesa sobre ele.

Neste contexto, existem inúmeras formas de resistências com lutas, rebeliões e fugas que fazem parte da vida dos povos indígenas. Contudo, é importante mencionar que a vida indígena não é marcada somente por formas de resistência, mas também por diversas formas de valorização dos recursos naturais e a noção de pertencer ao lugar é percebida a partir de grupos que historicamente construíram seus laços de familiaridade com o local e que traçam suas culturas a partir de experiências vividas, como elenca Haesbaert (2005).

Assim, o território de pertencimento é real e imaginário ao mesmo tempo, pois confere sentido ao lugar, criando laços de afinidade que se materializam no domínio das terras e, conseqüentemente, enfrentando lutas para manter seu vínculo com o lugar (HAESBAERT, 2005). Little (2002) aborda que:

A noção de pertencimento a um lugar agrupa tanto os povos indígenas de uma área imemorial quanto os grupos que surgiram historicamente numa área através de processos de etnogênese e, portanto, contam que esse lugar representa seu verdadeiro e único *homeland*. (LITTLE, 2002, p. 10)

Em razão disso, é importante deixar claro que a noção de pertencer a um determinado território é muito significativa aos povos indígenas, pois representa a sua história de vida, seus laços de afinidade, ou seja, é imaterializável, porque está presente nas memórias coletivas de um povo que vive coletiva e familiarmente.

E, nesse contexto, o território indígena é coletivo os quintais, as frutas e a floresta nativa são bens comuns e todos podem usufruir. Portanto, os locais de colocar as roças são bens comuns e cada família escolhe o local em que ficará sua roça (sendo que a maioria das roças é colocada de forma individual).

A coletividade presente nas aldeias também é representada a partir de particularidades culturais. Moriconi (2014) relata que essas particularidades de pertencimento se caracterizam pelo sentimento de pertencer a um determinado local e de identificar-se com ele, envolvendo atitudes e valores que são construídos a partir das relações pessoais, dentro do território de pertencimento. Essas relações pessoais envolvem sentimento de cuidado, valores éticos e de respeito, que algumas vezes são inseridos dentro de um contexto coletivo, percebendo também que há diferenças, mas que é preciso respeitar essas diferenças.

Partindo dessa perspectiva, é importante ressaltar que foram estudadas diversas perspectivas de território, mas escolhe-se como suporte principal na pesquisa o conceito de território segundo Little (2002) e Haesbaert (2005), que são essenciais para apoiar a perspectiva de análise proposta por esta pesquisa.

Sobre o território de pertencimento, os conceitos trazidos por Flexor e Benavides (2009) e Little (2002) são descritos por trazerem as especificidades e as particularidades que existem dentro de um território, tornando este um território de pertencimento. Nesse contexto de território de pertencimento, estuda-se, ainda, a importância do manejo das roças e florestas para os povos indígenas, visto que são assuntos relevantes para a pesquisa e para o universo local e acadêmico.

2.3 Práticas de manejo nas roças e florestas por indígenas e povos tradicionais amazônicos

As práticas desenvolvidas pelas populações indígenas em relação à natureza reflete um processo de seleção e adaptação das espécies, passando pelo cultivo, com o plantio, e pelo manejo, para que se tenha o uso de espaços e recursos de maneira não predatória, pois, como afirma Cabral de Oliveira (2016, p. 126) no seu estudo com os Wajãpi do Amapá, a cultura

indígena está interrelacionada com a natureza, perpassando por um processo “de aldeia-roça-capoeira-floresta” e caracterizando uma linha contínua, organizada da vida e dos territórios de povos indígenas.

É importante mencionar que, para haver a roça, tem-se a derrubada, a queima, o plantio e a colheita. Posteriormente, tem-se o processo de retomada da floresta por meio das capoeiras, pois quando “as roças são deliberadamente abandonadas às ervas daninhas, às embaúbas, aos espinhos etc. Pouco a pouco a floresta que a rodeava a invade e junto retornam seus donos de direito” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016, p. 126-127).

Depois do abandono do roçado, aos poucos, as espécies crescem, formando árvores de pequeno porte e, posteriormente, de grande porte, se transformando em florestas novamente. Portanto, a floresta é o suporte em que se constrói a vida humana, marcada também pelas práticas agrícolas que proporcionam subsistência, por meio de uma alimentação saudável, que se caracteriza como um dos aspectos essenciais de sociabilidade humana.

Por conta disso, existe um movimento entre roça-floresta, pois as roças se direcionam sobre as florestas e essas florestas se tornam roçados e, com o tempo, os espaços plantados e colhidos tornam-se florestas novamente. Dessa forma, os espaços são múltiplos e utilizados para diversos fins, pois ora são roçados e ora são florestas. Uma vez que:

a relação entre roça e floresta não se mantém como simples oposição diametral. A capoeira (a sucessão florestal que toma conta de áreas ocupadas e derrubadas) une roça e floresta, apontando de um lado para o movimento e de outro para a gradação entre esses polos. (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016, p. 116)

Por isso, as roças e florestas são espaços que estão interligados e são caracterizados como “florestas e solos antropizados” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016, p. 116). Nesse contexto, é importante ressaltar que as roças servem para garantir o alimento das famílias, uma vez que “a roça é o sistema básico de agricultura” (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p. 46) e, além disso, as florestas também são utilizadas como fontes de alimento, por meio da caça e da coleta de frutos.

Castro (1997) menciona que os usos dos recursos da floresta, dos rios e cursos d’água fazem parte de seus modos de vida e estão imbricados no território, como patrimônio comum, de uso familiar e individual, dentro da terra coletiva.

Observa-se que nessas terras coletivas o principal foco é produzir para o autoconsumo e “ao mesmo tempo defender a natureza, sua diversidade biológica, e proteger as culturas, os saberes herdados do passado como patrimônio acumulado por gerações” (CASTRO, 1997, p. 172), ou seja, significa dizer que são um povo diferenciado, pois visam proteger a natureza e, por meio dela, reproduzir seus modos de vida e seus traços culturais.

Nesse sentido, Castro (1997) enfatiza que o território constitui um elemento fundamental à reprodução da vida desses povos tradicionais, bem como para a manutenção de sua identidade, e que os laços construídos nesse território são frutos de uma organização social familiar e coletiva que se reflete nas características específicas do lugar de pertencimento.

De acordo com Pimbert e Pretty (1997), os manejos realizados nas florestas, que buscam a preservação destas, são realizados de acordo com as necessidades das populações locais e adaptados às condições ecológicas e sociais. Embora esse tipo de manejo tenha sido abandonado pela sociedade, muitos grupos indígenas, ribeirinhos e grupos tradicionais ainda permanecem realizando o reflorestamento e tirando da natureza somente o necessário para sua sobrevivência, sendo possível manter a diversidade biológica nas áreas protegidas. Isso ocorre, porque os indígenas, na maioria das vezes, incorporam:

As condições ambientais de sua existência, indica o empenho do grupo em conhecer o meio que ocupa. Para caracterizar os *-koha* de animais e plantas, esse conhecimento é sistemática e continuamente acumulado no próprio processo de ocupação, no manejo e uso dos recursos, observando ciclos, hábitos etc., o que, por sua vez, funciona como fator de aumento na racionalidade do manejo. (GALLOIS, 2004, p. 03)

Essa racionalidade do manejo é realizada para evitar a destruição da floresta, o que também é executado de acordo com a vida local. Pimbert e Pretty (1997) afirmam que os sistemas de manejo são realizados de acordo com os conhecimentos locais e a floresta é mantida por razões particulares, sendo uma delas a razão simbólica, constituída como um meio de vida, de forma que os humanos se relacionam com a natureza como forma de sobrevivência e hábitos culturais. Assim, cada povo indígena tem hábitos e modos de vida diferenciados, com:

Período de cuidar das roças com deslocamento para outras aldeias onde mantêm roças, e com expedições para fins de caça, pesca e coleta. Inversamente, nos períodos que passam afastados de suas roças, as famílias fixam-se em acampamentos a partir dos quais fazem suas expedições de caça. (GALLOIS, 2004, p. 04)

Isso significa que a agricultura, materializada por meio das roças, os períodos de caça e os acampamentos fazem parte da cultura indígena, e essas atividades exploram os recursos naturais de forma simultânea, porém os indígenas utilizam esses recursos de forma racional e de acordo com suas necessidades. Nesse sentido, para Pereira e Diegues (2010), esse manejo é diferenciado, porque não visa o lucro, uma vez que ele está interligado com a reprodução social e cultural acerca das percepções da natureza e seus ciclos.

É possível considerar ainda que a necessidade do uso racional dos recursos naturais configura-se também como um requisito para a perpetuação das populações tradicionais nos ambientes nos quais estão inseridas, ao mesmo tempo em que a diversidade biológica das áreas nas quais estas populações estão presentes depende da continuidade do manejo tradicional dos recursos. (PEREIRA; DIEGUES, 2010, p. 47)

Portanto, muitos humanos interagem com a natureza como forma de exploração dos recursos naturais, porém, apesar dessas questões, ainda existem povos e comunidades tradicionais que utilizam a natureza como fonte de abrigo e proteção, mantendo o território para reproduzir seus traços culturais, suas línguas e suas práticas, controlando seus recursos e sendo diferentes dentro da sociedade (PONTE, 2014).

É possível verificar que ainda existem povos que preservam seus hábitos e costumes de forma tradicional, em equilíbrio com a natureza, por isso, “é importante ressaltar as populações tradicionais como importantes agentes para a proteção de áreas naturais e a necessidade que existe em protegê-los, visto que apresentam um dos modos de vida humana capaz de coexistir dentro de certo equilíbrio com a natureza” (PEREIRA; DIEGUES, 2010, p. 48).

Nessa base, relaciona-se a natureza com o estudo de práticas tradicionais agrícolas e, segundo as autoras Lima, Steward e Richers (2012) sobre mandioca na Amazônia, dizem ser uma espécie vegetal que tem grande relevância nos aspectos econômicos e culturais. De acordo com as pesquisas, o cultivo da mandioca vem sendo desenvolvido desde os primeiros grupos indígenas e se aperfeiçoando ao longo do tempo, pois são grupos que mantêm uma íntima relação com os roçados.

A mandioca é uma planta que apresenta uma variedade de manivas e, ainda segundo as autoras supramencionadas, cada variação está associada a um determinado conhecimento, característico da história local. O manejo dessa diversidade é realizado por meio das trocas e da valorização das coleções, mas existem também as manivas que nascem nas roças, fruto de outras plantações, caracterizando uma reprodução assexuada.

Nesse sentido a mandioca é caracterizada de forma sincrônica por meio da variedade mantida pelo agricultor em diversas comunidades, e a diversidade no manejo é exposta por meio da diversidade alta e baixa: os grupos com diversidades altas mostram um manejo dinâmico, e os grupos com diversidade baixa mostram um manejo estático (LIMA, STEWARD; RICHERS, 2012).

Lima, Steward e Richers (2012), ainda, mencionam que o manejo dinâmico é resultado de uma participação ativa dos agricultores, manejando toda a coleção, e o manejo estático é limitado pelos fatores locais, econômicos e sociais. Isso acontece de acordo com a preferência pela manutenção da variedade ou pelas limitações agrícolas e ambientais.

Esses manejos nas roças também acontecem por causa de uma tradição cultural da farinha, que se caracteriza pela variedade de mandioca e que faz parte dos valores simbólicos

para a população que vende e se alimenta da farinha, pois eles dizem que não “comem sem farinha” (LIMA, 1997, p. 5).

A fim de realizarem o consumo familiar de forma autossuficiente e para o abastecimento dos mercados, Lima (1997) relata que são produzidas três formas de roças: uma roça madura, aquela que está sendo colhida; uma roça verde, que está em crescimento; e uma roça que sendo cultivada para plantar a maniva.

Segundo Lima (1997), o trabalho para a realização dessas roças se inicia com a limpeza do local, a derrubada e a queima, com finalidade de plantar a maniva de mandioca, sendo ideal plantar de forma que a roça dure mais de um ano. Por isso,

Os agricultores mantêm as roças durante um ou dois anos. Depois disso, as capoeiras podem ser abandonadas e as florestas secundárias podem regenerar-se. Os agricultores poderão voltar a usar essas capoeiras para cultivo no futuro. (STEWART, ROGNANT; BRITO, 2016, p. 75)

Nesse sentido, as áreas de roças estão interligadas com as áreas de florestas, pois os agricultores realizam a derrubada para colocar a roça e, depois, com a retirada da roça, o local fica em pousio, para que a vegetação da floresta possa se regenerar. As autoras acima ainda acrescentam: quando esse período de pousio é respeitado, ele “serve para evitar a degradação do solo ao longo do tempo” (STEWART, ROGNANT; BRITO, 2016, p. 75).

Lima (1997) também enfatiza a importância dessas roças, assim como a transmissão destas, uma vez que as manivas devem ser passadas por várias gerações, pois “quando a gente morre, deixa a semente, aos filhos, herança da roça” (LIMA, 1997, p. 6). Isso significa que a roça é um importante traço cultural e faz parte do desenvolvimento dos grupos domésticos, constituídos por uma unidade conjugal, sendo a maniva repassada para gerações futuras.

A reprodução cultural deve acontecer para que a roça possa perpetuar entre as futuras gerações. Emperaire e Peroni (2007) abordam que essa renovação da diversidade acontece pela multiplicação da espécie por estaca, que floresce e produz semente fértil. Além disso, os cultivos são produzidos pelo cruzamento de cair no solo, ficando no banco de semente para, posteriormente, entrar em um estágio de dormência, quebrado apenas depois do pousio (máximo de 10 anos), com a limpeza do terreno.

Na Amazônia, esse fenômeno é visto como uma fonte de diversidade, pois Emperaire e Peroni (2007) relatam que quando as plantas se multiplicam e crescem, é conferido a elas um novo nome, ou elas emprestam o nome de plantas já existentes, assim essa variedade local é composta por vários clones.

De acordo com Emperaire e Peroni (2007), a circulação de mandioca e a dinâmica de gestão trazem um significado geral para os agricultores e essa diversidade de variedades

proporciona uma estabilidade no sistema de produção, fornecendo alimentos variados a fim de suprir as demandas de mercado e serem autossuficientes no consumo familiar.

Há também um aspecto cultural com a heterogeneidade de microambientes, que proporcionam a resistência a predadores e pragas, além de garantirem a colheita durante o ano todo. Essa diversidade é baseada em redes sociais e no conjunto de conhecimentos e práticas agrícolas aplicadas na coleção de variedades, fazendo parte da gestão dinâmica da diversidade, como menciona Emperaire e Peroni (2007). As redes de troca acontecem por meio da circulação de variedades baseada em redes sociais de troca de composição variada.

Cabral de Oliveira (2016) relata que essas trocas também ocorrem de forma consanguínea (entre parentes) e que as atividades agrícolas entre roças e florestas, embora demonstrem ser opostas, são interligadas e extremamente produtivas, pois a roça e a floresta têm um alto potencial produtivo e uma elevada biodiversidade de frutas, plantas florestais e espaços de capoeira propícios para o cultivo dos roçados.

Dessa forma, o roçado se caracteriza como uma floresta cultivada, que se torna útil para o reflorestamento e para suprir as necessidades alimentares de um determinado povo. As espécies vegetais também fornecem um conjunto de saberes que são identificados no tempo e no espaço, o que possibilita entender o período de formação de determinado lugar.

2.3.1 Os Tembé da terra indígena do alto rio Guamá

Nessa perspectiva, os Tembé “na região do Guamá realizam as atividades de subsistência como as roças tradicionais de mandioca, milho, macaxeira, abobora, cará, banana, cana de açúcar, coleta de açaí e uma baixa variedade de frutos e outras culturas” (DIAS, 2010, p. 41). Além do cultivo das roças, a maioria das famílias Tembé praticam a caça e a pesca para contribuir com a alimentação familiar. E também a maioria das famílias produzem artesanato e são atendidas pelo Programa Bolsa Família, o que colabora com a renda da casa.

Todavia, o modo de vida indígena nem sempre foi assim, afinal passou por vários momentos histórico, dentre eles o período de 1945, “quando já mantinham intensos contatos com os agentes da sociedade Nacional, o SPI instalou o primeiro e único posto indígena na região da calha do rio Guamá” (DIAS, 2010, p. 27). Este posto tinha como propósito transformar os indígenas em trabalhadores rurais e a produção seria destinada para venda e consumo interno. Tinha-se como objetivo instigar os indígenas a praticarem a lavoura extensiva.

Além disso, foram estabelecidos uma cantina que vendia roupas, ferramentas de utilidade aos indígenas e produtos alimentícios. Esse era o local onde os indígenas tinham a

obrigação de comprar seus mantimentos e essas despesas eram descontadas “na folha de pagamentos instaurando através de seus agentes governamentais um sistema de aviação indígena” (DIAS, 2010, p. 27). Por conta disso, ocorreu uma intensa resistência local, uma vez que eles não aceitaram trabalhar nas lavouras, impostas pelo Serviços de Proteção aos Índios (SPI), ou seja, demonstra que nem sempre o modelo produtivo proposto é aceito pelos indígenas.

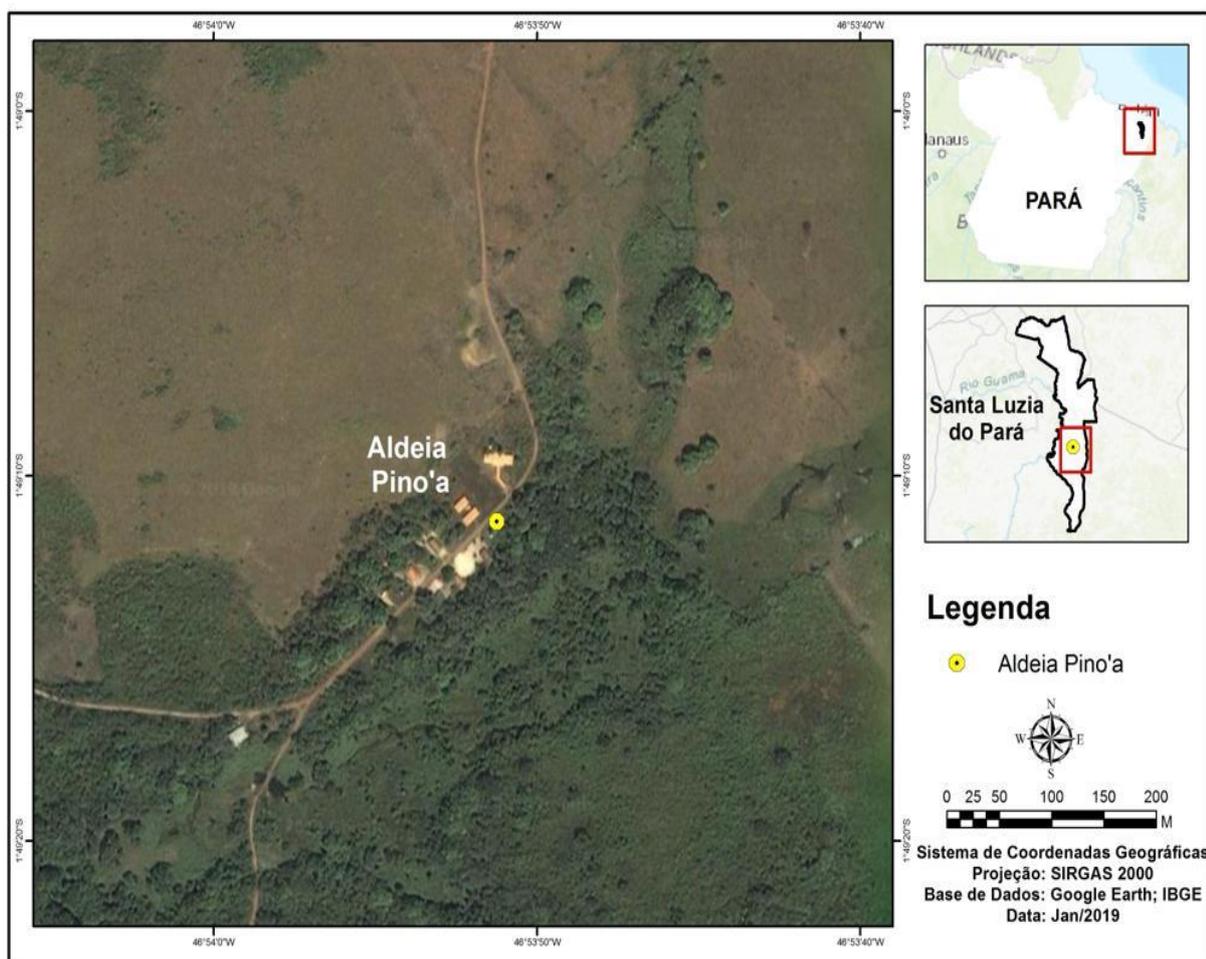
Posteriormente, Dias (2010) relata que, em 1950 e 1960, o SPI permitiu a entrada de pessoas não-indígenas na área, ocasionando conflitos e trazendo problemas para a fauna e flora locais. Outro impacto foi a construção da rodovia Belém-Brasília (BR-010) e a rodovia Pará-Maranhão (BR-316), sendo essa última a de maior impacto para a população Tembé no alto rio Guamá, uma vez que as rodovias atraíram muitos migrantes de diversas regiões, resultando em invasões de terras por fazendeiros, madeireiros e posseiros.

Com o passar dos anos, esses conflitos vêm se intensificando, ocasionando impactos imediatos para a população Tembé, tal como a destruição das florestas, que foram substituídas por pastagens, e, conseqüentemente, trazendo a extinção de alguns animais. Além disso, esse foi o período em que ocorreu um maior estímulo de casamentos entre indígenas e não-indígenas.

É importante ressaltar que, com a retirada de fazendeiros e posseiros das terras indígenas, vários desses impactos estão sendo amenizados, entre eles está a preocupação indígena em realizar o reflorestamento da área degradada. E, atualmente, os indígenas Tembé do alto rio Guamá não aceitam mais o casamento entre indígenas e pessoas não indígenas, para evitar problemas internos. Porém, apesar de não aceitarem mais esse tipo de casamento, a prática ainda acontece, quando indígenas Tembé do alto rio Guamá e pessoas não-indígenas casam em nome do amor.

3 METODOLOGIA

A terra indígena do alto rio Guamá faz fronteiras com os municípios de Garrafão do Norte, Capitão Poço, Paragominas e Santa Luzia do Pará. Metodologicamente, a presente pesquisa foi realizada na aldeia Pino'a, que fica localizada na zona rural do Município de Santa Luzia do Pará, nordeste paraense, apresentando as coordenadas geográficas S 01°49'08.1" e W 046°53'50.2". O mapa a seguir mostra a espacialização da área de estudo.

Mapa 01: Aldeia Pino'a

Fonte: Dayana Oliveira (2019).

A escolha da área de estudo ocorreu por meio de uma conversa entre a pesquisadora e os povos indígenas dessa região, durante a feira do município de Santa Luzia do Pará, e também por indicação do Cacique da aldeia Sede.

O trabalho é dividido em revisão bibliográfica e documental contínua, assim como foi realizada uma pesquisa de campo, utilizando-se a abordagem elaborada por Oliveira (2000), em seu artigo “O trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever”, para a realização do levantamento de dados primários e secundários.

Esta pesquisa se caracteriza por uma abordagem qualitativa, baseada em transcrições e descrições do caderno de campo, assim como a interpretação dos dados inspirados pela etnografia, tal como elenca a autora Peirano (2008), por meio de uma abordagem interdisciplinar.

Além disso, usamos a observação participante, que, segundo Angrosino (2009), se caracteriza pela inserção do pesquisador no campo de estudo, tendo como principal foco a

coleta de dados. Nesse contexto, menciona-se que os indígenas foram os principais atores protagonistas dessa pesquisa, para que possamos compreender a estrutura interna da aldeia, tendo como base a territorialidade indígena Tembé e a importância das roças, florestas e capoeiras para esse povo.

A imersão ao campo de análise foi de suma importância para a realização da coleta de dados, pois, de acordo com Mann (1975), os dados primários serão coletados em campo e, para tanto, foram realizadas entrevistas abertas e semiestruturadas na aldeia Pino'a e, em complementação, os dados secundários foram coletados por livros, artigos científicos publicados em revistas qualificadas e demais meios de pesquisa idôneos.

3.1 Contexto da Pesquisa (histórico do grupo, identidade)

O povo Tembé, segundo Luz (2013); Neves e Cardoso (2017), viviam no rio Pindaré, no Estado do Maranhão, e posteriormente migraram para as margens do rio Gurupi, que faz fronteira entre Pará e Maranhão e, mais tarde, se deslocaram para as margens do rio Guamá, no Pará. Eles compartilham da tradição e língua tupi e se auto denominam de Tenetehara.

O foco principal de suas migrações era sair do contexto de humilhações ao qual eram submetidos. Luz (2013) relata que foi nesse período, no século XIX, que se criou o Diretório dos Índios, regido por autoridades civis que criticavam e ignoravam as tradições indígenas e que facilitavam a captura e a perseguição desses povos para serem escravos.

Luz (2013) aborda que a presença desses povos na região do alto Guamá culmina com a declaração da reserva indígena no alto rio Guamá, em 1945, declarada “pelo Decreto 307 de 21 de março de 1945, pelo Interventor Federal Joaquim Magalhães Barata compreendendo uma superfície territorial de 279.897,70 (duzentos e setenta e nove mil, oitocentos e noventa e sete hectares)” (LUZ, 2013, p. 69-70).

A declaração desse território gerou muitas controvérsias e intrigas, uma vez que eram áreas de explorações dos recursos naturais por grandes invasores. Atualmente, esse território é composto por dezesseis aldeias, todas com nomes na língua nativa e pertencem ao povo Tembé, sendo a última aldeia criada no início de 2019. E entre as dezesseis aldeias está a aldeia Pino'a, foco da pesquisa.

A disputa pela terra ocorreu por meio da extrusão de colonos do território a partir do ano de 2003, por iniciativas dos Tembé, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e do Ministério Público Federal (MPF). Em 2004, alguns indígenas da aldeia Sede decidiram residir neste local onde ocorreu a extrusão de colonos e, nessa época, o local se chamava Bacaba. Hoje,

em língua nativa, se chama aldeia Pino'a. Esse território indígena antes era ocupado por brancos, mas é importante mencionar que durante a pesquisa não trabalhamos com os colonos que antes residiam nessa terra indígena.

Neste período, a área se resumia a capim e, com a volta dos indígenas no local, se começou a plantar roças e árvores, ou seja, dar significado ao lugar. Assim, por meio das organizações entre os próprios indígenas, criou-se mecanismos de pertencimento com o território.

A aldeia Pino'a é uma das dezesseis aldeias que fazem parte do território indígena do alto rio Guamá. Atualmente, fazem 16 anos que eles estão morando no local e se sentem pertencentes a esse território, pois já construíram novos laços de identidade e nele reproduzem seus modos de vida, de acordo com suas línguas e tradições.

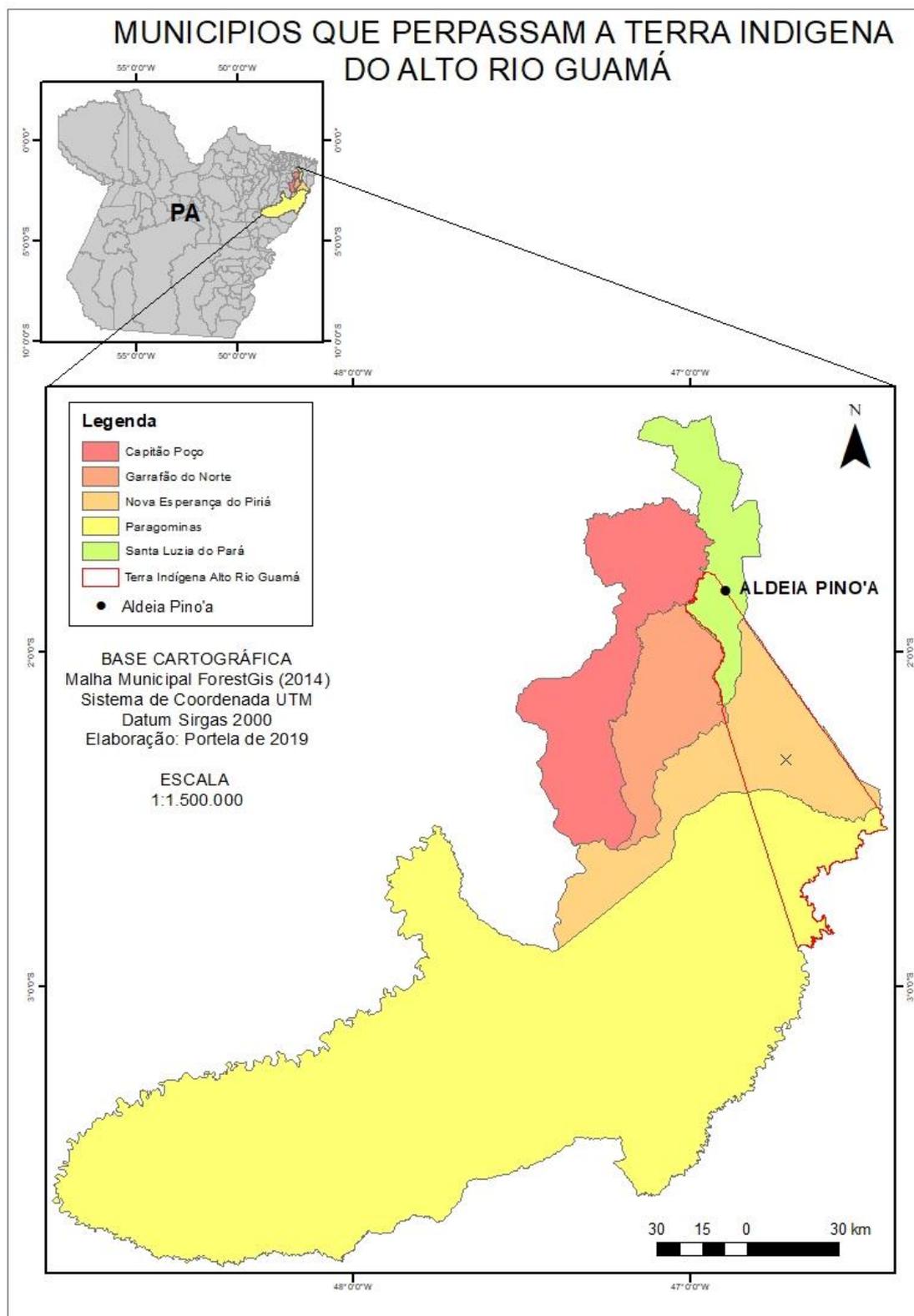
Uma das tradições, de acordo com Coelho (2014), e observada no campo exploratório, é a distribuição das roças, que se materializa na organização social, associada à espacialidade dos Tembê, e que geralmente ocorre ao redor das aldeias. Essa lógica de proximidade com os locais de plantio se reflete na forma de organização que existe nas aldeias, uma vez que a terra é coletiva e, por isso, é necessário ter uma maior sistematização de todos os locais para que ninguém tenha prejuízo ao usufruir da terra.

Coelho (2014) menciona que a floresta de capoeira é resultante também de uma íntima relação com o local. Exemplificando: ao se tentar realizar o reflorestamento de áreas degradadas por povos colonos, tal atitude é realizada de forma coletiva dentro do território e reflete um trabalho organizado do grupo indígena, que caracteriza uma forma de manter a identidade indígena e o pertencimento ao local.

3.2 Local de Pesquisa

A pesquisa foi realizada na aldeia Pino'a Tembê, localizada na margem direita do alto rio Guamá, situada no município de Santa Luzia do Pará, Estado do Pará, mas vale ressaltar que a reserva indígena do alto rio Guamá pertence aos municípios de Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá, Capitão Poço e Paragominas (COELHO, 2014). O mapa a seguir mostra a distribuição dos municípios e a espacialização da terra indígena do alto rio Guamá:

Mapa 02: Municípios que perpassam a terra Indígena do Alto Rio Guamá

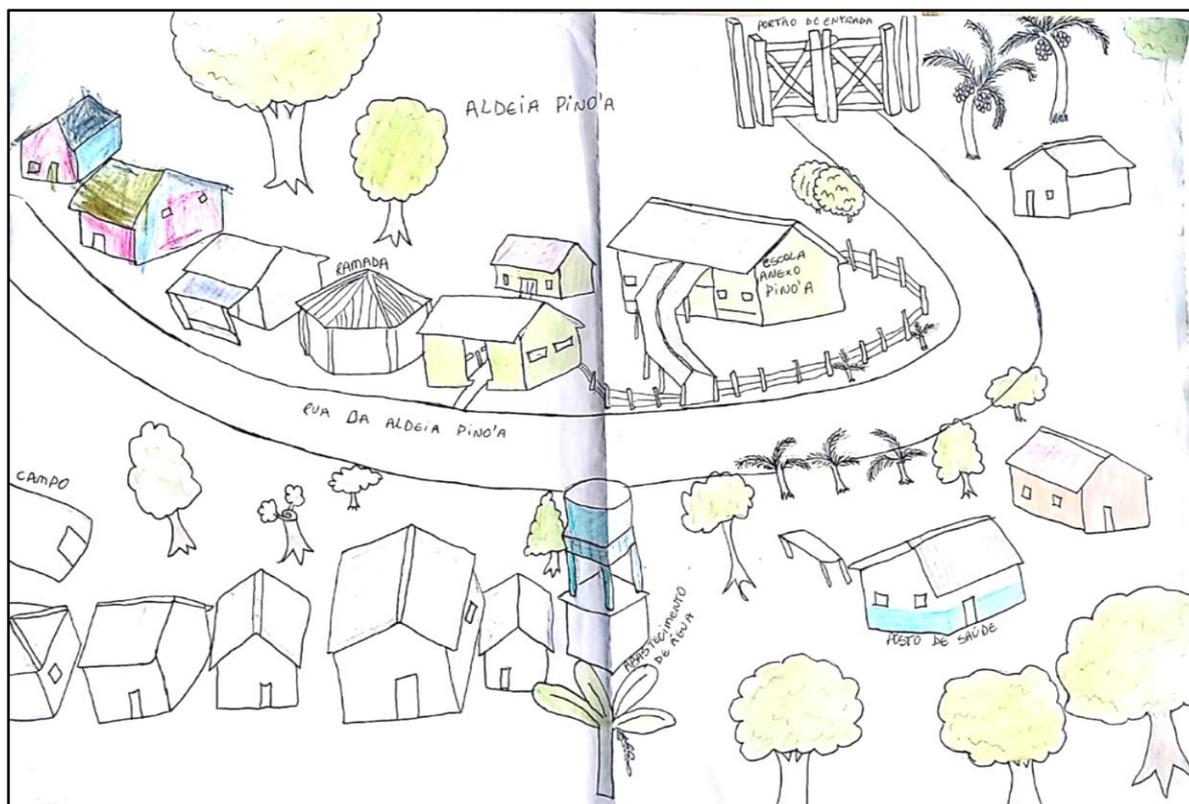


Fonte: Dayana Oliveira (2019).

Como mencionado anteriormente, dentro dessa terra indígena do alto rio Guamá existem 16 aldeias (Frasqueira, Itaputyry, Tauari, São Pedro, Muricyty, Jacaré, Sede, Pirá,

Ituaçu, Ipidho, Yarapé Iadu, **Pino'a**, Itahu, Itawa, Taitetuwa e Tupã) e sua população se reproduz socialmente sob o modo de vida local, ou seja, os indígenas tem uma relação estreita com as áreas de florestas, coletando frutos de açaí nativos (*Euterpe oleracea* Mart.), caçando, além de terem uma relação íntima com o cultivo das roças. A figura a seguir mostra toda a aldeia Pino'a.

Figura 01: Espacialização da Aldeia Pino'a.



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira e Samili (2019).

Portanto, a localização de todas as aldeias está dentro de um território indígena, que tem como limite o rio Guamá. A Samili é uma aluna da escola Anexo Pino'a, que contribuiu com a elaboração do desenho. A imagem a seguir mostra a distribuição de casas na aldeia Pino'a. A aldeia é composta por uma única rua, tendo às suas margens as casas, um posto de saúde, uma escola e uma ramada.

Figura 02: Aldeia Pino'a



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2018).

Segundo Ponte (2014), a aldeia Pino'a se distancia cerca de 40 minutos de carro da aldeia Sede. É uma aldeia relativamente pequena e nela residem treze famílias, sendo a maioria com casas de alvenaria e apenas uma casa de tábua, todas cobertas com telhas. A aldeia possui energia elétrica, água encanada e *internet* via satélite.

Das treze famílias moradoras da aldeia Pino'a, três famílias trabalham somente nas roças e caçam para garantir sua sobrevivência, duas famílias são aposentadas e ainda cultivam as roças, e seis famílias trabalham na roça e são funcionários da escola e do posto de saúde, para adquirir sua sobrevivência.

Em termos de serviços, a aldeia tem uma escola grande e se configura como a mais estruturada de todas as aldeias, com turmas desde a Educação Infantil até o Ensino Médio e conta, ainda, com o projeto de formar uma turma em Pedagogia, certificada pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

Na aldeia existe um posto de saúde com farmácia e técnica de enfermagem com atendimento integral, em vinte e quatro horas, sendo responsável pelo posto, além de um Agente Indígena de Saúde (AIS), um Agente Indígena de Saneamento (AISAN), uma Enfermeira e um Médico, que vem uma vez na semana, além de uma ambulância que fica sobreaviso, inclusive indo até a aldeia buscar a pessoa doente quando há necessidade.

A maioria desses funcionários da Escola e do Posto de Saúde são indígenas, mas ainda há pessoas não-indígenas trabalhando e, por conta disso, o objetivo dos chefes de famílias é formar os filhos indígenas para ocupar os cargos em substituição aos brancos. Em relação ao casamento, as famílias preferem que os filhos se unam entre os próprios indígenas, pois relatam

que “uma das nossas regras fundamentais é o casamento com o branco que não pode” (Benedito, 42 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Por fim, o cacique dessa aldeia é o Senhor Edivaldo Temb , que   irmão de Naldo Temb , cacique da aldeia Sede.

3.3 Interlocutores chaves da pesquisa

Para obtermos maiores detalhes sobre o processo de cria o da aldeia, assim como sua trajetória ao longo do tempo, entrevistamos os primeiros moradores do local, que são os senhores mais idosos, e também entrevistamos os seus filhos presentes na aldeia, sendo possível realizar a intera o com pessoas de diferentes idades. É importante frisar que o primeiro contato com eles foi difícil, afinal são bem tímidos e, no início, não ficavam   vontade para falar, porém,   continuidade da pesquisa, proporcionou a conquista da confiança, e a partir disso, foi possível obter informa es relevantes para desenvolver a pesquisa.

É importante relatar que, para preservar a identidade dos interlocutores, foi conferido nomes fictícios para os entrevistados, mas foi realizado um quadro sobre as famílias da aldeia Pino’a com os seus nomes originais.

Assim, a conversa com os chefes e chefas de famílias foram essenciais para analisarmos a importância das roças e florestas para o povo local de origem Temb . Por meio dessas discussões, foi possível analisar como as práticas de roças e florestas são importantes para manter o território Temb  e, posteriormente, realizar uma análise geral sobre toda a comunidade indígena da aldeia Pino’a, para entender o seu processo de territorialidade e território de pertencimento, dentro do contexto regional e local indígena.

3.4 Materiais e Métodos

O estudo tem uma abordagem qualitativa, de cunho etnográfico, com a utiliza o da observa o participante em todas as etapas da pesquisa, como aborda Angrosino (2009), além da realiza o de entrevistas semiestruturadas, segundo as orienta es de Michelat (1987), a fim de alcançar os objetivos propostos e ter uma maior clareza sobre o assunto pesquisado. Esse tipo de entrevista é fundamental para obtermos os dados esperados, uma vez que, para compreendermos a realidade indígena local e regional, é preciso deixar o entrevistado livre para realizar seus argumentos.

Os interlocutores envolvidos no processo de pesquisa se expressaram livremente para uma melhor percep o sobre a realidade, com a entrevista sendo conduzida sem interferências

ou induzimentos, ou seja, houve bastante abertura e liberdade para expressão dos seus conhecimentos empíricos. É importante mencionar que usei nomes fictícios na descrição das entrevistas ao longo do trabalho, para proteger a identidade dos interlocutores.

Demais disso, foram utilizados uma máquina fotográfica, para registros da aldeia, das florestas e roças presentes no local, e o Sistema de Posicionamento Global (GPS), para registrar as coordenadas geográficas, assim como um gravador para as gravações das entrevistas, caderno de campo e caneta estereográfica para anotações de informações relevantes, *software* de editoração de texto, bancos de dados, construção de tabelas, planilhas e dados cartográficos, para estruturar o desenvolvimento dessa pesquisa de campo. Ao final, é importante ressaltar que o gravador e a máquina fotográfica só foram usados a partir da autorização e consentimentos dos entrevistados.

4 A TRAJETÓRIA TERRITORIAL DO POVO TEMBÉ DA ALDEIA PINO'A, DENTRO DO CONTEXTO MAIOR DA HISTÓRIA E DO GRUPO INDÍGENA

4.1 História Indígena Local e Regional

No século XVI, a Amazônia foi ocupada pelos portugueses, perdurando a ocupação até o século XIX, com o uso de várias estratégias para se apropriarem do território, dominarem os indígenas e suas terras (CARNEIRO DA CUNHA, 2012). Por isso foram construídos fortalezas e fortins, tal qual o Forte do Presépio em Belém, que se configura como uma herança desse período.

Posteriormente, tem-se a economia da borracha, que proporciona uma maior delimitação do território e da região. É um momento marcado pela ocupação do território, mas, a partir da década de 50 do século XX, com a intervenção direta do Estado brasileiro, inicia-se o processo de implantação de rodovias, redes de energia elétrica, telecomunicações, entre outras redes de infraestrutura que interligam o território, tornando-se um espaço marcado por intensas migrações de uma região para outra nesse contexto histórico, além da implantação de grandes projetos agropecuários e minerais. De início ocorreu o pré-contato, conforme relatado a seguir.

4.1.1 Amazônia pré-contato

Carneiro da Cunha (2012) descreve que os portugueses chegaram ao Brasil e cobiçaram logo o pau-brasil, realizaram a exploração da mão-de-obra indígena, dominaram e administraram as aldeias indígenas para que estes povos não tivessem autonomia.

Nesse sentido, Luz (2013) afirma que os indígenas na Amazônia tinham uma grande experiência com a floresta, pois compunha o seu cotidiano, e isso foi fundamental para que os mesmos fossem guias nas matas ou provedores de alimentos para os estrangeiros.

Continuando a ideia do autor, o Estado, a Igreja, e os colonizadores, desde o século XVI, utilizam mão-de-obra indígena para seus próprios interesses comerciais e religiosos, além de controlar as aldeias e os indígenas.

4.1.2 Época das missões (jesuítas e outras ordens);

Em 1841, o Padre Antônio Manoel Sanches de Brito retoma algumas medidas da Carta Régia Portuguesa com a finalidade de mandar missionários para controlarem os estabelecimentos de forasteiros e indígenas. De acordo com Carneiro da Cunha (2012), tinha-se o objetivo de colocar os missionários na direção dos aldeamentos e, dessa forma, os índios teriam uma administração leiga e uma religiosa, com predominância da religiosa, e seriam controlados para, posteriormente, serem sociabilizados.

As companhias religiosas foram importantes nesse processo de pacificação indígena. Foi o período em que se organizava o comércio das drogas do sertão, aldeamentos e fortins, baseados nas estruturas geopolítica, religiosa e econômica, como direciona Tavares (2011).

4.1.3 Contato e uso de mão-de-obra indígena.

O contato com os indígenas marcou um período de disputa entre autoridades portuguesas e jesuítas, sob a acusação recíproca de exploração da mão-de-obra indígena e, para que houvesse maior rendimento econômico, eles administravam as aldeias a partir de influências políticas das missões e do regime de colonato. Por conta disso, muitos indígenas fugiam em busca de refúgio (LUZ, 2013).

As disputas eram constantes entre portugueses e jesuítas em busca de dominar e ter o poder da comunidade indígena. Foi um momento em que os estrangeiros se apropriaram dos territórios, como menciona Tavares (2011), assim como foi marcado pela fundação das cidades de São Luís em 1615, Belém em 1616, Macapá em 1636 e Manaus em 1665, com o objetivo de ocupar e defender o território.

As fundações dessas cidades foi acompanhada por invasões holandesas, francesas e inglesas, a fim de realizarem a exploração de drogas do sertão, tais como o cravo, o anil, as raízes aromáticas, as sementes oleaginosas e a salsaparrilha. Tavares (2011) relata que a dominação do território ocorreu pela construção de fortificações, entre elas o Forte do Presépio,

que deu origem ao núcleo urbano de Belém, e de unidades político-administrativas, como o Estado do Grão-Pará e o Maranhão em 1621.

Nesse período, ocorre o povoamento de um espaço que já era habitado por indígenas e, por essa razão, Tavares (2011) descreve que em 1663 foi fundada a vila de Cameté, transformada em capitania em 1634. Em 1752, foi fundada a vila de Macapá. Menciona-se a fundação de Bragança, quarta vila fundada, em 1622 e, depois, foi fundado Vera Cruz do Gurupi. Entre 1636 e 1637, ocorre a demarcação do território com a criação de fortes ao longo do rio Amazonas.

A mesma autora afirma que, no final do século XVII, foram criadas duas Capitânicas: “Pará e Gurupá, além de cinco capitânicas particulares: Cameté, Cayté, Joannes e Cabo Norte, no Pará, e Cumá no Maranhão” (TAVARES, 2011, p. 109). É também o momento de expulsão dos holandeses e de uma violenta campanha de intimidação contra os indígenas.

Nos séculos XVI e XVII, os portugueses tinham uma grande dependência dos indígenas para a construção do projeto de colonização, pois todas as articulações de trabalho dependiam, na maioria das vezes, das dinâmicas locais, “que incluem as ações dos povos subalternos, tais como indígenas, africanos e seus descendentes” (ALMEIDA, 2017, p. 25). Isso mostra que os portugueses escravizavam os indígenas de acordo com seus próprios interesses, mas os indígenas não foram passivos, pois promoveram rebeliões e guerras contra os interesses portugueses.

Porém, era um período de concentração de poder nas mãos dos portugueses e, por esse motivo, deslocam os indígenas para aldeias construídas próximos aos seus núcleos. É importante mencionar que, nessa “política de colonização, as aldeias, estabelecidas com o acordo da Coroa e Igreja, visavam não apenas cristianizar os índios, mas ressocializá-los, tornando-os súditos cristãos do rei, com vários papéis a cumprir na nova sociedade que se construía” (ALMEIDA, 2017, p. 26), ou seja, foi uma política pensada para diminuir a possibilidade de realizarem guerras, assim como diminuir suas formas de sobrevivência, como elenca Almeida (2017).

Essa prática de isolamento indígena continua durante o século XVIII, segundo Tavares (2011), com mais vigor, por meio do controle territorial, com a criação de fortins nos locais de maior concentração indígena, a fim de impedir as fugas.

Tavares (2011) também narra que as aldeias no século XVIII, época Pombalina, foram transformadas em vilas, retirando os nomes indígenas desses lugares e substituindo-os por nomes de cidades portuguesas, com o intuito de expulsar os religiosos e realizar o contato entre

indígenas e portugueses. Outro fator que contribuiu para a intensificação do contato entre os indígenas foi a chegada de escravos africanos para servirem de mão-de-obra nas lavouras de cana-de-açúcar, café, algodão, arroz e cacau.

Carneiro da Cunha (2012) aborda que a política indigenista perpassa por vários locais e por vários séculos, e os indígenas deixam de serem vistos como mão-de-obra a ser explorada, iniciando uma nova ambição por suas terras. Dessa forma, apoderam-se de terras dos aldeamentos nas rotas fluviais, nas margens dos rios e mares e fazem um grande esforço para civilizá-los.

4.1.4 Pós-Independência

Carneiro da Cunha (2012) menciona que, a partir do plano geral de civilização dos indígenas, foram escolhidas as terras que eles poderiam habitar, em um esforço de civilizá-los, caracterizando-se isto como uma forma de incluir os indígenas em seus próprios territórios e adaptá-los à sua territorialidade. Nesse contexto, a Assembleia Constituinte de 1823 possuía diretrizes específicas sobre a civilização dos indígenas, que deveria se realizar com muito trabalho e aldeamentos.

Por conta desses fatores, a história indígena é construída a partir de sociedades isoladas e foragidas de missões, formando grupos independentes e descendentes de outras etnias. Por isso, Carneiro da Cunha (2012) acrescenta que os grupos existentes hoje, possivelmente, são resultados desse processo, o que pode ser percebido a partir de estudos entre grupos linguisticamente diversos, com exemplos marcantes no Xingu e Alto Rio Negro, e com povos de diferentes etnias, entre os quais estão os povos Tupi. Portanto, a atual etnologia indígena brasileira possui essa história complexa como seu pressuposto.

4.1.5 Os Tembé de língua Tupi

Segundo Porro (1995), os povos de língua Tupi, são constituídos por: kawahib, Arikên, Tuparí, Tupinabarâna, Mundurukú, Mawé, Apiaka, Parintintin, Kayabí, Jurúna, Oyanpík, Asurini, Xipáya, Pakaya, Parakanân, Amanayé, Tupinambá, **Tembé**, Guajajára e Tobajára. Eles se localizavam entre os rios Madeira, bacia do Tapajós, Tocantins, Pará e Maranhão, e seu descolamento ocorre em grandes migrações. Ao longo do rio Amazonas estão os Tupi, com a presença de Aimoré, Ouetaca, Tembé e Tapuia.

“A autodenominação Tenetehara significa ‘homem verdadeiro’ ou ‘homem de verdade’, não no sentido daquele que carrega a verdade, mas de gente real, de carne e osso” (JORDY FILHO, 2016, p. 18). Isso significa que Tenetehara é uma autodenominação e serve

para distinguir os Tembé dos outros indígenas. O mesmo autor aborda que, por muito tempo, eles se chamavam de Tembé-Tenetehara, mas atualmente se chamam povos indígenas Tembé, que são povos de língua e tradição Tupi.

Como visto, os povos Tembé residem na terra indígena do alto rio Guamá. No início todos residiam na aldeia Sede, mas, com o passar do tempo, novas aldeias foram se formando, inclusive a aldeia-objeto dessa pesquisa: a aldeia Pino'a, que se formou devido ao processo de extrusão da área em 2003, com a saída de colonos que habitavam o território indígena do alto rio Guamá.

No ano de 2004, ocorreu o deslocamento de algumas famílias indígenas que residiam na aldeia Sede e foram habitar esta área, recentemente extrusa, que hoje se chama aldeia Pino'a. A mobilidade, dentro do próprio território original, tem como foco declarar novas aldeias e ocupar áreas de fronteiras que ainda se encontram desprotegidas dentro do próprio território indígena⁵.

Durante a primeira fase da pesquisa, os interlocutores da pesquisa relataram que os fazendeiros e colonos não-indígenas provocaram um intenso desmatamento na terra indígena do alto rio Guamá. Ao reocupar as terras do seu território original, os indígenas da aldeia Pino'a começaram a plantar roças e estão fazendo o reflorestamento da área e, com isso, vêm obtendo sucesso, visto que parte da floresta se encontra reconstruída devido ao manejo local.

Essas práticas se relacionam com a literatura e mostram que povos tradicionais e indígenas têm a possibilidade de manter outras relações não-destrutivas com a natureza (DIEGUES, 1998). De fato, pesquisas recentes mostram que territórios indígenas e quilombolas são importantes como áreas de conservação de florestas e de biodiversidade (WALKER et al, 2014; STEWARD; LIMA, 2017).

Em alguns casos, além de preservar as florestas, os grupos também realizam o reflorestamento de áreas degradadas, por meio da plantação de árvores de grande porte e por meio do cultivo das roças, uma vez que “o roçado é compreendido como um modelo reduzido de uma floresta cultivada” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016, p. 117).

Nesse sentido, observa-se, desde o início da pesquisa, que a aldeia Pino'a é estruturada como uma terra coletiva, com a presença do extrativismo de açaí, um elemento essencial nos sistemas de alimentação. Além disso, tem-se a caça, a pesca e a coleta de espécies florestais

⁵ Os indígenas do grupo Tembé se localizam em uma área coletiva, que fica na terra indígena do Alto Rio Guamá, território esse que pertence a todos os integrantes indígenas deste grupo.

para produção de artesanato e pinturas. O uso desses recursos florestais está associado à agricultura, a qual se materializa por um trabalho organizado, de acordo com o esforço familiar.

Para Carneiro da Cunha (2012), a história local é importante para reconhecermos os fatos reais, por meio do conhecimento etnográfico, pois os indígenas são agentes de sua própria história. E, apesar dos objetos oferecidos, do sofrimento que passaram, da aceitação e negação desses objetos, eles são atores principais de seu próprio destino, moldando sua história, e ao mesmo tempo reconstruindo sua vida e seu território, a partir de suas escolhas e consequências.

4.2 História Indígena no Alto Rio Guamá e formação da Aldeia Pino'a

Parte da terra indígena do alto rio Guamá era ocupada por colonos não-indígenas e esse espaço aos poucos foi se transformando numa vila chamada de Bacaba, e pessoas de vilas vizinhas, como Pau-de-Remo e Broca, habitavam. Porém, no ano de 2003, esses colonos passaram por um processo de extrusão, ou seja, desocuparam a terra indígena.

Em língua Tenetehara, Bacaba significa Pino'a, por isso o atual nome da aldeia. A representação de Dona Joana é importante para construir esse histórico de ocupação:

Aqui antes era uma vila muito grande, a vila começava aqui no portão, e ia até uns dois quilômetros para frente de vila, matavam dois boi e não dava pra todo mundo, era um lugar perigoso, por que eles matavam muita gente, tinha muita bebida e droga, nós já sabia que a terra era nossa, por que o pico passava ali, mas os primeiros moradores só vieram depois de um ano de desocupado, que eles vieram pra cá. Alguns que moram aqui são da aldeia Sede, Ituaço, Ipidho e Pirá. (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Dessa forma, com a extrusão da área em 2003 por colonos não-indígenas, era necessário realizar uma nova ocupação indígena, o que ocorreu em 2004, para que os colonos não se apropriassem do território novamente. Com isso, a área foi ocupada com o intuito de proteção contra futuras invasões e, assim vieram famílias,

Para proteger a área, porque quando uma área é desocupada, geralmente tem alguém que quer vim morar, mas pra cá ninguém queria vim morar, por que tinham muito medo, por que as pessoas falavam de invadir direto, mas tinha que vim alguém pra ocupar a área. Aí o governo disse que ia dar apoio e foi aí que eles mandaram a polícia com o objetivo de ocupar a área e proteger para não ser invadida novamente. (Aline Tembê, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Como informação relevante, a terra indígena onde hoje é localizada a aldeia Pino'a, como visto, foi anteriormente habitada por colonos da vila do Pau de Remo e Broca e, após a saída do local, eles ocuparam a fazenda Cambará, criando o acampamento Quintino Lira, local que residem até os dias atuais.

Voltando à ocupação da área por famílias indígenas. De início, vieram duas famílias, a do seu Edivaldo e a família do seu irmão Bicudo. Em 2004, essas famílias vieram para residir

no local. Porém, um dos parentes dessas famílias ficou doente e devido à escassez de recursos, a família do seu Bicudo voltou para aldeia Sede, restando somente a família do Seu Edivaldo.

Quando a gente veio pra cá, era o papai com o tio Bicudo, esposo da madrinha Lindalva, aí o avô da madrinha Lindalva ficou doente e tiveram que voltar, porque aqui não tinha recurso, aí ficou só nós. Por isso, o papai foi na aldeia Sede e chamou o tio Nivaldo (eles são compadres) e ele aceitou vim morar com nós. O Tio Nivaldo morava na aldeia Ituaço. (Aline Tembê, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Estando sozinho, Edivaldo foi à aldeia Sede chamar outra família para vir morar no local, pois era preciso formar uma aldeia para se ter maior resistência, uma vez que os colonos não-indígenas ficavam ameaçando de voltar para o local. Por isso, foi necessário solicitar um reforço policial, para que eles estivessem segurança naquela área, conforme o relato:

Quando nós viemos pra cá, vieram polícia com nós, por que era uma área desocupada, e eles ameaçavam de voltar, aí a polícia passou foi tempo com nós. Nós íamos pro mato ajuntar castanha e caçar, a polícia ia com nós fazendo a segurança. Eles moravam numa casinha de barro aqui perto da gente, a polícia passou um ano com nós. (Carlos Tembê, 45 anos, aldeia Pino'a, 2019)

É importante mencionar que, antes desse momento, os indígenas não tinham contato com os policiais, logo o apoio policial foi construído a partir da necessidade de se manterem no local com segurança e para garantir à proteção contra os colonos. Os policiais ficaram por volta de um ano na terra indígena, período em que vieram mais famílias. Nesse momento de chegada de novas famílias, ainda não havia roça, ou seja, a sobrevivência se dava pelos recursos naturais advindos da floresta como frutas, caças e peixes.

Quando nós chegamos aqui tinha muita fruta, muito peixe e muita caça, mas depois teve um período que ficou ruim de peixe e de caça, mas aqui é melhor do que na aldeia Sede. Antigamente eu não gostava daqui, por que tinha bem pouquinha gente, mas agora está bom aqui. Aqui antes era uma vila que morava o pessoal do Pau-de-Remo e Broca e agora é a nossa aldeia. (Aline Tembê, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019)

No ano de 2005, veio o seu “João com a tia Antônia, eles chegaram andando umas 3h da tarde, eles saíram de lá cedo, chegaram aqui com dois cachorros e um panelo, e ficaram com nós lá nessa casa de barro” (Aline Tembê, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019).

Assim, a família do seu João, que antes residia na aldeia Sede, foi a terceira família a residir na aldeia Pino'a, porque havia uma abundância de frutas, peixes e caças. No mesmo ano de 2005, também chegou a família do seu Nito, que é pai do Cacique Edivaldo da aldeia Pino'a, e pai do cacique Naldo da aldeia Sede. Dona Joana, relata que:

Quando eu perdi meu marido, a minha filha mais nova tinha 4 anos e o outro tinha 17 anos. Eu morava na aldeia Pirá com meu pai, depois ele foi embora para Capanema, aí ficou só eu com a Alessandra e meu filho de 17 anos, e seu Manoel (Nito), morava na aldeia Sede. Aí ele veio morar comigo na aldeia Pirá em 2002, e em 2005 nós viemos embora para Pino'a, aí eu era ACSI, e trabalhei de ACSI até 2011. Em 2012 era para assinar a carteira, aí eu desisti do trabalho pra não assinar a carteira, com medo de dar problema na aposentadoria, e agora é o Nivaldo o ACSI, mas mesmo assim ainda deu problema na aposentadoria, e eu fui me aposentar com 58 anos. Ai

quando nós chegamos aqui, nós moramos com o Vai 3 meses, até o Nito construir a casa. Quando nós chegamos aqui em 2005, tinha 3 famílias, era o Vai (cacique Edivaldo), o Nivaldo e o Bermuda (João). Fomos a 4 família a chegar. (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino'a, 2019)

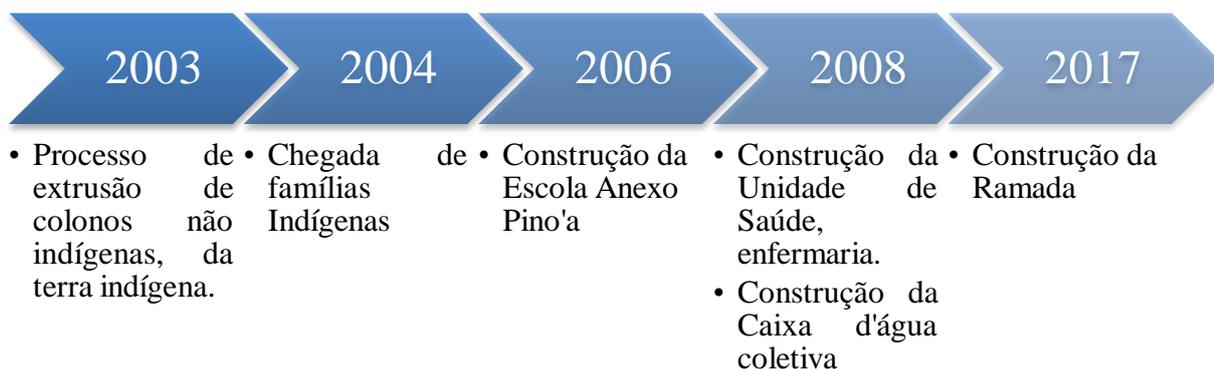
Essas famílias confirmam que, inicialmente, as famílias buscavam condições de habitação e gostavam da aldeia, por isso continuavam. No ano de 2012, outra família se mudou à aldeia (Bente e sua esposa Alessandra), mesmo rumo tomado pela família do seu Raimundo, sua esposa Antônia e seus seis filhos, que vieram da aldeia Ipidho. No ano de 2013, Paula e seu esposo Sergio, ela do Jeju e ele da Aldeia Pirá, também voltaram para aldeia Pino'a.

No ano de 2014, Alessandra, residente da aldeia Pino'a, casou com o Pedro, que morava na vila do Piracema. E o Jeca, residente da aldeia Pino'a, casou-se com Keila, que residia na aldeia Sede. No ano seguinte, Dodô, residente da aldeia Pino'a, casou-se com Mayra, também moradora da aldeia Pino'a e, na ocasião, construíram uma casa e foram morar.

No ano de 2016, Leonardo e sua esposa Pirera vieram à aldeia, ele da aldeia Sede e ela da aldeia do Gurupi, que também é de etnia Tembé. Por fim, em 2019, Naiane juntou-se a Nailson, sendo ela da aldeia Pino'a e ele de Paragonorte/PA. No final de 2019, Cheyla, filha do cacique, casou-se com Erivan, sendo ela da aldeia Pino'a e ele morador da vila do Broca. Ou seja, observa-se o aumento familiar na aldeia durante o decorrer do tempo.

E, assim, com um maior número de pessoas, os indígenas dessa aldeia se sentiram mais seguros: “a gente perdeu o medo, mas antes agente tinha muito medo e nem acampava na mata” (Aline Tembé, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019).

Linha do Tempo: Formação da Aldeia Pino'a e ocupação do território.



Fonte: Dayana Oliveira (2019).

Os processos de ocupação das famílias continuaram ao longo do tempo e, hoje, a aldeia conta com treze famílias residentes no território, demonstrando que a chegada de famílias foi

essencial para superação do medo, que estava relacionado à ocupação e ao retorno dos colonos não-indígenas.

Segundo Alice, “meu esposo, toda nossa família, e as outras famílias que moram aqui somos os guerreiros da aldeia, e tudo que acontece, agente estar aqui para defender nosso povo” (Alice Tembé, 26 anos, aldeia Pino’a, 2019). Em consequência, a chegada de famílias também foi muito importante para a construção de seu próprio território, de acordo com seus hábitos e costumes, se transformando em uma aldeia.

A aldeia Pino’a é uma das dezesseis aldeias Tembé, que faz parte do território indígena do alto rio Guamá. Na aldeia-objeto dessa pesquisa, percebe-se que estão morando há dezesseis anos no local e se sentem pertencentes a esse território, pois já construíram novos laços entre as famílias e com o trabalho na terra, reproduzem seus modos de vida, de acordo com suas línguas e tradições.

Nesse sentindo, o primeiro morador da aldeia, seu Edivaldo, o cacique, é filho de um homem não-índio, e sua mãe é índia. Ele morava na aldeia Sede, junto com sua família que é composta por Marta, sua esposa, e seus filhos Cheylane, Korotig e Italo, e um filho de criação, que se chama Ruy Marley. Com a declaração de aldeias, os moradores da aldeia Sede e de outras aldeias se deslocam, a fim de compor novos territórios, quando surgem novas aldeias ao longo da terra indígena do alto rio Guamá.

4.2.1 O cacique

Geralmente, nas aldeias do alto rio Guamá, o primeiro morador torna-se cacique, por ter sido o primeiro a chegar no local. Assim, o cacique seria a pessoa que busca melhorias para a aldeia, convoca reuniões para a concretização de decisões, de acordo com a opinião dos moradores indígenas. Dessa forma, lideranças denominadas tradicionais, ou seja, os caciques ou tuxauas, que tinham a função de organizar, articular e representar a aldeia ou o povo diante de outros povos. São denominados líderes tradicionais porque seguem ou cumprem as condições e as regras herdadas dos seus pais ou ancestrais e aceitas pelo grupo. (LUCIANO, 2006, P. 65). Assim, o cacique é uma pessoa que articula, organiza e representa o povo de uma aldeia, mas além do cacique, uma aldeia também possui um líder que, na aldeia Pino’a, é o Nivaldo, que resolve os problemas locais que surgirem na ausência do cacique. O líder também é definido pela ordem de chegada na aldeia, ou seja, o segundo morador a chegar.

Ele é cacique por que ele é o primeiro morador da Pino’a, ele que criou e ele mesmo se colocou como cacique, por que ele veio e chamou o tio Nivaldo e depois chamou muita gente para morar e ninguém queria. Aí ele ficou sendo o mandante, o líder, por que quando precisava de alguma coisa, iam com ele para resolver. Para ser cacique não tem eleição, mas quando a comunidade acha que ele não está ouvindo a opinião

da comunidade, a comunidade pode tirar ele, ou quando, ele não está mais trazendo benefício para comunidade. Ele coloca as decisões em reunião da comunidade, para que as pessoas possam opinar, mas o cacique também decide as coisas sem colocar em reunião. Ser cacique é a vida toda. (Joelma Tembê, 25 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Assim, a aldeia é coordenada e gerida pelo cacique, que direciona as ações e promove reuniões para assuntos coletivos, sendo uma autoridade reconhecida por todos os indígenas e possuindo o poder de tomar decisões e buscar melhorias.

4.2.2 A retomada da terra indígena do alto rio Guamá

É importante mencionar que algumas aldeias surgem a partir do processo de retomada, como por exemplo a aldeia Pino'a. Em síntese, a terra indígena do alto rio Guamá, que antes era ocupada por indígenas, colonos e fazendeiros, foi desocupada pelos colonos por um processo de extrusão. O último extruso da área foi o fazendeiro Mejer, por meio de um decreto do Governo Federal, que autorizava a desocupação da terra, o depoimento afirma que:

O Mejer foi obrigado a desocupar a área, mas quando os indígenas saíram daqui o fazendeiro estava voltando, por isso foram a maioria dos homens das aldeias em torno de mais 80 homens, ficou poucos homens na aldeia, e os outros foram pra lá, quando eles chegaram lá, chegou muita gente da vila do Limão e de outras vilas próximas para atacar os indígenas, e eles ficaram numa casa no meio da fazenda, houve muita troca de tiros, tiros, tiros entre brancos e indígenas, eles foram preparados daqui com munições. Esse território indígena pertence ao município de Garrafão do Norte, foi muitos tiros, os brancos tocaram fogo na fazenda com os índios dentro, um dos indígenas passou mal e foi preciso trazer pra aldeia Sede. O motorista foi corajoso, por que não sabiam se os brancos estavam esperando na estrada. Só os indígenas foram corajosos, por que isso foi muito triste, por que lá dava área, eles ligavam e diziam que a coisa estava triste e que os outros homens que haviam ficado, era pra ir pra lá, por que eles estavam sendo atacados. Aí os homens que tinham ficado nas aldeias aqui, foram pra lá, mas eles deixaram o carro na aldeia Itahu, e foram andando, para que os brancos não escutasse o barulho do carro, depois foi desocupado com a ajuda da polícia e no dia que foi desocupado, foi todos os indígenas pra lá, e como lá tinha muito pasto eles fizeram um projeto para a criação de porco. (Neide Tembê, 42 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Portanto, esse território foi retomado do poder dos colonos e fazendeiro Mejer, sendo que este é um procedimento muito perigoso, pois ocorre mediante conflitos e até mortes. Nessa região, ocorreu troca de tiros entre brancos e indígenas, mas observa-se que foi com muita luta e resistência que a terra indígena passou pelo processo de extrusão e, atualmente, é ocupada somente por indígenas.

Porém, ainda hoje percebem-se resquícios de pessoas não indígenas na área, principalmente na imensa área de pasto, inútil para os indígenas na maioria das vezes, afinal utilizam as áreas de mata que possui um imenso valor simbólico e alimentar. Para eles, a mata é importante porque adquirem conhecimento por ela e utilizam os recursos advindos dela, como forma de sobrevivência.

E, apesar dos não indígenas deixar a área com sérios problemas ambientais e com um intenso desmatamento, a partir da retomada da área algumas famílias indígenas se deslocam para o local e formam uma nova aldeia, pois:

Quando a terra é desocupada, é preciso fazer logo uma aldeia, por que se não o governo acha que a gente não tem precisão da terra. E pra lá, já foram umas famílias mais como é muito longe e muito ruim o lugar, eles tinham o receio de serem atacados, por isso eles não ficaram lá, aí fizeram só a criação de porco. (Aline Tembê, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Nesse local extruso pelo Mejer, ainda não foi formado uma nova aldeia, justamente pelo receio de serem atacados pelos brancos e pelo fazendeiro Mejer, mas, ainda assim, usam a área para a criação de animais, por exemplo o porco. No caso da aldeia Pino'a, por ficar mais perto da aldeia Sede, os indígenas resolveram construir, sendo um lugar mais seguro por receberem constantes visitas dos indígenas da aldeia Sede, assim como parentes que algumas vezes vinham para dar apoio, com o intuito de transmitir segurança.

Essas visitas de parentes também tinham a finalidade de incentivá-los a ficar na aldeia, mesmo sabendo da dificuldade de permanência no local, pela falta de infraestrutura e recursos. Porém, com muita persistência, percebe-se que a aldeia prosperou, permanecendo até os dias atuais.

Aos poucos, foram construídos os estabelecimentos públicos para auxiliar e ampliar aldeia Pino'a, tal como a escola construída em 2006, o posto de saúde e o poço artesiano, com uma caixa d'água, em 2008, que faz o abastecimento de água para todas as residências da aldeia Pino'a, possibilitando um atendimento aos residentes da aldeia e a abertura de vagas de emprego para todas as famílias indígenas locais.

4.2.3 As famílias e a distribuição dos empregos na aldeia ao longo do tempo

Em relação à distribuição de vagas de emprego, pessoas brancas do município de Capitão Poço foram as primeiras a ocuparem tais vagas na escola e no posto de saúde, porém os indígenas incentivam que seus filhos estudem e, depois de formados possam trabalhar e ocupar tais vagas. Hoje, ainda existem brancos trabalhando na aldeia, porém, como visto, a luta dos indígenas por estudos e ocupação dessas vagas continua.

É importante mencionar que a maioria das famílias residentes na aldeia Pino'a hoje estão trabalhando e as demais esperam a contratação pelo Estado para assumirem um emprego. Por isso, relata-se: “a maioria do pessoal daqui, quando tem o terceiro ano completo sempre tem emprego, com exceção dos professores que precisam fazer a faculdade” (Jéssica, 39 anos, aldeia Pino'a, 2019).

Dessa forma, da totalidade dos indígenas da aldeia, somente três famílias, que casaram recentemente, ainda não possuem emprego, mas que, segundos os relatos, há iminência de contratação pelo Estado: Pirera, que aguarda nomeação para professora de língua indígena Tenetehara; Paula, que aguarda para ser a secretária da escola Anexo Pino'a; e Pedro, que aguarda a vaga de vigia da referida escola, todos com documentação enviada para a Secretária Executiva de Estado de Educação do Pará (SEDUC), apenas aguardando a efetiva contratação.

Vale ressaltar que, quando é disponibilizada a vaga de emprego, a prioridade de trabalho é conferida para os indígenas que se casaram primeiro, se estiverem terminando ou terminado os estudos. Se não possuem formação, a vaga de emprego é passada para indígenas que casaram depois.

Dessa forma, na casa do cacique existem funcionários locais, sendo que o cacique é Agente Indígena de Saneamento (AISAN); dona Marta, sua esposa, faz merenda na escola; e sua filha, Cheyla, é técnica de enfermagem do posto de saúde da aldeia.

Em relação à segunda família a chegar na aldeia, seu Nivaldo é Agente Indígena de Saúde (AIS) e Luzia, sua esposa, é servente da escola.

Essas duas famílias foram os primeiros beneficiados com as vagas de emprego, sendo uma renda significativa que contribui com as despesas mensais familiares. Mas, vale ressaltar que, apesar do vínculo de trabalho, ainda continuam com fortes vínculos com a terra, cultivando suas roças e realizando suas caças, ou seja, não perdem sua dimensão de territorialidade.

Posteriormente, vieram o seu João e sua esposa, Antônia, ambos aposentados, assim como a família seguinte, de seu Nito e dona Raimunda. Em seguida, seu Raimundo passou a trabalhar como zelador da escola, além de trabalhar na roça.

O meu marido é muito trabalhador, ele gosta muito de trabalhar, ele não para de trabalhar nem aos domingos, ele trabalha direto, as vezes ele vem em casa só comer e volta pra roça de novo. Graças a Deus, nós já criamos 6 filhos só dessa terra, ele trabalhando, tem três casados e três dentro de casa. (Jessica, 39 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Após, vieram a família de Bente e Alessandra. Na época, ela era estudante do curso de Pedagogia, hoje atuando como professora na escola Anexo Pino'a, em substituição a uma professora branca, e ele abandonou o emprego na aldeia Sede e ficou trabalhando com a roça na aldeia Pino'a. E, dessa forma,

vai encaixando as vagas de emprego para que todos possam entrar no serviço público, mas aqui todos já eram pra ter emprego, por que a Pirera, era pra ser a professora de língua só daqui, e o Bel que mora lá na Sede era pra ser o professor de língua só lá da Sede, mas aí já teve que vim uma professora de língua do Gurupi pra ocupar a vaga lá da Sede, pro Bel ficar trabalhando só aqui. (Aline Tembê, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Como visto, Pirera aguarda a contratação, pois ainda não terminou o Ensino Médio, devido às sucessivas gravidezes – está no terceiro filho. Ela aguarda a vaga de professora de língua Tenetehara, pois para esse cargo não é necessária titulação de ensino superior, basta falar e escrever bem a língua Tenetehara.

Assim, por enquanto, a família de Pirera não tem emprego e vive da roça, também vendendo farinha, apanhando açaí e realizando a caça como meio de sobrevivência. A sua família conta com a ajuda financeira de outros indígenas, tais como as famílias de Bente e Alessandra e a família do cacique.

Quadro 01: As famílias da aldeia Pino'a, ano de chegada e cargos ocupados

Chegada das famílias	Ano de chegada	Cargos ocupados
Edivaldo – esposo Marta - esposa Cheylane - Filha Korotig - Filha Italo - Filho Ruy Marley – Filho	Primeira família a chegar no ano de 2004	Edivaldo - Cacique e Agente Indígena de Saneamento (AISAN) Dona Marta - Merendeira Cheylane - Técnica de Enfermagem
Nivaldo – esposo Luzia - esposa Zui - Filho Hezaxiper – Filha	Segunda família a chegar no ano de 2004	Nivaldo - Agente Indígena de Saúde (AIS) Luzia – Servente da Escola
João – esposo Antônia – esposa	Terceira família a chegar no ano de 2004	Aposentados
Dona Raimunda – esposa Nito - esposo	Quarta família a chegar no ano de 2005	Aposentados
Raimundo – esposo Antônia - esposa Emerson - Filho Eduardo - Filho Jean - Filho Naiane – Filha	Quinta família a chegar no ano de 2012	Raimundo - Zelador da Escola
Bente – esposo Alessandra - esposa Poyhe - Filha Zara Kaxia - Filha Izahi – Filha	Sexta família a chegar em 2012	Alessandra – Professora do 3º ano do E. Fundamental
Paula – esposa Sergio - esposo Vitor - Filho Kessia - Filha Samuel - Filho Vinicius – Filho	Sétima família a chegar em 2013	Paula - estar esperando a vaga de Secretária da Escola
Alessandra - esposa Pedro - esposo Mateus - Filho Mirela – Filha	Casaram na aldeia em 2014	Pedro - estar esperando a vaga de Vigia da Escola
Jeca - esposo Keila - esposa Tupã'Iwa - Filho	Casaram na aldeia em 2014	Keila - Professora de Educação Física
Mayra – esposa Dodô - esposo	Casaram na aldeia em 2015	Mayra - Professora da Educação Infantil

Hapukay – Filho		
Leonardo – esposo Pirera - esposa Maranuiw - Filho Mararanuiw – Filho Luar – Filho	Vieram no ano de 2016	Pirera - estar esperando a vaga de Professora de Língua Tenetehara na Escola
Naiane - esposa Nailson – esposo	Casaram no início do ano de 2019	Nenhum deles ainda não tem emprego, mas trabalham na coleta de açaí, na safra.
Cheylane – esposa Erivan – esposo	Casaram no final do ano de 2019	Cheylane – Técnica de Enfermagem

Fonte: Dayana Oliveira (2019).

Na aldeia, ao ser contratado para o emprego, a pessoa fica contratada no serviço público por tempo indeterminado, à exceção se ela [ou a família] não ajudar nos serviços comunitários da aldeia, por exemplo, não participar de mutirões para roçar, não contribuir com a limpeza das ruas, não comparecer às reuniões, não participar das lutas e enfrentamentos que sejam em benefícios de todos. Também poderá perder o emprego se estiver com dois empregos, pois cada família indígena tem direito a um emprego em uma determinada aldeia.

É importante frisar que apesar do vínculo de trabalho para ajuda de custo à grande parte dos gastos com a família, a forte relação imaterial com a roça permanece, pois a maioria das famílias residentes na aldeia Pino'a mantém vínculo com seus roçados, pois é do roçado que retiram a farinha para alimentação familiar dos indígenas.

Dessa forma, os relatos de Seu Zeca dizem o seguinte: “aqui a roça é mais pro consumo, aqui ninguém compra farinha, todas as famílias fazem roça pra comer” (Seu Zeca, 65 anos, aldeia Pino'a, 2019). Portanto, apesar do serviço assalariado ou da aposentadoria, eles mantêm uma cultura de subsistência, conseguem plantar mandioca, afinal a farinha é um alimento essencial na alimentação indígena.

De início, os professores da escola Anexo Pino'a eram brancos, sendo um trabalho que exige formação profissional. Paulatinamente, ocorreu a substituição de profissionais brancos por indígenas e, atualmente, a maioria dos professores da escola são indígenas. Entre os Tembé, que trabalham na escola, hoje:

A Aparecida, a Alessandra, o Diquinho, a Mayra, a Keila, o Bel, a Lourde, são sete professores indígenas e quatro professores brancos. O Alenison é professor de Matemática, mas ele é casado com uma índia, por isso ele nunca vai sair. Os professores brancos são: a Elza que é de Letras, o Casio de Biologia e Química; e a Neth de História. Quando estiver todos os professores indígenas na escola vai funcionar somente as nossas regras, aí vai ser bom, por que não vai vim regras externas. (Carlos Tembé, 45 anos, aldeia Pino'a, 2019)

São sete professores indígenas nessa escola, o que, comparativamente, é uma grande conquista, afinal a escola iniciou sem nenhum professor indígena Tembé. Os professores

brancos residem em Capitão Poço e passam a semana no alojamento da escola, somente voltando à sua cidade no final de semana.

As escolas presentes nas aldeias da terra indígena do alto rio Guamá são estaduais, logo regidas pelo Estado do Pará, desde o Ensino Fundamental até o Ensino Médio, somente a Educação Infantil é administrada pelo poder público municipal de Santa Luzia do Pará.

Figura 03: Escola Anexo Pino'a





Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

Ainda em relação à estrutura do território, além da escola na aldeia Pino'a, tem-se o abastecimento de água coletivo para todas as residências da aldeia.

Figura 04: Abastecimento de Água



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

Outro espaço público nessa área é o posto de saúde, que trabalha uma técnica de enfermagem, com atendimentos em plantões 24 horas, e visitas médicas e de enfermagens duas vezes na semana. Nesse posto, o médico e a enfermeira são brancos, porém os filhos Tembê já se encontram no curso de enfermagem e medicina da Universidade Federal do Pará, para substituir essas vagas de funcionários brancos.

Figura 05: Posto de Saúde (Enfermaria)



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

A Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI) é o órgão responsável pela saúde indígena, tanto para contratação de funcionário quanto para o abastecimento de medicamentos e serviços hospitalares. É importante ressaltar que os indígenas Tembé do alto rio Guamá possuem serviços de qualidade em termos de saúde, uma vez que possuem uma farmácia com muitos remédios para doação e possuem o serviço de plantão da técnica de enfermagem, com revezamento entre duas técnicas durante vinte dias.

Durante esses períodos de plantões, as técnicas dormem na enfermaria do posto de saúde, e tem à disposição uma farmácia no posto de saúde com uma grande diversidade de remédios para serem doados, como afirmado acima.

Em relação à percepção do trabalho, a enfermaria é um local tranquilo e agradável, pois os movimentos hospitalares de urgência e emergência são bem raros e, no período de pesquisa de campo, foram constatados poucos atendimentos graves.

Nessa farmácia, é importante mencionar, que há remédios artificiais ou farmacêuticos usados para a cura de doenças, mas também há produção de remédios naturais, feitos por dona Joana, uma das moradoras da aldeia Pino'a.

Eu faço remédios pra tosse (lambedor), a babosa é muito boa para curar dor no estomago, me ensinaram que a gente pega quatro ou cinco folhas de babosa média. E se for da folha pequena, são nove folhas, bate no liquidificador, joga um litro de mel dentro, bate, coa e toma, mas tem que fazer a dieta, por que se não, não serve. O trevo é bom para dor no ouvido, a gente tira o sumo e coloca leite do peito para dor no ouvido. A taboquinha roxa é boa, para infecção de urina e dor na urina. Esse Manjerição é bom para fazer banho, para banhar a cabeça, para dor de cabeça. (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Observa-se, portanto, que, apesar dos serviços de saúde oferecidos, a aldeia ainda conta com conhecimentos tradicionais, advindos de experiências com ervas medicinais. Tais ervas são plantadas e cuidadas pela dona Raimunda. Porém, dona Joana diz que: “hoje em dia as pessoas indígenas usam poucos remédios naturais, devido a facilidade de remédios da farmácia que a gente tem aqui na aldeia” (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino'a, 2019).

Diante disso, é importante mencionar que, apesar das dificuldades, o conhecimento tradicional ainda se faz presente na vida de alguns indígenas, demonstrando a importância dos saberes advindos de experiências acumuladas.

Segundo Robert et al. (2012), as sociedades tradicionais continuam cultivando uma grande variedade de plantas que são utilizadas para diversos fins, seja alimentício ou fitoterápico (remédios naturais). Diante disso, é importante mencionar que um dos espaços também muito valorizado da aldeia Pino'a é a Ramada, um local público e coletivo, que faz parte da vida indígena.

4.2.4 A Ramada

Os indígenas se alimentam no ambiente interno da casa de morada e, também, em um local coletivo, que é chamado de Ramada, e no momento das refeições, se reúnem todas as famílias para saborear algum alimento, como açaí, peixes, caças ou carnes de porco e gado.

Sendo assim, cada família traz um pouco de comida da sua casa para realizarem uma alimentação coletiva. Assim, a ramada torna-se um local de fartura alimentar, pois, “quando é

matado viado, catitu, paca, é feito lá na ramada, é pra todo mundo comer, as vezes a gente quer beber açaí e eles vão apanham e serve pra todo mundo, não tem divisão, é bom demais aqui na ramada e na aldeia como um todo” (José Tembê, 75 anos, aldeia Pino’a, 2019).

A imagem a seguir mostra a Ramada, especialmente como um espaço de troca coletiva e de liberdade, pois os indígenas ficam à vontade, deitados nas redes, sentados ou em pé, usufruindo da presença coletiva e retribuindo essa atenção por meio de conversas e reciprocidade alimentar, por isso é um ambiente de risos, prosas, piadas, alegria e fartura alimentar.

Figura 06: Ramada



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

Essa alimentação coletiva ocorre em períodos de safra de açaí e em grandes caçadas, ou também quando se pescam muitos peixes, dentro de um momento de alegria e união entre os membros da aldeia Pino’a.

As famílias reunidas na Ramada se alimentam estritamente dos alimentos mencionados acima e da farinha vinda da roça e produzida por eles. A imagem a seguir mostra um dos exemplos de partilha alimentar:

Figura 07: Pescaria entre todos os residentes da aldeia Pino'a



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

No momento dessa pescaria foi realizado o almoço às margens do rio e o jantar foi realizado na ramada. Sobre esse contexto, uma criança relata o seguinte: “eu gostei muito da pescaria ontem, por que eu brinquei muito. Eu gosto de pescar, por que a gente pega peixe pra comer. Agente pescou e depois aviou o peixe e depois comeu. E os que sobraram, de noite agente comeu todo mundo junto na ramada” (Bruna, 8 anos, aldeia Pino'a, 2019). Dessa forma, a ramada alcança inclusive as crianças indígenas.

A ramada foi construída por meio de mutirões de serviços realizados entre os indígenas, caracterizada como um local de reuniões internas entre os indígenas, inclusive os que residem fora da aldeia Pino'a não podem participar dessas reuniões, pois são assuntos

específicos de interesse dos indígenas. Durante a pesquisa de campo, em agosto de 2019, foi possível presenciar uma reunião, em que a participação da pesquisadora não foi permitida.

Por serem interesses indígenas, a reunião pode ser conduzida e ocorrer alteração de voz e até brigas orais, que não podem ser presenciadas pelas pessoas de fora, afinal há um acordo entre os indígenas de sempre ficarem unidos (“de bem com todos”). Essa união é basilar para a territorialidade indígena Tembé: “aqui a gente acha muito importante a união entre as famílias” (José Tembé, 75 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Em síntese, atualmente a aldeia Pino’a possui uma infraestrutura estabilizada, fruto de muita resistência e perigo inicial que os primeiros moradores enfrentaram diante das ameaças externas que os colonos não-indígenas faziam, período em que passaram por dificuldades alimentares, pois ainda não tinham roçados e empregos.

Por isso, foi preciso utilizar estratégias de resistência e sobrevivência para permanecer no local e, nesse momento, a parceria do poder público foi muito importante para a retomada. Também com a ajuda do poder público conseguiram infraestruturas para a área, como a escola, o posto de saúde e a caixa d’água coletiva que faz o abastecimento de água para todas as residências.

Outra característica importante percebida na aldeia é a preferência para contratar indígenas e não-brancos, realizando uma distribuição igual das vagas de emprego conforme a ordem de chegada das famílias, com alocação de todos os indígenas nessas vagas, restando apenas três famílias aguardando a contratação, em concomitância à valorização do trabalho na roça, pois consideram importante ter farinha com fartura advindos da própria terra.

Ainda, percebe-se que a infraestrutura de saúde é acompanhada do uso de remédios naturais e a alimentação coletiva que acontece na ramada, um local de união e alegria entre todos os indígenas, tudo para especificar a lógica coletiva, diferente e específica de viver, que proporciona um bem-estar cultural e territorial.

5 ANÁLISE DAS PRÁTICAS DE MANEJO NAS ÁREAS DE ROÇAS E FLORESTAS

Neste trabalho, o termo “práticas agrícolas” está sendo utilizado para se referir às formas de produção e de elaboração de roças em meio a florestas, assim como os saberes e experiências compartilhados entre os indígenas, portanto considera-se práticas agrícolas o: “conjunto de saberes, mitos e relatos, práticas, produtos, técnicas artefatos e outras manifestações associadas que envolvem os espaços manejados e as plantas cultivadas, as formas de transformação dos produtos agrícolas e os sistemas alimentares locais” (CARDOSO, 2018, p. 78).

Partindo dessa perspectiva, serão analisadas as práticas de roças e florestas conforme a seguinte compreensão; a roça caminha junto com a floresta, sendo um diálogo possível entre elas em relação à elaboração do roçado e também na sucessão deste roçado para se transformar em capoeira.

Assim, percebe-se que os Tembé, da aldeia Pino'a, estabelecem um vínculo familiar diário com seus roçados e, dessa forma, pelas informações obtidas nas observações em campo, a roça é vista como sinônimo de pertencimento local, uma vez que é por meio dela que se estabelecem as relações familiares, pois o trabalho, na maioria das vezes, é realizado pelo chefe de família e pelos filhos que contribuem com sua mão-de-obra.

Algumas vezes, os membros dessa aldeia colocam roçados coletivos, que pertencem a todos os membros locais, logo a roça torna-se mais do que um meio de sobrevivência, mas caracteriza-se como um símbolo cultural, representado pela variedade de mandioca, entre as quais há a figura da Mandiocaba, que serve para fazer o mingau da Festa da Menina Moça e que será apresentado mais adiante no texto. Portanto, vê-se que essa relação entre roças e florestas está presente na aldeia Pino'a e produz grandes significados para o povo indígena Tembé.

5.1 As roças na aldeia Pino'a e a relação com a floresta

Segundo os relatos na experiência de campo, a diversidade de roças que, hoje, existe dentro do sistema local da aldeia Pino'a está associada ao período de retomada, quando se iniciaram as primeiras roças e foram semeadas as primeiras plantas frutíferas, formando um sítio ao redor das casas.

As primeiras famílias que vieram para aldeia Pino'a, colocaram suas roças e utilizaram outros espaços para fazer a diversificação com plantas frutíferas. Nesse período, existiam somente duas casas, uma em frente à outra e, entre elas, se construiu a rua, mediada por redes de parentesco que, na maioria das vezes, são identificados por apelidos.

As casas e as roças são articuladas de modo familiar, mediadas por uma coletividade simbólica entre eles. Os quintais também são coletivos, marcados pela presença de coco (*Cocos nucifera*), açaí (*Euterpe Oleracea*), manga (*Mangifera indica*), jambu (*Acmella Oleracea*), banana (*Musa sapientum*), laranja (*Citrus sinensis L. Osbeck*), jaca (*Artocarpus heterophyllus*), caju (*Anacardium occidentale*), beribá (*Rollinia deliciosa*), goiaba (*Psidium guajava*), entre outros frutos, tendo importante papel na configuração do cenário da aldeia. Esses frutos

pertencem ao coletivo, ou seja, não possuem uma titularidade dominial específica, por isso os quintais são lugares florestados no território da aldeia, marcando o tempo de retomada.

Hoje, a aldeia é organizada com diversas casas, umas ao lado das outras, todas organizadas próximo à casa do casal que fundou a aldeia e os primeiros roçados ficam em torno de meio quilômetro de distância dessas casas. Assim, a aldeia é o suporte de apoio para a construção das casas e constituição dos quintais e sítios, uma vez que:

a casa é o espaço que liga a pessoa à prática do cultivar e gerar alimento, bem como espaço de abrigo, nutrição e sociabilidade entre parentes, vizinhos e amigos. Importante frisar que o conceito de casa, como a de Sí, apesar de remeter à centralidade do edifício construído, refere-se a todo um conjunto articulado de espaços que estão dentro do terreno, como os terreiros em frente a uma casa, o quintal e os sítios nos fundos, a cozinha, as hortas e, muitas vezes, roças e casas de farinha. (CARDOSO, 2018, p. 83)

Dessa forma, a casa se caracteriza como um espaço interligado com as roças e a casa de farinha e, como visto, foi no período de retomada que ficaram marcadas as construções das primeiras casas como abrigo para as famílias e a elaboração das roças, primeiramente como alimento e, em alguns casos, também como fonte de renda.

As roças são implementadas por meio de práticas tipicamente associadas com a agricultura de coivara (PEDROSO JUNIOR. et al. 2008). Conforme relatado aqui:

O trabalho na roça começa com a derrubada da capoeira ou dos restos das plantas anteriormente cultivadas. A vegetação é “brocada” com o uso do machado, foice, facão ou trator. Após a broca, o agricultor deixa a vegetação retirada secar sobre o solo para em seguida fazer a coivara, ou seja, juntar os montes de matéria orgânica seca e queimar. São feitos os aceiros ao redor da área para evitar que o fogo se espalhe. (CARDOSO, 2018, p. 91)

Um interlocutor explicou que, para colocar a roça, é preciso derrubar uma porção da capoeira ou floresta “e depois de queimada a área, é plantada e depois de plantada até chegar na colheita é preciso dar umas quatro ou cinco capinas para ela carregar bem as batatas de mandioca” (Seu Zeca, 65 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Portanto, ocorre a derrubada de uma ou duas tarefas de terra para queimá-la e, após isso, faz-se o plantio e constantes limpezas nas áreas de roças, para que a mandioca possa crescer e ser retirada para fazer a farinha, porém “a pessoa só pode derrubar aquilo que dar conta de plantar, se derrubar tem que plantar a mandioca ou outras coisas” (Aline Tembê, 23 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Por isso, na referida aldeia em estudo, as roças são localizadas relativamente perto das casas de morada, pois a roça é símbolo de trabalho e resistência para se manter no local. Percebeu-se que a maioria das famílias possui roças pequenas, que variam entre duas ou três tarefas com a produção voltada para o consumo. Ainda foi percebido que, algumas famílias,

além de se alimentarem da roça, também vendem os derivados dela, como a farinha, para complementar a renda familiar.

Por exemplo, a família do seu Edivaldo, Bente e Leonardo, vende a farinha e outros derivados da mandioca para comerciantes na cidade de Capitão Poço, o que ocorre eventualmente, afinal não têm períodos regulares anuais para a venda da farinha e somente vendem quando há excedentes.

Entretanto, viu-se que essa venda não é totalmente valorizada, tendo como base o longo período de trabalho com os roçados para a produção da farinha, o que se extrai do seguinte depoimento: “a gente passa o dia todo torrando farinha e faz dois sacos e quando vai vender é 70, 00 reais a saca, muito barato e a luta que já teve para fazer o roçado e depois tem mais trabalho para fazer a farinha” (Seu Zeca, 65 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Assim, existe um intenso trabalho para produzir a farinha, sendo que este trabalho, quando vendido, não é recompensado, por isso a maioria das famílias residentes na aldeia Pino’a elaboram roçados somente para o consumo familiar, afirmando que “a roça, a maioria são pra comer, e só depois que chegamos aqui que nós começamos a colocar a roça, por que a roça faz parte da nossa cultura pra ninguém comprar farinha, por que comprar farinha é muito ruim, por que as vezes é muito caro” (Aline Tembê, 23 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Em síntese, das treze famílias da aldeia, oito possuem roça de mandioca, uma possui roça de feijão e mandioca, duas famílias não colocaram roça no ano de 2019 e duas famílias, que casaram ao longo do ano de 2019, também não possuem roças. Como mencionado, as roças geralmente medem entre duas (2) ou três (3) tarefas, sendo que “uma tarefa é 25 braças quadrados em torno de 200 metros quadrados, uma braça é 2 metros” (Carlos Tembê, 45 anos, aldeia Pino’a, 2019).

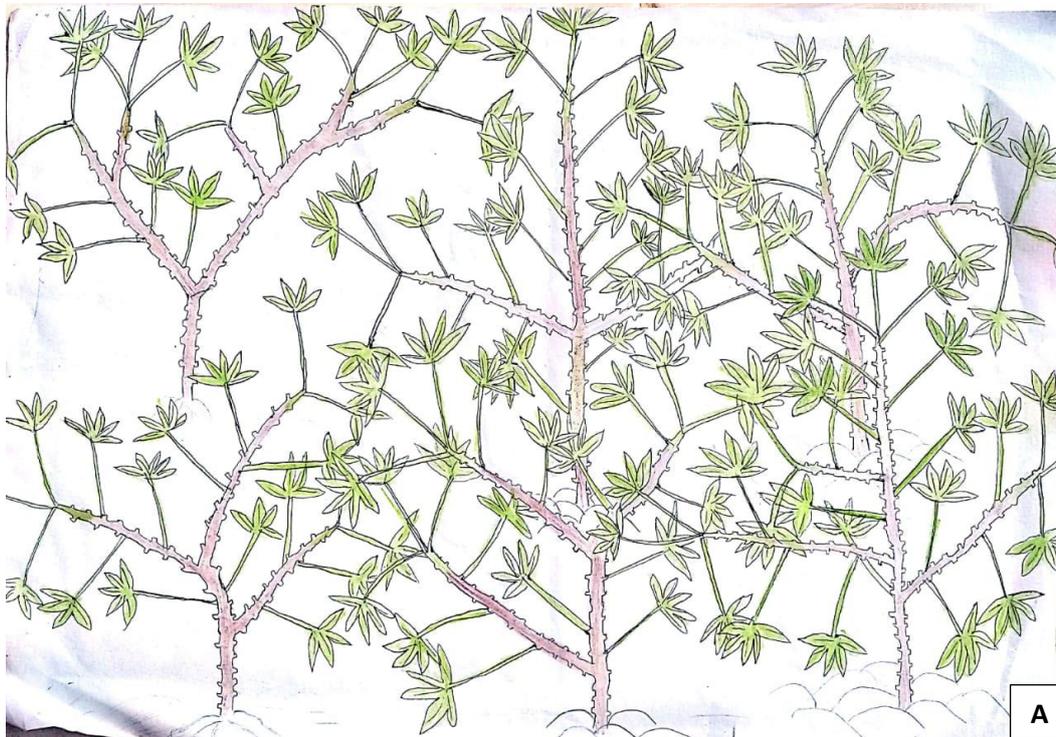
Dentre as famílias que não tem roçado este ano está a família de Paula, pois seu esposo, Sergio, trabalha em Capanema, a fim de conseguir renda e contribuir com as despesas da família. Porém, no período de safra do açaí, que inicia no verão, por volta do mês de setembro, ele retorna à aldeia para apanhar açaí e contribuir com as despesas. A família da Keila também não tem roça, uma vez que ela é professora e seu esposo apanha açaí no período da safra.

Portanto, vê-se que a coleta do açaí é uma atividade de complemento de renda na aldeia durante o período de safra, pois as famílias coletam o fruto em toda a terra indígena e vendem para adquirir renda financeira, assim como utilizam como alimento.

Dessa forma, existe uma complementação entre roças e florestas e que é possível ser visualizada na figura A, que demonstra uma roça de mandioca, e na figura B, que demonstra

uma roça de feijão. Vale mencionar que o desenho foi confeccionado pela pesquisadora e por uma aluna da escola Anexo Pino'a.

Figuras 08: Roças de Mandioca e Feijão



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira e Samili (2019).

Também é importante ressaltar que os indígenas da aldeia Pino'a só derrubam área úteis para implantação de uma roça, ou seja, não usam áreas desnecessárias, por isso, a derrubada e a queima, para essa aldeia, tem a funcionalidade de servir para colocarem seus roçados e coletarem a mandioca e também para a coleta de seu alimento principal, a farinha.

De acordo com as observações realizadas em campo, após a retirada da roça de mandioca, eles colocam outra roça de feijão em cima da roça antiga ou deixam florescer a capoeira, para que, aos poucos, se torne floresta novamente.

De acordo com Lima (1997), as roças são cultivadas de forma que o produtor tenha roças *verdes* e *maduras*, sendo uma estratégia para que não falte farinha ao longo do ano, afinal o produtor faz a farinha com a roça madura e logo vem chegando à roça verde, que posteriormente encontra-se madura e boa para fazer a farinha.

Esse aspecto de roça *verde* e *madura* também se apresenta na aldeia Pino'a, pois “a mandioca ligeira, tem um tempo pra tirar ela, aí tem que tirar tudo por que ela vai apodrecendo. A minha roça eu estou tirando, por que ela está apodrecendo, aí a sorte que eu já tenho a outra roça que já está chegando” (Carlos Tembê, 45 anos, aldeia Pino'a, 2019). Assim, as roças amadurecem em períodos constantes no decorrer do ano e, assim, a farinha não falta aos indígenas.

Portanto, verifica-se o desempenho dos produtores de acordo com as necessidades do consumo familiar e também, como mencionado, algumas famílias também realizam a venda da farinha. Durante o período de pesquisa, foi percebido que dois produtores de roças grandes geralmente precisavam de uma força de trabalho extrafamiliar para manter seus roçados e, nesse caso, pagam uma diária para mão-de-obra externa. As roças pequenas, de uma até três tarefas, são cuidadas pelas famílias da própria aldeia.

No trabalho do roçado existe uma relação entre aldeia-roça-capoeira-floresta, como menciona Cabral de Oliveira (2016 e 2018) e atestado na pesquisa. Os roçados na aldeia Pino'a são situados no meio da floresta, pois “a elaboração de roças sobre a floresta e o seu subsequente abandono – que conduz à sucessão e ao retorno da vegetação” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2018, p. 135), por isso as roças são colocadas no meio da floresta para que, quando houver seu abandono, seja garantido o retorno da vegetação e, assim, proteger a reprodução da vida das pessoas, animais e plantas, uma vez que

As áreas derrubadas, queimadas e cultivadas são abandonadas após alguns anos. Nas áreas em pousio, a cobertura florestal se regenera através do processo de sucessão ecológica. As capoeiras continuam sendo manejadas, tornando-se verdadeiros bancos de sementes e locais de atração de caça, o que favorece a formação de florestas antrópicas biodiversas. (MORIN DE LIMA, 2018, p. 157)

Ao longo da terra indígena do alto rio Guamá, há uma extensa área que combina roças e capoeiras em diferentes estágios de maturação, como, por exemplo, roças *maduras* e *verdes*, capoeiras baixas e altas em processo de transformação para florestas, uma vez que, depois do abandono do roçado, tem-se o período do pousio para que a sucessão florestal possa acontecer.

Assim, os “locais previamente derrubados por parentes e ancestrais, mas que foram abandonados por tempo suficiente para que a sucessão ocorresse e a floresta voltasse pelos bicos das aves, pelas fezes de animais e pelos ventos que carregam as sementes aladas” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2018, p. 140). Observa-se, então, que a regeneração da floresta ocorre por meio das aves e dos ventos que contribuem com a distribuição de sementes pelo ambiente.

Neste sentido, o manejo na paisagem que advém dos ciclos dos roçados, como explicam Pereira e Diegues (2010), é diferenciado, porque não visa o lucro, mas está interligado com a reprodução social e cultural e contribui para a conservação dos recursos naturais, mantendo, assim, uma agrobiodiversidade dentro da terra indígena do alto rio Guamá e, mais especificamente, na aldeia Pino’a.

5.2 A agrobiodiversidade mantida na aldeia Pino’a

As íntimas relações que as comunidades tradicionais e indígenas mantêm com suas roças se caracterizam também pela diversidade de manivas. De acordo com Lima, Steward e Richers (2012, p. 372): “as variedades presentes em um dado espaço social representam o resultado de uma história agrícola local, mais ou menos longa, em que o número de variedades decorre, em última instância, de experimentações”.

Segundo as autoras, as variedades de manivas ocorrem por meio de trocas e experimentações, que também significam uma forma de se estabilizar no local, sendo que cada agricultor planta as manivas de acordo com suas preferências.

As famílias indígenas da aldeia Pino’a realizam o manejo de forma tradicional, como forma de se perpetuar na terra. Diante disso, abaixo mencionamos as diferentes famílias e as diversas variedades de mandioca, cultivada na aldeia Pino’a. No total, eles cultivam oito (8) variedades.

As manivas variam em aspectos morfológicos, incluindo a textura das cores, e algumas têm uma alta e baixa produtividade, pois, segundo os relatos, algumas delas carregam batatas mais grossas e outras têm batatas mais finas. Além disso, o fator tempo influencia muito nessa

diversidade. Por exemplo, a variedade chapéu de sol amarelo está madura para a produção de farinha a partir de oito meses e outras espécies, como a Tachi, somente após um ano.

E essa variedade também está relacionada à textura do tubérculo, pois eles misturam a Tachi Branca com a Chapéu de sol amarelo para que a farinha tenha a cor mais amarelada. Por outro lado, a variedade carga de Burro tem a vantagem de possuir maior duração no solo e um grande potencial de batatas grossas. Por isso, é importante mencionar que as variedades de manivas são muito significativas para os indígenas.

A variedade Mandiocaba possui um papel cultural, pois é essencial para a festa da menina moça. “Nós aqui da Pino’a e o pessoal da Sede, sempre planta a Mandiocaba, o pessoal da sede tem roça pra cá também. O pé da Mandiocaba é igual ao pé da mandioca normal”. (Teresa, 21 anos, aldeia Pino’a, 2019). Demonstra-se que cada variedade tem uma funcionalidade, além de sua importância cultural nos rituais indígenas.

Quadro 02: Famílias e as variedades de manivas

Identificação das Famílias	Tamanho da Roça & Cultivos	Variedades de mandioca
Edivaldo e seu Pai Nito	Duas (2) tarefas de Mandioca	Tachi, Pecuí e Chapéu de Sol Amarelo.
Bente e seu Pai João	Oito (8) Tarefas de Mandioca	Chapéu de Sol Amarelo, Pecuí Branca e Carga de Burro.
Leonardo	Três (3) Tarefas de Mandioca	Tachi Branca e Chapéu de Sol Amarelo.
Raimundo	Duas (2) Tarefas de mandioca Uma (1) Tarefa de feijão	Pecuí Amarela e Branca Chapéu de Sol Amarelo
Pedro	Uma (1) Tarefa de Mandioca	Chapéu de Sol amarelo
Dodô	Três (3) Tarefas de Mandioca	Pecuí Branca
Nivaldo	Duas (2) tarefas de Mandioca	Chapéu de Sol Amarelo e Mandiocaba.

Fonte: Dayana Oliveira (2019).

Com base nas observações de campo, a roça pode ser concebida como um espaço aberto, movido por plantas de diferentes variedades, com os parentes trabalhando juntos, ou seja, é um espaço frequentado por trabalhadores, visitantes e instituições que enriquecem esse espaço. A roça permite, ainda, a circulação e a troca de variedades entre as famílias da mesma aldeia e entre famílias de aldeias diferentes, assim há uma solidariedade de trocas sempre que há necessidade, proporcionada por meio de uma organização social que:

garante a circulação desta grande diversidade agrícola. Resulta que muitas plantas são trocadas e cultivadas por todos, mas também se evidencia que cada aldeia, cada

família e até cada mulher pode ser detentora de variedades ‘exclusivas’, consideradas, em realidade, como ‘especialidades da casa’. (ROBERT et al., 2012, p. 365)

A agrobiodiversidade no local é mantida nas roças e evidenciada pelas manivas locais, mas outros espaços também se destacam como, por exemplo, as especializações de plantas de dona Raimunda, que possui uma grande diversidade de manivas no seu quintal e que são utilizadas para fins medicinais, conforme se depreende da seguinte fala: “aqui é o canteiro de remédios naturais, tenho babosa, trevo, mas eu quero arrumar mais remédios, por que a água acabou tudo, eu fiz esse canteiro longe do chão, por que a água acabou tudo, por que choveu muito” (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Além desses elementos presentes na aldeia Pino’a, têm-se a casa de farinha, um local coletivo, que se trabalha durante a confecção da farinha, com trocas e solidariedade entre os indígenas.

5.3 A casa da farinha e as trocas

Como visto, a variedade de manivas decorre devido à importância conferida a cada espécie ao ser plantada e cultivada. Na aldeia Pino’á, conforme observado em outros estudos de caso, “a mandioca cria espaços e relações de convivência. Sua existência cria lugares onde se tem prazer em estar junto, como a casa de farinha, um espaço de convivência, socialização, integração, conversas, negociações, aprendizados e encontros” (ARRUDA CAMPOS, 2018, p. 130).

Por isso, associado à roça, têm-se a casa da farinha, acima mencionada. Na aldeia Pino’a, vê-se somente uma casa da farinha e é nesse ambiente que os moradores se encontram para fazer o processamento da mandioca. É também um ambiente coletivo para a produção de produtos da mandioca, como a farinha e a goma.

Como na aldeia Pino’a tem somente uma casa de farinha, todas as famílias residentes usam esse ambiente, porém cada família fica responsável pelo pagamento da energia do local uma vez por ano. Nessa casa de farinha, existe um forno elétrico e manual, porém, pelos costumes da aldeia, os indígenas preferem trabalhar com forno manual de inox, que funciona com fogo à lenha para torrar a farinha. A imagem a seguir mostra a estrutura do forno a lenha, da casa de farinha e do colcho para coloca a farinha, depois de torrada, para esfriar, com a presença de uma criança brincando com a farinha.

Figura 09: Morador da aldeia Pino'a torrando farinha



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

A casa da farinha é o local de torra a mandioca, mas, antes dessa fase, é necessário retirar a mandioca do solo, local que está localizado o roçado, a partir de um ano de plantada,

período em que a mesma se encontra madura. Posteriormente, ela é transportada da roça até um rio, que fica as margens da casa de farinha e, nesse local, fica por três ou quatro dias para amolecer. Após amolecida, é descascada, posta em sacos de sarrapilha e depositadas novamente no rio para se extrair o restante do tucupi.

Passados dois dias, a mandioca é retirada da água e posta em colchos de madeira, para ser amassada com o uso das mãos e, depois disso, é depositada em sacos e levados para a prensa, local que ficará por algumas horas para se escorrer o restante do tucupi e, assim, transformar a mandioca em massa Puba, uma espécie de massa “pastosa” enxuta, para posteriormente ser levada à peneira.

Nessa aldeia, a peneira é um objeto feito por uma planta chamada guarimã (*Ischnosiphon arouma*), elaborada por pessoas mais idosas, que detêm a experiência de fazer artesanatos, e serve para peneirar a massa puba de mandioca. Depois que a massa puba é peneirada, ela é depositada no forno a lenha, que precisa ser previamente aquecido. Em seguida, a massa puba é torrada por volta de duas horas a cada fornada de farinha.

Nesse momento, o torrador mexe a massa até se transformar em farinha. Dessa forma, o torrador “passa-se o dia na frente do forno mexendo sem parar a farinha para não queimar. Quando há mais pessoas, podem-se dividir algumas tarefas; em retribuição, a pessoa que ajuda recebe farinha para levar para casa. A reciprocidade é muito intensa na casa de farinha” (ARRUDA CAMPOS, 2018, p. 124).

Além disso, a casa de farinha também é um local de retirada de goma e, para produzi-la, a mandioca é retirada do roçado, depois é lavada e raspada com uma faca e, após, é ralada no catitu, uma espécie de motor com um ralo. Ao ser ralada, se transforma em massa e é depositada em um pano para se extrair o tucupi. Com isso, o tucupi é colocado para descansar em uma panela grande e, nesse momento, aos poucos, forma-se a goma no fundo da panela, que é secada com um pano e retirada para fazer a tapioca.

Para produzir a farinha e retirar a goma, realiza-se um trabalho cansativo, afinal é necessário um trabalho manual de mexer a farinha para não queimar e como o forno é muito quente, as pessoas ficam muito suadas e precisam se hidratar constantemente com água.

Depois que a farinha é torrada, ela é colada em um colcho de madeira para esfriar e, posteriormente, é ensacada, para não ficar mole e estar apta para o consumo. Portanto, para a produção da farinha e da goma, os seguintes utensílios são necessários: a peneira, o colcho, o rodo, a lata, os sacos de sarrapilha, a mão de pilão, a prensa, o forno a lenha, o tipiti e a

vassourinha. A imagem a seguir mostra a massa puba ao forno, o rodo para mexer a farinha, o forno a lenha e parte dos utensílios da casa de farinha.

Figura 10: Torrando farinha



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

Vale mencionar que tais informações foram observadas em campo, durante o período de observação participante. Reitera-se que, na aldeia Pino'a, a casa da farinha é um local coletivo e solidário, pois nela ocorrem conversas, trocas de opiniões, prosas e brincadeiras entre os trabalhadores. Dessa forma, Arruda Campos (2018, p. 124) menciona que “conviver na casa de farinha é uma prática de identificação temporária em um lugar compartilhado no qual a principal regra de conduta é simplesmente estar atento à presença do outro”.

É um local de compartilhar tempo, espaço e farinha. Nesse contexto, as roças na aldeia Pino'a e a casa de farinha fazem parte de um processo de retomada da terra e, nesse momento, foi quando fixaram suas primeiras roças, como uma atividade de resistência para se firmar no território e, principalmente, ao relacionar o plantio de mandioca a um modo de cultivar a terra,

pois “o cultivo de mandioca (e plantas associadas) reafirma, no contexto do estudo, o “ser índio” ao garantir a subsistência da família” (CARDOSO, 2018, p. 101-102).

Assim, vê-se a mandioca como um elemento essencial na cultura indígena pois “a roça é importante pra tirar aquilo que a gente consumi e pra fazer a brincadeira da menina moça, da mandioca agente tira a goma para farinha de tapioca e para fazer bolo de mandioca” (Alice Tembê, 26 anos, aldeia Pino’a, 2019). Pelo depoimento, percebe-se que os indígenas cultivam as roças para sua subsistência e também cultivam uma variedade de maniva.

Conforme anteriormente mencionado, a maniva Mandiocaba coletada é utilizada no mingau da Festa da Menina Moça. Essa festa é uma tradição cultural e um símbolo do povo Tembê, que vem sendo resgatado há cinco anos na aldeia Sede, sendo que, em todos os anos, a aldeia Pino’a participa desse evento cultural e simbólico.

Por conseguinte, as “plantas não são simplesmente comida ou outro fornecedor de material: são formas de vida que surgem em relações que humanos e cultivares fazem juntos, com trabalho, brincadeira, política, curiosidade e amor” (ARRUDA CAMPOS, 2018, p. 132). Para os indígenas, as plantas são utilizadas como alimentos e são usufruídas como abrigo para os acampamentos, além de representarem um dos principais elementos culturais da festa da menina Moça, exemplificada pela Mandiocaba.

Por isso, a roça na aldeia indígena Pino’a é predominantemente de mandioca, pois ela faz parte da vida alimentar e simbólica desse povo, o que fica claro pela presença da variedade Mandiocaba, na festa da menina Moça. Assim, “a mandioca é uma espécie companheira com a qual se tem coevoluído em relações envoltas em afetos, memórias, conhecimentos, práticas, políticas” (MORIN DE LIMA et al., 2018, p. 19). E, por fim, percebe-se a roça dentro de uma forte relação cultural com a festa da menina Moça, pois é da roça que é retirado um dos elementos mais importante para compor o ritual indígena.

No decorrer do ano, na aldeia Pino’a, têm-se a prática da troca da farinha, ou seja, quando uma família não possui farinha, emprestam de outra e essa troca é paga com farinha de novo. Por isso, sempre terá farinha na casa das famílias.

Assim, é assertiva a seguinte citação: “as mandiocas e seus encontros, concebendo-as como espécie companheira, ou seja, vidas animadas em emaranhados relacionais, nos quais o cuidado, a reciprocidade e a ética da responsabilidade são premissas centrais” (ARRUDA CAMPOS, 2018, p. 108), pois a vida indígena nessa aldeia se inter-relaciona com as variedades de mandiocas e com a reciprocidade existente entre as pessoas, na troca de sementes e farinha.

A partir da retomada do território da aldeia foi possível reaproveitar as roças antigas como meio de sobrevivência. Assim, é importante mencionar que a organização das primeiras roças foi simultânea à elaboração dos sítios, que proporcionaram plantas frutíferas para alimentação e foram de suma importância para a permanência no local, de acordo com as variedades de manivas que fazem parte de seus hábitos, como a Mandiocaba anteriormente mencionada como um importante símbolo cultural para a festa da menina Moça, que será abordada no tópico abaixo.

5.4 A Festa da Menina Moça

A Festa da Menina Moça, ou festa do Muquiado, acontece uma vez no ano, na aldeia Sede e tem duração de uma semana. Toda a cerimônia é bem organizada, com a divisão de tarefas entre os indígenas, que podem trocar de funções de acordo com a necessidade ao longo da festa. Dessa forma, as tarefas são divididas em vários grupos, tais como:

O grupo de dança, o grupo de músicos, o grupo que se encarregava das pinturas corporais, dos adornos e da comida. Algumas dessas atividades só podiam ser realizadas pelas mulheres e outras, entretanto, eram realizadas somente pelos homens. A pintura à base de jenipapo ou de urucum e adornos com penas de pássaros, usados pelos noivos, eram realizados por mulheres e homens, mas o preparo das comidas ficava inteiramente a cargo das mulheres. (NEVES; CARDOSO, 2017, p. 175)

Desse modo, acontece o maior ritual indígena Tembé, no alto rio Guamá e, em especial, na aldeia Sede, sendo que a concentração dessa cerimônia acontece “no interior da ramada, uma construção tradicional Tembé-Tenetehara, coberta de palha, de formato circular, apoiada em estacas de madeira, sem paredes” (NEVES; CARDOSO, 2017, p. 175), que também foi anteriormente apresentada. Vê-se abaixo esse espaço da ramada:

Figura 11: Ramada na aldeia Sede, festa da menina Moça.



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

Antes da festa, ocorre uma preparação das meninas que menstruaram pela primeira vez e serão consideradas como as donas da festa, e também há uma organização da aldeia como um todo, para promover o evento. Uma semana antes do início da festa, há uma grande caçada, quando os homens buscam animais para serem “muquiados” durante a semana de festa.

Quando os caçadores chegam, as meninas, que serão as donas da festa, vão recebê-los. Os animais caçados vão ser cozinhados e ficam em cima de um muquem (grelha que fica exposta no fogo à lenha), bem alto, e ficam a semana inteira assando. No último dia de festa, no domingo de manhã bem cedo, por volta de seis horas da manhã, as caças são desfiadas e misturadas com farinha para serem distribuídas entre as pessoas que estão participando do evento.

Abaixo, apresenta-se a imagem de uma senhora pilando o pássaro Nambu e, ao lado, percebe-se que as mulheres estão desfiando as caças e misturando com farinha, que serão servidas às pessoas que estão prestigiando o evento. Atrás da imagem, estão as redes expostas, local que a pesquisadora e outras pessoas dormiram ao longo da semana da festa.

Figura 12: Uma mulher indígena pilando o pássaro Nambu e outras mulheres desfiando as caças.



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

O ato de pilar o pássaro Nambu com farinha é simbólico e ocorre no domingo bem cedo, no último dia de festa, como visto. As meninas, donas da festa, comem e depois doam a comida para quem está participando da festa. Durante o tempo em que as senhoras mais idosas da aldeia pilam o pássaro Nambu com farinha, as meninas donas da festa estão sendo enfeitadas, pois é o momento em que elas passam a serem mulheres.

Oito dias após o início da festa, em um amanhecer de domingo, têm-se a finalização do ritual, e as meninas são enfeitadas por uma mulher chamada Cudã e por suas mães. Nesse momento, suas franjas são cortadas pelo cacique Naldo Tembê, da aldeia Sede, o que se extrai do seguinte relato:

No início do domingo que é o último dia, o cacique corta a nossa franja e nós somos enfeitadas, as roupas a gente fica pra nós, e depois pode emprestar pra alguém usar de novo, hoje elas comeram e deram nambu pra nós comer e depois a Cudã passa no braço da gente pra dar força e ter garra pra superar as dificuldades. A franjar fica coberta com o nosso cocar, a partir da festa da moça a gente já pode casar ou pode seguir os estudos, que é o meu caso. (Angélica Tembê, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019)

As figuras abaixo mostram as diversas partes desse ritual. Figura A: mostra as meninas sentadas ao chão para iniciar um dos preparativos de passagem para se tornarem mulher. Figura B: o cacique da aldeia Sede Naldo Tembê corta o cabelo da menina. Figura C: os familiares ajudam a enfeitar as meninas, com a saia longa, um dos símbolos indígenas, com o cocar na cabeça. No peitoral e nos braços, são colocados pena dos pássaros Socó, Tucano e Gavião.

Figura D: após o rito de passagem, tornam-se mulheres fortes e guerreiras. No momento, cada menina está com seu par, que juntos pularam o Ka'e, durante uma semana de ritual.

Figuras 13: Ritual de passagem de menina para mulher, na aldeia Sede.



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

É preciso relatar que este ritual inicia com a chegada da primeira menstruação da menina e, nesse momento, ela precisa decidir se deseja ou não a festa. Em caso de resposta positiva, inicia-se a preparação do ritual, sendo pintada com jenipapo e direcionada para um quarto fechado, e somente os familiares mais próximos, como a mãe, e pessoas mais idosas, como os avós, podem vê-la. Esse ritual tem duração de seis dias, no qual a menina fica fazendo o cordão de miçanga que usará no dia de sua festa.

Me levaram para um quarto fechado que ninguém podia me ver, eles vão lá com uma panela de jenipapo e me banharam todinha de jenipapo e nessa hora eu já comecei logo a fazer meu cordão, nesses dias a gente fica enfiando miçanga, fazendo um cordão, esse cordão é um modo de proteção para as meninas, e esse cordão a gente já utiliza para a festa da menina moça (muquiado), a gente fica seis dias trancada dentro do quarto. (Angélica Tembê, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019)

No sexto dia, a mãe da menina Moça deixa um balde com água posicionado em um lugar qualquer, fora da casa de morada, e nesse momento a mãe também escolhe um rapaz que baterá na janela do quarto da menina moça e que sairá correndo. Com isso, a menina é

autorizada a sair do quarto, se banhar com o balde de água que sua mãe havia deixado, e o rapaz que bateu na janela de seu quarto não pode lhe tocar (caso a toque, a menina precisará voltar para o quarto e ficar trancada por mais alguns dias), quando ela ficará livre.

Após sair do quarto, a menina fica livre, como visto, mas ainda não pode sair sozinha, devido à tinta de jenipapo que ainda se encontra em seu corpo. Por isso, somente retorna às suas atividades, como ir à escola, depois que a tinta de jenipapo sair totalmente de seu corpo.

Cumprido esse primeiro passo, as meninas moças fazem o mingau de uma variedade de mandioca que é a Mandiocaba, como relata Angélica Tembé (2019):

a gente faz o mingau, a gente passa o dia todo perto da panela mexendo o mingau, até ele ficar bem apurado, mudando de cor até ficar bem marrom. A mandioca, Mandiocaba precisa ser ralada, para deixar só a massa bem molinha, neste dia do mingau, a menina é pintada com a pintura da meia lua, por que ela estar mudando de criança para a fase adulta, de criança para mulher. E de novo a gente não pode sair pra escola. Depois que a menina é pintada, ela se deita, e a noite ela pega uma cuia e vai servir o mingau para todas as pessoas que estão ali. Também tem um ritual que eles pegam uma Mandiocaba, e colocam dentro da panela do mingau, uma Mandiocaba inteira e depois tiram da panela, colocam no chão e esperam esfriar, e colocam para menina pisar, amassar em cima, isso serve para bichos não ficar seguindo ela, pra ela ficar protegida, depois eles fazem tapioca e colocam em cima da cabeça dela pra ela não ficar com dor de cabeça, tontura e para menina não pegar qualquer doença. (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019)

Percebe-se o que foi mencionado anteriormente: a intensa relação da festa da menina moça com os produtos vindos da roça, como a Mandiocaba, pois dela é feito o mingau utilizado no ritual de passagem para se tornarem mulheres. Nesse dia do mingau, as mulheres da aldeia também cozinham uma mandioca e depois põem para esfriar e, posteriormente, deixam expostas ao chão para que as meninas moças possam passar por cima, pisando e amassando, a fim de que os bichos da floresta não as sigam.

Além do mingau feito da mandioca, é feito também tapiocas que são expostas em cima da cabeça da menina, para que ela não sinta dor na cabeça ou tortura, ou seja, para que elas fiquem protegidas de doenças. Esses rituais feitos com a mandioca, da variedade Mandiocaba, mostram a combinação entre a vida indígena e seus rituais advindos dos produtos da roça. E manifestando a importância da roça para a vida indígena. Portanto, existe uma alegria entre as pessoas que cultivam esses alimentos, que permitem brincar e festejar com os produtos advindos do roçado.

Aí a gente passa o mingau da Mandiocaba, e vem pra última etapa que é a do muquiado, o mingau é uma preparação pra ser mulher e o muquiado a gente já é mulher. Logo no início da festa, a gente só pode andar, no último dia a gente pode pular. Do primeiro dia até o quarto dia, é pra ficar só andando pra não encher muito o pé de calo, pra no último dia gente poder pular. (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019)

Seguindo os rituais, o último passo é a materialização da festa da Menina Moça, que tem duração de uma semana. Essa festa se inicia no Domingo, na ramada da aldeia Sede, com o recebimento das caças e dos caçadores, e posteriormente as meninas são pintadas de Jenipapo novamente em todo o corpo delas, por conta disso ficam pintadas na cor escura, em tom de preto. Na segunda-feira, são despidas, deixando seus seios expostos, ficando somente com uma minissaia em todo o percurso da festa, que tem duração de uma semana.

Durante essa semana de festa, a aldeia Sede conta com a presença das Meninas Moças, que serão as donas da festa, dos cantores que todos os dias cantam músicas em língua Tenetehara e das cozinheiras que fazem a alimentação de todos os participantes da festa. É importante mencionar que essa alimentação é doada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pelos moradores locais, assim todos podem se alimentar sem gastos financeiros, pois as refeições, como o café da manhã, o almoço e o jantar, são doados pelos indígenas da aldeia Sede para todos os participantes que estão prestigiando o ritual.

É importante relatar que, durante essa semana de festa, os cantores cantam músicas consecutivas, continuamente, e, ao cantarem, as meninas precisam ir para o centro da ramada e começam a andar, formando um círculo. Nesse momento, os membros da plateia podem acompanhar as meninas pulando, que em língua Tenetehara significa “opor ka’e”. A imagem a seguir mostra a apresentação de Indígenas pulando o Ka’e.

Figura 14: Pular Ka’e



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

Assim, todos os participantes da festa podem pular o Ka'e, exceto as meninas Moças donas da festa, pois se elas pularem, os seus ancestrais ficam bravos, como mostra a fala de Angélica Tembé:

Nesse período a gente não pode pular, só podemos pular depois que acabar o muquiado da gente, por que se não nossos ancestrais, os espíritos ficam bravos, as meninas hoje, estão pegando Karuara (o espírito), por que elas não respeitaram, as pessoas falavam mais elas não estavam respeitando, elas estavam se pintando, estavam saindo pro mato sozinha e não pode estar sozinha, elas estavam pulando, e não estavam mais cumprindo a nossa cultura, ai elas pegaram tipo um castigo, que é pegar Karuara. (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019)

Durante a festa, várias pessoas “incorporam” Karuara, uma espécie de espírito encantado, e os pajé fazem um ritual para retirá-lo da pessoa. Entre os espíritos de Karuara estão os bravos, os mansos, os que gostam de música e aqueles que gostam do silêncio, e esses últimos são aqueles que, quando a música termina, eles retornam ao estado de espírito inicial.

É importante relatar, nesse momento, que não se pode fotografar ou filmar, pois seria uma falta de respeito para os indígenas. Segundo relatos, a pessoa com Karuara entra em um sono profundo e, quando acorda, não lembra do que estava acontecendo, tal como o seguinte: “eu não lembrava que estava com Karuara, as pessoas que me falaram depois, por que eu estava em um sono profundo” (Alice Tembé, 26 anos, aldeia Pino'a, 2019).

A Karuara percorre em toda a festa da menina Moça finaliza no domingo, exatamente às cinco horas da tarde e não pode ultrapassar esse horário. No entanto, mesmo após a festa terminada, as meninas donas da festa continuam guardadas, pois:

A partir daqui, do fim da festa as meninas ainda ficam guardas até sair o jenipapo, só depois a gente pode sair e ir para escola. A nossa comida nessa festa pode ser galinha, peixe, carne, mas não pode comer caça do mato como viado, catitu, paca, capivara, cutia. E as vezes a gente tem que tomar um xibé dentro da cuia, pra nós ficar forte. (Angélica Tembé, 13 anos, aldeia Ituaço, 2019)

A partir de então, elas são cuidadas por seus familiares até sair a tinta do jenipapo, para que elas possam voltar a realizar suas atividades cotidianas. Diante disso, Marília acrescenta que: “depois da festa elas vão pra casa, mas não podem sair só, enquanto não sair a tinta, por que elas podem ser atraídas por cobras, bichos do mato, ou bichos que podem atrair e levar elas, por isso elas tem que ficar guardas até sair a tinta de jenipapo” (Marília, 31 anos, aldeia Sede, 2019).

Vale ressaltar que cada menina só pode participar do ritual uma única vez em sua vida, pois acontece na primeira menstruação, como visto. E, entre os símbolos da festa da menina Moça, figura a Mandiocaba que é utilizada para fazer o mingau, caracterizando parte do ritual muito importante da cultura indígena.

Portanto, de acordo com as observações em campo, as roças da aldeia Pino'a também estão em conexão com essa festa. Inclusive, o ritual faz parte do calendário escolar da escola Anexo Pino'a, e os professores e alunos, assim como a comunidade como um todo, participam desse evento. Todos ficam acampados em um barracão de lona durante uma semana.

Antes da festa, a aldeia Pino'a realiza alguns preparativos, tais como apanhar açaí e torná-lo líquido, para consumo durante o período em que estiverem envolvidos na festa. A aldeia também faz uma “farinhada coletiva” com o mesmo intuito e tiram goma para fazer tapiocas e se alimentarem. Por isso,

Essa festa pra nós é muito importante por que ela não é uma simples festa, é uma festa que nos mostra a união, a preparação, o crescimento da nossa aldeia e a certeza de que essa cultura e esse costume, essa vida tradicional e cultural do povo indígena continua, é sinal do crescimento da comunidade é sinal de que pessoas estão crescendo e se preparando no sentido de defender os direitos dos povos indígenas, por isso essa festa é muito importante para nós. Essa festa nos mostra a necessidade de nos mantermos o nosso território, preparado para nos fornecer o que nós precisamos para nos manter como um povo, por isso essa festa é muito importante pra nós, é muito maravilhosa, aqui nós temos a união do nosso povo, temos o controle social, a interação, a justificativa que nós somos um povo e que nós vamos continuar vivos. (Vinício Tembé, 56 anos aldeia Ituaço, 2019)

Assim, demonstra-se a importância cultural da festa da menina Moça para a vida indígena, principalmente em relação à preparação das meninas para o casamento ou para seguirem uma vida profissional, assim como simboliza a união entre as diversas aldeias do alto rio Guamá como materialização da territorialidade indígena, por meio da reprodução dos hábitos e costumes culturais Tembé.

Para Neves e Cardoso (2017), a festa da menina Moça representa a história das mulheres, assim como suas lutas e resistências em busca de acesso à seus direitos. Além disso, é uma das formas de trazer pertencimento ao território. Nesse contexto, as florestas também são de suma importância, a fim de perpetuarem sua existência e permanência no lugar.

Segundo as autoras, a partir dessa festa as mulheres estão preparadas para casar com um homem mais velho, para que um ensine para o outro as tradições indígenas. Por isso: “o principal critério de ordenamento dos casamentos entre os Tupinambá residia na exigência de que os indivíduos pertencessem a gerações alternadas; por isso, mulheres e homens mais velhos se relacionavam com pessoas bem mais novas” (NEVES; CARDOSO, 2017, p. 166). Dessa forma, acontece a perpetuação das tradições, por meio do casamento e dos ensinamentos transmitidos entre eles.

5.5 A importância das áreas de florestas para os indígenas da aldeia Pino'a

Em seu estudo sobre os Tenetehara (Tembé), Wagley e Galvão (1961) relatam que tanto as florestas quanto as roças são importantes para a alimentação dos indígenas. Especificamente nas florestas tem-se os espaços de caça, pesca e coleta de frutos e nas roças ocorre a presença de uma vasta abundância de mandioca utilizada para fazer a farinha. Teresa da aldeia da Pino'a relata a importância destes espaços no seguinte sentido:

Eu acho importante preservar a nossa natureza. É um crescimento espontâneo, por exemplo sementes de frutas consumidas são jogadas, e se nascer e agente deixa crescer e dali já cresce outras árvores. É importante ter essa relação com a natureza, por que dela vem o açaí, que é um alimento que a gente consome e conseguir tirar uma fonte de renda dessa fruta. (Teresa, 21 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Como discutimos no item anterior, devido à sua importância, ocorre uma preservação das áreas de florestas e a “roça é feita no meio da capoeira, para que depois a capoeira cresça e torne-se floresta novamente” (Jessica, 39 anos, aldeia Pino'a, 2019). Isso mostra uma intensa preocupação com as áreas, dentro de uma utilidade cultural, inclusive do desmatamento, tendo em vista que preocupam-se com a regeneração do local, afinal, aos poucos, a capoeira cresce e se torna floresta outra vez.

Porém, essa área da aldeia foi um território de retomada, logo foi muito devastada. Atualmente, aos poucos, vem ocorrendo a reconstituição, conforme relata Dona Joana:

Quando nós viemos pra cá tinha muita vassoura de botão, aí veio muita muda, muita muda que a Funai mandou pra nós fazer as plantações, aí eles tiraram uns dias e plantaram pro lado do pulsão, só que morreu muita muda, era muda de cupu, paricá, pupunha, açaí, andiroba, ipê, agora pupunha muitos pês não morreram, pra lá pro pulsão deu muita pupunha esse ano, mas eu não sei quantas mudas vieram, aí veio para aldeia Pino'a e veio para aldeia São Pedro e foram plantar lá. (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino'a, 2019)

De início, foram plantadas mudas, mas, segundo os relatos de Dona Joana, no local ainda permanecem muitos pés de plantas frutíferas. Ela diz que “quando nós chegamos aqui tinha muita Mangueira, Pupunheira, Ingá, Açaí. Já o Beribá, eu plantei com a muda, umas eu planto na semente como o cupuaçu, outros é na muda, tem pé de bacuri, abricó, o açaí eu plantei com mudas” (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino'a, 2019).

Atualmente, em contrapartida, menciona que fazem poucas plantações, resumidas às margens das casas de morada. E, como os indígenas não aceitam o corte de árvore, observa-se no território um processo de regeneração espontânea das florestas.

De lá pra cá não veio mais essas mudas. Agora não tem mais essas plantações grandes, as vezes se faz uma mudinha e planta ao redor de casa. Mas aí também não teve o corte dessas árvores, eles só deixaram crescer. Hoje eles não plantam, mas também não derrubam, o que já tem plantado. (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Consoante isso, muitas caças, que antes não existiam no local, passaram a existir, pois o crescimento da floresta permitiu esse abrigo. Vale ressaltar que a floresta também se

caracteriza pelo abrigo dos povos indígenas da aldeia Pino'a, quando vão acampar na mata. Nesse momento de acampamento, eles caçam e afirmam o seguinte: “Eles vão caçar e agora já matam tudo, matam viado, cutia, catitu, paca, agora é assim, eles matam tudo por que cultivam a floresta, os animais e a gente precisa da natureza para sobreviver” (Isabela, 28 anos, aldeia Pino'a, 2019).

Atualmente, a aldeia possui muitos pés de açaí nativo que compõem as áreas de capoeira. Conforme relato, “agora tem muito açaizeiro nativo. Aí para dentro, tem muito açaizal nativo, nativo mesmo. Agora a capoeira está muito grande, tem lugar que parece mata fechada, que antes não existia, mas agora já tem lugar que parece mata, não tinha caça, agora já tem” (Dona Joana, 59 anos, aldeia Pino'a, 2019).

Isso significa que, aos poucos, a capoeira está se tornando floresta. Dentre as espécies nativas e florestais que se encontram no território indígena, encontra-se os açaizais nativos, que se localizam, principalmente, nas margens dos rios e são utilizados por todos os indígenas, sendo consumido como alimento e o que exceder o consumo é vendido.

Portanto, em toda a terra indígena existe a presença de açaizais e os indígenas Tembé residentes nessa área são autorizados a coletá-los para alimentação e venda, mas não podem cortar as árvores, uma vez que “índio tem muita pena de derrubar a floresta, até por que a gente precisa muito, hoje a maioria tem emprego, mas ainda assim, a gente tem pena de derrubar a floresta” (Aline Tembé, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019).

A regeneração natural está acontecendo de forma espontânea na aldeia, e a contribuição dos indígenas em relação ao desmatamento é muito importante para que as capoeiras se tornem matas novamente, ou seja, demonstra a preocupação em ter sua terra indígena em harmonia com a natureza, tendo em vista que

O índio não descampar, pois tem a mata, mas é proibido tirar pau da beira da estrada, hoje é proibido tirar pau pra vender, só pode tirar madeira, se for pra fazer casa e canoa, só pode tirar madeira se for para beneficiar alguém da aldeia. Agente não gosta de estar cortando as árvores, a gente só corta se for pra precisão de alguma coisa. (Aline Tembé, 23 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Diante disso, observa-se que, apesar deles não estarem realizando o replantio de árvores por meio de mudas, entraram em um consenso de não desmatar com o intuito de preservar as árvores e, hoje, parte dessa área de retomada se encontra em fase de capoeira secundária com à finalidade de se tornarem mata fechada, conforme as observações realizadas em campo e pelo seguinte relato: “aqui a gente deixa crescer as plantas naturalmente” (Carlos Tembé, 45 anos, aldeia Pino'a, 2019).

É importante destacar que o crescimento natural das plantas é muito importante, portanto, os indígenas da aldeia entraram em um consenso e afirmaram “agente não estar plantando nas áreas de matas, mas entramos no consenso pra não derrubar, só se for pra tirar madeira pra fazer casa ou estaca pro Pimental, só pra coisa pouca” (Carlos Temb , 45 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Isso acontece porque eles precisam das áreas florestadas para a retirada de açaí e para abrigar os indígenas quando v o acampar. Como nesse momento de acampamento o principal alimento levado   a farinha, acampamentos possuem uma ótima relação com as roças, uma vez que eles retiram recursos da floresta para se alimentar, tais como as caças e os frutos, e complementam sua alimentação com os recursos advindos da roça, como a farinha. Por isso é preciso considerar que:

roça-aldeia e floresta, oposição que não se aplica sobre referentes absolutos, mas desliza e se movimenta conforme o sujeito que percebe e classifica, isto é, por quem engendra um mundo apropriado por meio da agricultura, atividade que caracteriza a posição de humano (sujeito) e marca a construção da vida social própria. (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016, p. 130)

Dessa forma, se constrói a vida indígena a partir da associação de roça-aldeia e florestas, que formam a cultura indígena Temb . Portanto, a floresta e as roças são formadas por um conjunto de plantas cultivadas por determinados sujeitos que, posteriormente, as utilizam como fonte de abrigo e alimento.

Assim,   em meio a floresta que são colocadas as primeiras roças e, a partir delas, são construídas as casas, formando-se aldeias. Pela floresta, então, se constrói a vida humana e não humana, com a presença de animais e seres encantados. A floresta é marcada por plantas que cortam, furam, transmitem coceiras e animais selvagens que trazem perigos, como relata Cabral de Oliveira (2018). No entanto, apesar desses fatores, os indígenas não têm medo em realizar acampamentos na aldeia Pino’a.

E, além da realização de acampamentos, têm-se a elaboração dos roçados, com a derrubada, a queima e o plantio. Porém, aos poucos crescem plantas rasteiras em meio   mandioca e, por isso, é preciso realizar o manejo, por meio da capina ao longo do roçado, e essa capina acontece várias vezes até a mandioca ser colhida. Posteriormente, têm-se o abandono do roçado e a capoeira volta a se regenerar. Logo de início, se regenera com a presença de plantas rasteiras. Em seguida, essas plantas v o crescendo, tornando-se m dias e, com o passar dos anos, a copa das árvores já está bem alta, servindo de abrigo para pessoas e animais.

Esse estágio de copas de árvores altas é devido ao pousio, que se tornam capoeiras velhas e “as capoeiras velhas, o estado mais próximo do polo floresta, é um híbrido de floresta

e roça, ou seja, de natureza-cultura, que quase toca um dos polos – o da floresta primária (natureza)” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016, p. 125).

Isso também se aplica à sucessão florestal, que acontece de forma espontânea na aldeia Pino'a. Dessa forma, os indígenas acampam embaixo da copa das árvores que são de suma importância para a reprodução da vida cultural Tembé.

5.5.1 Os acampamentos na mata

Durante o campo exploratório na aldeia, foi possível perceber entre os Tembé que, além das roças, existem as florestas, que são espaços usados para coletar recursos a serem utilizados no cotidiano. São espaços da caça, coleta de frutos como o açaí e outros para a produção de artesanato.

Com o intuito de compreendermos como tais relações acontecem, foi realizado um estudo analítico desde 2003, momento no qual ocorreu a expulsão dos colonos não-indígenas da área, e que se caracterizou como um marco temporal de chegada de povos indígenas à aldeia Pino'a.

A forte relação entre os indígenas da aldeia Pino'a, com as roças e florestas se materializa por meio dos acampamentos semanais realizados na floresta e por suas estratégias de apropriação dos recursos para se manterem no local por alguns dias. Trata-se de uma prática cultural e, por ser uma área de retomada, a busca de recursos é distante do ambiente de morada. Essas práticas mencionadas envolvem as pessoas da aldeia, proporcionando união entre os mesmos.

Pra me isso é muito bom, é bonito, fica o povo todo reunido na floresta, é uma animação, ar puro, união entre as pessoas, por que uma pessoa desunido não presta, e quando a gente estar todo mundo junto, a união estar ali. Todos reunidos, de cabeça fria, sem estresse, é assim que a gente leva a vida, quando chegar em casa, o que sobrar a gente come na ramada, ou divide para cada um, o seu pedacinho. (José Tembé, 75 anos, aldeia Pino'a, 2019)

É dessa forma que acontecem as relações de parentesco com os recursos advindos da floresta e, além disso, a maioria das famílias possui roças, pois, segundo seus relatos, preferem se alimentar da farinha produzida por eles. A roça também se configura como um meio de resistência na terra, para marcar seu território, por isso, logo que retomaram a terra, colocaram suas roças e permanecem até hoje com seus roçados.

Quando nós viemos pra cá, nós aproveitava a roça do pessoal, mas era pouca, a roça aqui estar ligada à nossa vinda pra cá. A roça é um meio da gente resistir na terra. O paraense não vive sem a farinha, é muito difícil, e a roça é um meio da gente sobreviver, vender e fazer as compras da gente, a roça que dar o sustento pra gente. (Carlos Tembé, 45 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Nesse contexto, a roça também está interrelacionada com os acampamentos realizados na mata, pois, antes de ir para esse acampamento, existe uma organização dos utensílios e produtos que serão usados e consumidos por eles, como, por exemplo, a farinha, que geralmente é feita na casa de farinha uma semana antes do início do acampamento e, também produzem goma para fazer tapioca, como relata Teresa: “cada um tira um pouco da sua mandioca e se junta e faz todo mundo junto a farinha, a gente também quer tirar uma goma pra levar” (Teresa, 21 anos, aldeia Pino’a, 2019).

Essas estreitas relações entre a roça e os acampamentos também se manifestam na organização de redes, lençóis, toalhas, roupas de banho e de frio, ou seja, se organiza os utensílios que serão utilizados durante uma semana de acampamento. Na ida para a mata, o cacique Edivaldo dirige seu carro, levando as bagagens, e os demais indígenas vão andando. Dependendo do lugar do acampamento, percorrem por volta de dois a três quilômetros de distância da aldeia Pino’a.

A pesquisadora acompanhou um acampamento e percebeu que, ao chegar no local que será realizado, colocam-se as bolsas no chão e pegam-se galhos de árvores para varrer as folhas caídas e “limpar” o local que se passará a semana toda. Geralmente se leva alimentos como arroz, feijão, charque, farinha, verduras, café, açúcar e leite, que são complementados com a caça, peixes e frutos coletados na mata para as refeições diárias.

O ato de caçar é masculino e os animais caçados durante a noite são consumidos durante o dia. E somente se caça o que for necessário para alimentação das pessoas que estão acampadas. Por outro lado, as pescarias são realizadas por homens e mulheres e o cozimento dos alimentos é realizado pelas mulheres.

A gente acha muito bom acampar, por que agente pesca, os homens caçam, outros apanham açaí quando estar na safra, agente acampar e fica fora da casa, é bacana. Fica todo mundo junto mulheres e homens, sem confusão, sem bagunça, com muitas brincadeiras. É um momento de lazer pra gente, a gente trabalha que só, mas é o nosso momento de lazer. Agente pesca, caça, faz muquiado, a gente faz barraco e fica uma semana. Geralmente agente leva comida pra comer no primeiro dia, e lavamos arroz, feijão e depois ficamos comendo só caça e peixe. Agente caça só pra comer. É muito bom, nós gosta muito. (Aline Tembê, 23 anos, aldeia Pino’a, 2019)

Assim, a roça e o acampamento estão sempre interligados, principalmente pelo consumo de farinha:

a farinha liga muito, por que antes da gente ir pra lá, a gente faz uma farinhada coletiva, tira e leva goma, por exemplo a gente vai para festa da moça e já vai tirar goma pra levar. A roça estar sempre ligada com o acampamento. No acampamento da aldeia Sede, na festa da menina moça, tem uma mandioca que eles fazem o mingau, aí eles plantam que é a Mandiocaba, já pensando na festa. (Teresa, 21 anos, aldeia Pino’a, 2019)

Ainda nesse contexto, segundo dona Neide “as duas coisas mais importante na aldeia Pino’a, é os acampamentos e a festa do muquiado (festa da moça) que acontece na Sede” (Neide, 42 anos, aldeia Pino’a, 2019).

É importante destacar que tanto a caça quanto a pesca são realizadas de acordo com a necessidade alimentar das famílias indígenas. Nesse sentido, as refeições durante os dias acampados são caças, peixes e também a farinha, conforme foi observado em campo e alertado acima. A água para cozinhar esses alimentos e para beber é retirada do rio, que também serve para tomar banho, pois nesses acampamentos não tem banheiro e tudo é feito ao ar livre. Como não existe banheiro, todos tomam banho de roupa.

Geralmente, os acampamentos se localizam embaixo das árvores e nas margens dos rios, sendo as redes armadas na copa das árvores. É um ambiente de muito frio, o que faz ser necessário o uso de cobertores bem grossos. Nas figuras abaixo, percebe-se como ocorre um acampamento. Na figura A e B, apresentam-se as redes e utensílios; na figura C, vê-se o rio utilizado para tomar banho, cozinhar os alimentos e pescar; por fim, na figura D, mostra-se os alimentos sendo cozinhados.

Figura 15: Acampamentos da aldeia Pino’a, na mata



Fonte: Trabalho de campo, Dayana Oliveira (2019).

Segundo eles, “os acampamentos já fazem parte da nossa tradição, ano passado já colocaram no calendário do colégio, por que os professores e alunos queriam ir acampar

também” (Neide, 42 anos, aldeia Pino’a, 2019), porém, pelo frio, é impossível acampar no inverno, também devido às intensas chuvas, afinal as pessoas e os utensílios ficam expostos. Portanto, os acampamentos são eventuais, como, por exemplo, no período de verão. Pois, é no:

Verão que a família do seu Raimundo vem acampar pra cá para plantar, pescar, tirar açaí, tomar banho. O pessoal no final de semana, gostam de ir pra cidade, aqui a gente gosta de vim pro mato. O acampamento hoje já faz parte do calendário da escola, mas de início era só nós, só da aldeia Pino’a, mas depois envolvia os professores e alunos que queriam ir, por isso agora já faz parte do calendário da escola. Quando nós vamos é só para pescar, caçar, comer, brincar e tudo mais. Não tem lugar certo para gente ir, nós vamos para ficar perto da natureza, no acampamento tem muita fartura de caça e peixe. (Neide, 42 anos, aldeia Pino’a, 2019)

Além dos diversos acampamentos na aldeia Pino’a ao longo do ano, têm-se o acampamento no período da festa da menina Moça, que ocorre na aldeia Sede, e ficam instalados durante uma semana, ou seja, o período que acontece o evento. Essa festa acontece uma vez por ano na aldeia Sede e conta com a presença de todas as aldeias da terra indígena do alto rio Guamá e Gurupi, além da presença de pesquisadores e outras pessoas que queiram prestigiar o evento.

Além desse acampamento no período da festa, têm-se o acampamento da aldeia Pino’a, que envolve os funcionários e alunos da escola e de toda aldeia, que também acontece uma vez por ano, no mês de outubro, no período de safra do açaí, e também dura uma semana.

Além desses acampamentos, no período de verão os indígenas realizam acampamentos aos finais de semana, organizados de acordo com suas vontades e geralmente organizados sem muitos planejamentos. Assim, demonstra-se uma importância à realização dos mesmos, tal como relata Teresa.

Eu gosto muito do acampamento, por que ajuda a fortalecer a nossa aldeia, a nossa cultura, o acampamento é um complemento que vem para fortalecer, e ele não é um desperdício em sala de aula, por que a gente conseguir trabalhar sobre o acampamento, por isso eu acho bem importante, por que a gente conseguir aproveitar o acampamento de várias formas, sala de aula, pra cá pra aldeia, e aqui principalmente que a gente já tem o costume de comer junto na ramada, aí no acampamento ajuda mais a gente ficar mais próximo e mais unido uns com os outros. No acampamento a gente usa a parte da floresta de caça e pesca. (Teresa, 21 anos, aldeia Pino’a, 2019)

Portanto, os acampamentos são importantes para que os parentes indígenas se aproximem, além de ser um momento de lazer, que acontecem em diferentes lugares na mata, ou às margens do rio, devido ao acesso à água. E, geralmente, com duração de uma semana ou de um final de semana, acampar se tornou uma tradição desde a retomada.

Quando nós chegamos aqui, nós criamos a ida pro acampamento na beira do rio, logo no começo ia só nós e o Nivaldo, depois outras pessoas começaram a ir gostando do acampamento, e já ia com nós. Quem gosta de ir é eu, mas todos gostam, outros como o seu Nito é doente e por isso quase não vai. Os outros todos gostam, de ficar só deitados lá de boa, as meninas, a mulherada toda gosta, passar o dia pescando, deitado, uns sair pra caçar, outros sair pra apanhar açaí. De manhã sai pra pescar, os homens

vão apanhar açai, depois do almoço deita um pouco e sair para pescar de novo, a noite os homens sai pra caçar. (Neide, 42 anos, aldeia Pino'a, 2019)

No cotidiano do acampamento, as mulheres acordam e preparam o café, lavam as louças na beira do rio e depois preparam a comida. Após, vão pescar, conversar e deitar na rede. Os homens pescam durante o dia e, algumas vezes caçam a noite. Após as refeições, também se deitam, contando piadas, sempre alegres e proseando junto às mulheres e às crianças. As crianças passam o dia brincando e tomando banho no rio. Seu José acrescenta que “aqui é uma brincadeira, agente se diverti assim, pescando, brincando, comendo, para me isso é uma animação. É muito bom, por que nós têm a terra para plantar e caçar, o rio para pescar” (José Tembê, 75 anos, aldeia Pino'a, 2019).

E, quando os homens vão caçar e conseguem trazer a caça, geralmente as mulheres logo “muqueiam” e somente depois de prontas são servidas, uma vez que,

Eles caçam e a gente muqueia e consegui aproveitar bem. Muquiar é assar um caça no fogo bem alto. Eles fazem um muquem que é uma armação de pau, feito de varas do mato, como se fosse um jirau, e colocam as caças, deixando a caça bem alto em um fogo baixo, para assar só no vapor do fogo, por que só o calor, que é pra pegar na carne para assar aos poucos, e por isso, que demora muito assar, para poder ficar mais gostosa. (Teresa, 21 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Dessa forma, o fogo para cozinhar os alimentos é feito no chão com paus seco, e a caça é levada ao fogo somente com um pouco de sal. Vale ressaltar que, para “muquiar” não se colocam outros temperos além do sal.

Como o acampamento é um ambiente de união, felicidade, é um momento de aproximação dos laços de parentesco, são vários os momentos alegres e de partilha alimentar. Assim destacam:

Aqui a gente acha isso muito bom, aí é assim todo mundo brincando, criança chorando, aí quando chama pra ir embora a gente vai embora, quase todos os meses no verão agente faz isso, aí quando vão pescar ou caçar a gente gosta de comer tudo no avuado. Agente gosta muito dessa pescaria, caças, acampamentos. (José Tembê, 75 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Esse termo “comer no avuado” significa realizar uma alimentação conjunta, entre todos os indígenas, e ocorre durante o dia, pois, ao final do dia, com a iluminação mais escassa, utilizam-se de lanternas e velas, e acreditam que, por isso, a ceia deve ser mais lenta e com mais cuidado. Novamente, é um momento em que se constrói a territorialidade indígena. Assim, a “territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais” (LITTLE, 2002, p. 04).

Dessa forma, os acampamentos funcionam como um suporte de territorialização e comunicação entre eles, a fim de construir redes de relações sociais mais fortes a cada dia. Ao

longo da pesquisa, a autora desse trabalho participou de três acampamentos e, inclusive, ajudava às mulheres nas suas tarefas. O primeiro acampamento-participante ocorreu no período de pré-campo, em julho de 2018, na aldeia Pino'a, e o segundo também foi na aldeia Pino'a no mês de junho e julho. O último aconteceu em agosto de 2019, período da festa da menina moça, na aldeia Sede. Os convites para que participasse dos acampamentos foi feito pela dona Marta (esposa do cacique) da aldeia Pino'a.

Nesses acampamentos, a pesquisadora que ora escreve saiu com uma impressão de que há um sentimento de partilha, um sentimento coletivo de dividir objetos e utensílios, porém percebeu que eles convivem ao mesmo tempo sem privacidade, assim como teve momentos de estresse com as crianças e com os adultos, demonstrando que a coletividade indígena é peculiar e própria em sua manifestação cultural. Também teve dificuldade em relação à falta de banheiro e pelo intenso frio nas madrugadas, mas afirma ser uma experiência valiosa, pelo contato com a natureza, a sensação de tranquilidade e paz quando sente a brisa suave. Por isso, afirma-se:

No acampamento a gente fica mais perto da natureza, agente tentar não derrubar, agente tentar preservar, a gente tira árvore só pra fazer os fogos, roça só embaixo onde vai ser o muquiado, tentando manter as árvores em pé, a gente leva uma sacola e deixa o lixo todo lá dentro e antes de vim agente queima lá. (Teresa, 21 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Portanto, foi uma experiência de vivência da vida indígena, quando pode perceber a importância dessa união para as famílias que residem nessa terra indígena, afinal viu-se todas as treze famílias da aldeia conjuntamente. Nos acampamentos também existe um espaço reservado para conversas e para manifestação das diversas opiniões entre as treze famílias e, nesse momento, percebe-se a união da aldeia.

A pesquisadora visualizou que há um sentimento de parentesco ao cuidarem uns dos outros de forma coletiva, assim como percebeu a partilha de alimentos, a preocupação mútua, principalmente na hora do almoço, se todos comeram bem, e também quando alguém adocece, se preocupam para que a pessoa tome os devidos remédios e reestabeleça o seu estado saudável. Relata, ainda, que o dia parece passar de forma mais lenta, pois são diversos os momentos intensos, tal como as pescarias e as caçadas de forma intensa. Por fim, esses acampamentos e a elaboração das roças estão ligadas ao momento de retomada da terra indígena, que será discutido a seguir.

5.6 Retomada de terra Indígena

Anteriormente foi mencionado que, em 2003, ocorreu a extrusão de pessoas não-indígenas da área e que, em 2004, duas famílias indígenas Tembé retomaram suas terras até o período atual, que conta com treze famílias indígenas na aldeia.

É importante relatar que ao longo do tempo, os indígenas tinham suas terras reduzidas, tendo em vista que porções do território estavam na posse de fazendeiros e pessoas não-indígenas e, somente com os mecanismos de extrusão, as retomadas de terras foram intensificadas, partindo de um conjunto de estratégias, entre elas a resistência e defesa do seu território pelos locais de roça.

Assim, a retomada dessa área e a instituição da aldeia Pino'a tem como principal objetivo proteger os limites da terra indígena do alto rio Guamá contra futuras invasões, por isso os povos indígenas Tembé formaram diversas aldeias nesse território. Segundo Alarcon (2013), a retomada de terra se configura como um processo de resistência indígena, como visto, e, em terras não-demarcadas, a retomada se caracteriza como uma maneira de pressionar o Estado para que ocorra o processo demarcatório da terra indígena.

Entretanto, à retomada da terra indígena do alto rio Guamá e a declaração da aldeia Pino'a, encontrava-se demarcado pelo Estado, porém precisava-se concluir na prática esse processo demarcatório e essa foi uma das motivações dos indígenas para realizar a retomada. Além disso, a retomada foi uma forma de proteger o território e nele estabelecer relações de territorialidade. Para Alarcon (2013), essas retomadas são estimuladas por alguma “precisão (necessidade material)” ou seja, cada retomada tem suas razões para acontecer e, no caso da aldeia Pino'a, a principal razão foi a proteção do território e a abundância de recursos naturais no local, com a fartura de caças, peixes e frutas.

Nesse sentido, Alarcon (2013) escreve que as retomadas, são o retorno à terra originária indígena, terras que contribuem para efetivar as ações coletivas de um determinado grupo indígena, assim como para realizar uma recuperação territorial e nela construir laços históricos que são estabelecidos de acordo com a vida indígena de cada povo.

Nessa retomada, foi construída a vida social de cada família indígenas a partir de espaços como as capoeiras, as florestas, a elaboração das primeiras roças e, assim, a construção de uma nova aldeia, como menciona Cabral de Oliveira (2018). E, a partir da organização local, instituiu-se a aldeia Pino'a, modelada pelas formas de vida do povo Tembé, com suas festas culturais, tal como a festa da menina Moça relatada.

Posteriormente tem-se a construção de estabelecimentos de educação e saúde, que proporcionam a distribuição de empregos entre as famílias. Com isso, elas, aos poucos, vão

construído seus laços de pertencimento com o território e configurando a aldeia como uma área de retomada. Atualmente, uma interlocutora relata que:

Essa terra pra nós é tudo, é nosso ganha pão, é tudo, é daqui que a gente tira nosso pão de cada dia, tira o açaí, tira a farinha, feijão é tudo. Agora nós quer fazer uma horta grande lá pra perto do feijoad, por que depois de nós morar em cima de uma terra dessa, a gente tá comprando cheiro-verde, cebolinha, tudo agente trás da rua, depois de ter uma terrona dessa para plantar, nós vamos aprontar ela esse final de semana, nós vamos pra lá fazer os canteiros. (Jessica, 39 anos, aldeia Pino'a, 2019)

Portanto, mesmo com a renda oriunda da distribuição de emprego e venda de insumos, as famílias continuam tendo laços com o trabalho na terra, em relação à elaboração de hortas, roças, caças, pesca e acampamentos na mata, o que também materializa o território de pertencimento dessas famílias. E essas atividades só foram possíveis depois da retomada, pois, antes disso, a terra estava em posse de pessoas não-indígenas, impedindo a produção e trabalho na terra, a fim de cultivar e reproduzir seus traços culturais.

Como visto, o início do processo de retomada foi muito difícil tendo em vista a escassez de recursos alimentares e vestígios de roças, uma vez que a área de floresta foi desmatada. Aos poucos, as famílias foram organizando as primeiras roças e realizando o plantio de árvores e, além disso, outras famílias vieram e deixaram o ambiente mais acolhedor e confortável. Assim, se configurou a retomada dessa parte da terra indígena do alto rio Guamá, construindo sua territorialidade por meio de suas vivências culturais.

5.7 A construção da territorialidade indígena, a partir das práticas de manejo nas áreas de roças e florestas.

Segundo Callai (2004), o território é construído a partir de grupos que nele vivem, das formas que trabalham e produzem seus alimentos, por isso é um ambiente cheio de histórias e vivências pessoais. Assim é construído o pertencimento, a partir dos movimentos exercidos nele, trabalhando e compartilhando experiências, pois o

Território é marcado pela história de vida das pessoas que ali vivem e torna-se fundamental para que não se fique apenas nas descrições do aparente, olhar e conseguir perceber o que está por detrás dessa aparência. Reconhecer interesses envolvidos, as motivações, as lutas sociais, a capacidade de articulação das pessoas. (CALLAI, 2004, p. 05)

E, a partir do território se constrói a territorialidade, expressa por meio da convivência de vida das pessoas, marcadas por suas lutas e anseios, afinal “a territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força” (ALMEIDA, 2010, p. 104). Dessa forma, acontecem os laços de solidariedade entre os membros firmados por meio de regras comuns.

A territorialização acontece por meio de um grupo de pessoas que se organizam e usam a coletividade para se tornarem mais fortes e realizarem suas decisões de acordo com a opinião de todos, formando, assim, suas representações culturais e simbólicas, apropriados de uma coletividade organizada de acordo com seus interesses, como relata Oliveira (1998). Nesse contexto, ainda segundo Oliveira (1998), o processo de territorialização,

vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (OLIVEIRA, 1998, p. 56)

O território vai se configurando e moldando sua territorialidade de acordo com as opiniões do grupo, pois as relações presentes na aldeia também são de vizinhança e parentesco, construídas por meio das relações de trabalho e de uso coletivo da terra.

Assim, por meio da territorialidade, é possível realizar um trabalho familiar e coletivo, quando a roça é feita somente por uma família e quando a roça é feita por várias famílias, respectivamente, sendo que o acesso aos recursos acontece de forma livre e coletiva.

Dessa forma, segundo Little (2002), a territorialidade é expressa de várias formas, resultando em diferentes tipos de territórios, sendo que cada um é peculiar, devido à multiplicidade sociocultural presente em cada território, referente a uma específica realidade, uma vez que “a territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios” (LITTLE, 2002, p. 04).

É por meio dessa abordagem etnográfica que se caracteriza o território indígena e, mais especificamente, a aldeia Pino’a, objeto da presente pesquisa. Partindo dessa perspectiva, cada grupo tem suas formas de viver a coletividade, a fim de estabelecer sua territorialidade, usar e controlar seu território. Por meio da territorialidade é possível compreender os saberes ambientais e as identidades construídas ao longo do tempo, por um determinado povo.

Nesse Contexto, Little (2002), afirma que, dentro dessas múltiplas formas de se apropriar do território, os povos indígenas mantêm suas propriedades de forma coletiva, sendo que é possível o uso individual ou familiar, mas o acesso aos recursos naturais acontece de forma coletiva.

Dessa forma, a terra e os recursos presentes nelas referem-se a todos os povos indígenas e, por utilizarem de forma controlada tais recursos, não há escassez. Conforme aponta Little (2002), os “recursos naturais, onde as “colocações” são exploradas por famílias, os recursos de caça e pesca são tratados na esfera coletiva e a coleta dos recursos destinados ao mercado é feita segundo normas de usufruto coletivamente estabelecidas” (LITTLE, 2002, p. 09).

No caso da aldeia Pino'a, as caças e a pesca são utilizadas para o consumo interno familiar e o açaí é colhido tanto para alimentação das famílias quanto para a venda, conforme as regras estabelecidas pelos indígenas.

Nessa aldeia existem duas regras principais: colher o açaí para vender a um quilômetro de distância das casas da aldeia, pois os açazais próximos às casas são colhidos somente para alimentação familiar da aldeia e a segunda regra é de que todo o açaí colhido deve ser vendido na aldeia para um indígena residente e esse vende para outra pessoa não-indígena, ou seja, há um atravessador, uma pessoa externa à aldeia que compra açaí em caroço e vende para empresas de açaí, localizadas em Castanhal e Belém.

Nesse sentido, a busca por recursos é definida por meio de sua territorialidade, fundamentada por limites étnicos e estruturais. Para Gallois (2004), a territorialização é estabelecida a partir das relações sociais, dos canais de comunicação entre as diversas distâncias, por meio de seus hábitos e costumes, logo o grupo se territorializa e faz uma distribuição do espaço de acordo com seus limites físicos, sociais e culturais.

Essa territorialidade, como vimos, é efetivada de acordo com o contexto no qual está sendo inserida. Por isso, para os povos indígenas, a territorialidade é essencial em relação à valorização da história de ocupação de uma terra indígena, a fim de reconhecer os elementos culturais presentes nelas.

Sendo assim, a territorialidade indígena envolve as dimensões culturais com seus "usos, costumes e tradições" (GALLOIS, 2004, p. 02), que são específicos dos povos indígenas, pois cada povo possui sua territorialidade de forma particularizada.

Para Haesbaert (2005), a territorialidade está relacionada ao modo de como as pessoas utilizam a terra e como se organizam para fazer suas tarefas cotidianas ao longo do tempo. É por meio da territorialidade, que as pessoas dão significado ao lugar, podendo ser interpretado de forma cultural e simbólica.

Haesbaert (2014) ainda afirma que o território está associado ao poder e se caracteriza de forma material e simbólica, sendo o poder simbólico implícito no sentido de apropriação, marcado pelo espaço vivido, com valor de uso, que simbolizam a realidade. Assim, a aldeia Pino'a é marcada pelo território com valor simbólico, com as diferentes formas de apropriação de vida.

O autor reflete que o território está inserido num conjunto de relações políticas, econômicas, culturais e simbólicas. Nesse sentido, o território se relaciona às práticas culturais

que acontecem na terra indígena do alto rio Guamá, como, por exemplo, a festa da menina Moça, que traduz os laços culturais e simbólicos dos povos indígenas Tembé.

E, a roça faz parte desse ritual, por meio do cultivo de mandioca, com a variedade Mandiocaba, utilizada durante o ritual. Logo, a territorialidade faz parte das práticas que acontecem dentro do território indígena, tendo em vista estar relacionada ao modo de usufruir a terra e à forma de se organizar, trabalhar, produzir e, assim, promover significado ao território.

Desse modo, a territorialidade está ligada às pessoas e também às formas de organizar e controlar os processos que acontecem dentro do território, sejam individuais ou coletivos. Na aldeia Pino'a a territorialidade é dotada de significados, pois as florestas significam proteção, abrigo e alimento, as roças significam alimentos e rituais simbólicos. Dessa forma, os territórios da aldeia, que ficam as casas, os quintais e as infraestruturas, como as escolas, o posto de saúde e a ramada, proporcionam a organização do território e demonstram relações de poder.

Para Haesbaert (2014), o território oferece recursos para serem explorados de forma racional e simbólica, de acordo com suas necessidades. Sendo assim, o território tem características diversas e as suas peculiaridades simbólicas proporciona visualizá-lo a partir das dimensões culturais, ou seja, também significa ser um abrigo, lar e traz afetividade entre os membros que compõem esse território. Por fim, é uma concepção ampla de território. A territorialidade, em verdade, faz parte da apropriação do território, assim a:

Territorialidade como concepção claramente distinta de território, em dois sentidos: 1. Territorialidade como domínio da imaterialidade, como concepção distinta de território, que seria necessariamente material, concreto; a territorialidade seria definida na conjugação das concepções, ou seja, enquanto “abstração” analítica e enquanto dimensão imaterial ou identidade territorial. 2. Territorialidade como domínio do “vívido” ou do não institucionalizado, frete ao território como espaço formal-institucionalizado (implicando assim uma visão mais estreita de território, a partir de sua dimensão jurídico-política-forma). Territorialidade como uma das dimensões do território, a dimensão simbólica. (HAESBAERT, 2014, p. 65-66)

Assim, a territorialidade faz parte tanto do espaço vivído de cada pessoa ou grupo social, quanto do simbólico e cultural, por isso é preciso ter cuidado ao diferenciar as dimensões de territorialidade, e neste trabalho nos apropriamos da territorialidade simbólica que é fundamental para perpetuar a cultura indígena.

Dessa forma Albagli (2004) menciona que a territorialidade também está ligada às concepções coletivas, por meio de um grupo unido em busca de interesses comuns, expressando um sentimento de pertencimento a partir das interações sociais. A territorialidade reflete as relações naturais e sociais, que formam as diversas dimensões sociais, econômicas, políticas, simbólicas, como relata Albagli (2004).

Essa dimensão simbólica, representada por individualidades e coletividades, proporciona sentimentos de pertencimento, que, em parte, é caracterizado por símbolos, mitos e rituais, materializados pelas redes de comunicação entre os indivíduos e, assim, são realizadas as trocas de experiências e conhecimentos, atribuindo-lhes uma territorialidade local, com interações sociais e compartilhamento de valores.

A territorialidade é expressa pela coletividade de um determinado grupo e demanda decisões comuns, a fim de buscar interesses coletivos, de acordo com os atores sociais envolvidos. Por isso, as territorialidades são específicas para cada grupo social.

Segundo Torres (2014), a história é expressa por meio de um sentimento de pertença a um território comum, sentimento esse que é manifestado por meio de uma memória coletiva, construída a partir de narrativas, com a produção de imagens, lembranças e a participação dos indivíduos na coletividade.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aldeia Pino'a foi construída como forma de proteger o território contra futuras invasões, por isso, de acordo com a literatura, foi constituída em uma área de retomada que, depois da extrusão dos colonos, encontrava-se degradada, mas, aos poucos, e de forma espontânea, vem se reflorestando por meio da regeneração natural e do manejo indígena no local.

Dessa forma, o objetivo desta pesquisa foi analisar a importância das roças e florestas no processo de construção de um território de pertencimento do povo Tembé, na aldeia Pino'a (alto rio Guamá). De modo mais específico, foram analisadas as práticas de manejo nas áreas de roças e florestas e como essas práticas contribuem para a construção da territorialidade indígena local. Para tanto, utilizou-se uma abordagem qualitativa, com observação participante e entrevistas semiestruturadas, desencadeando em uma pesquisa de cunho etnográfico.

Assim, a pesquisa foi realizada na aldeia Pino'a, localizada no município de Santa Luzia do Pará, e foi dividida em duas partes principais: primeiramente foi traçada a trajetória territorial do povo Tembé e o processo de formação da aldeia Pino'a, e o segundo passo foi a caracterização e análise das práticas de manejo nas áreas de roças e florestas, refletindo sobre como essas práticas contribuem para a construção de uma territorialidade indígena local.

Nesse contexto, foi possível observar que a terra indígena do alto rio Guamá foi palco de conflitos territoriais, pois, em parte dela, houve ocupação por colonos e fazendeiros não-indígenas. Porém, esse território, atualmente, é a aldeia Pino'a, composta por indígenas Tembé.

Nesse território, os indígenas realizam práticas de cultivo de mandioca nas roças e fazem acampamentos nas matas como forma de perpetuar sua cultura, por meio de seus hábitos e costumes.

Portanto, os Tembé fazem parte dessa complexa história indígena de lutas territoriais. A retomada de parte dessa terra indígena, que atualmente se configura como aldeia Pino'a, demonstra uma resistência social desse grupo. Vale ressaltar que no início da retomada foi difícil, pois não haviam recursos suficientes para a sobrevivência e os colonos extrusos ameaçavam voltar e, por isso, as duas primeiras famílias vieram de forma receosa sobre a permanência no local, mas, persistentemente, hoje a aldeia é composta por treze famílias e foi se estruturando, com a escola, o posto de saúde, o abastecimento de água coletivo e a ramada.

Assim, as pessoas foram se territorializando, cultivando suas roças e, aos poucos, criando laços de afinidade com a área retomada. Esses espaços, como a escola e o posto de saúde, foram inicialmente ocupados por não-indígenas, mas, hoje, preferem-se os filhos de indígenas para ocuparem essas vagas de empregos, o que proporcionou mais autonomia aos indígenas sobre estes espaços.

Com a chegada de novas famílias na aldeia Pino'a, foram sendo criados espaços de convivência, por meio da construção das casas, da aldeia, das roças, aos poucos construíram também lugares de acampamentos e, posteriormente, a ramada.

São espaços coletivos e de interação familiar, que implicam uma lógica de coletividade, de partilha e de reciprocidade entre as famílias indígenas.

É importante ressaltar que as primeiras roças foram elaboradas no período inicial, como forma de sobrevivência e resistência na terra e, a partir disso, os indígenas foram criando laços de territorialidade com o local. Inclusive, outra característica da territorialidade na área são os acampamentos realizados na mata, embaixo da copa das árvores, sendo um lugar de união e lazer entre as famílias da aldeia Pino'a, assim como a ramada, um ambiente coletivo, de partilha alimentar e de intensas conversas entre os moradores locais.

As roças e as florestas também estão interligadas como fonte de alimento, abrigo, proteção e resistência nesse território. Dessa forma, as roças e as florestas fazem parte da territorialidade local, uma vez que as florestas estão ligadas às práticas de acampamento e coleta de frutos, como o açaí, e a roça está coadunada aos rituais da festa da menina Moça, por meio da mandioca de variedade Mandiocaba, que é utilizada durante o ritual de passagem de menina para mulher, representando um ato simbólico para os indígenas Tembé. Além disso, a roça é

muito significativa pela confecção de farinha, um alimento muito utilizado durante as suas refeições.

Assim, essa pesquisa concluiu que a roça e a floresta são próximas, uma vez que, com o abandono do roçado, as plantas crescem e aos poucos se tornam capoeira, logo observa-se uma relação intrínseca entre “aldeia-roça-capoeira-floresta”, como menciona Cabral de Oliveira (2018, p. 143). Essa discussão se aplica à aldeia Pino’a, pois as roças são confeccionadas em meio à floresta e, quando há o abandono do roçado, as plantas entram em um processo de regeneração natural, tornando-se capoeiras e, aos poucos, transformam-se em florestas.

Entretanto, durante a confecção dos roçados, os indígenas só podem derrubar as áreas que serão plantadas, ou seja, só desmatam necessariamente o que irão plantar. Assim, a roça faz parte desse sistema de plantas cultivadas, pois é nessa roça que se cultiva mandioca e suas variedades, sendo “um lugar aberto e dinâmico, um emaranhado de relações entre os humanos, os cultivos, outras plantas, animais e seres” (MORIN DE LIMA, 2018, p. 160), que estão conectados nas dinâmicas espaço-temporal de cada roça.

Morin de Lima (2018) diz, ainda, que a roça, a caça e a coleta de frutos estão interligadas dentro da aldeia, pois fazem parte da dinâmica de ocupação do território. Assim, existe uma conexão entre os elementos da terra indígena e as famílias, uma vez que todas as famílias da aldeia Pino’a tem livre acesso às áreas cultiváveis da terra indígena e as roças é um segmento familiar entre pais e filhos. E, mesmo quando os filhos são casados, continuam colocando roçados coletivos com seus pais, pois a roça proporciona alimentos e faz parte das práticas simbólicas, representada pelo ritual da festa da menina Moça, por exemplo.

Outro fator importante é a presença da coletividade entre os indígenas que é muito intensa e se materializa pelas trocas de farinha e alimentos realizados no ambiente interno da aldeia, sendo permeadas por laços de solidariedade. Na aldeia Pino’a também ocorre uma intensa preocupação com o outro indígena, o que fortalece a luta e a resistência, assim como a permanência territorial atual.

Dessa forma, a territorialidade é expressa a partir da história de vida construída ao longo do tempo, marcada por experiências vividas e acumuladas, sendo organizadas de maneira familiar e coletiva que simbolizam a realidade dos indígenas da aldeia Pino’a. Assim, o território é proteção e abrigo (lar), bem como é uma fonte de recursos naturais e matérias-primas, e a importância desses fatores se dá conforme a sociedade a qual se analisa. Por isso, para alguns, o território é a garantia de sobrevivência cotidiana, como menciona Haesbaert

(2005), por meio da representação de seus laços culturais, das experiências produzidas, acumuladas e repassadas durante as gerações indígenas. Desse modo, se territorializar também significa proteger uma área de retomada, contra futuras invasões.

Portanto, é nesse território localizado na terra indígena do alto rio Guamá que os Tembé reproduzem sua territorialidade, perpetuando suas formas de vida e seus laços culturais e simbólicos, assim como suas relações de afetividade entre os membros e suas formas de utilizar os recursos oferecidos pelas roças e florestas.

REFERÊNCIAS

ALARCON, Daniela Fernandes. A Forma Retomada: Contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinanbá da Serra do padeiro. **Revista Ruris**, v. 7, n. 1, março, p 99-126, 2013.

ALBAGLI, Sarita. Território e Territorialidade. *In*: LAGES, Vinícius. BRAGA, Christiano. MORELLI, Gustavo. (Orgs). **Territórios em Movimento: Cultura e Identidade como Estratégia de Inserção Competitiva**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38, 2017.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais. **R. B. Estudos Urbanos e Regionais** v.6, n.1, maio, p. 9-32, 2004.

_____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. *In*. DELGADO, Nelson Giordano. (org). **Brasil Rural em debate: coletânea de artigos**. CONDRAF/MDA, Brasília, 2010. ISBN: 978-85-60548-83-5

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Tradução de José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ARRUDA CAMPOS, Marilena Altenfelder de. Algumas histórias de Mandiocas e suas gentes junto aos Pataxó na aldeia Barra Vermelha do Monte Pascoal, Bahia. *In*: MORIN DE LIMA, Ana Gabriela. et al (org). **Práticas e Saberes sobre a Agrobiodiversidade: A Contribuição de Povos Tradicionais**. Brasília: Mil Folhas do IEB, 2018.

CALLAI, Helena Copetti. O estudo do lugar como possibilidade de construção da identidade e pertencimento. *In*: **Anais do VIII CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**. 2004. Coimbra, Portugal, 2004.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Mundos de roças e florestas. **Ciências Humanas**. Museu Emílio Goeldi, Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131, jan.-abr. 2016.

_____. Saberes agrícolas entre os Wajãpi: Desafios de uma Cosmopolítica Contemporânea. *In*: MORIN DE LIMA, Ana Gabriela. et al (org). **Práticas e Saberes sobre a Agrobiodiversidade: A Contribuição de Povos Tradicionais**. Brasília: Mil Folhas do IEB, 2018.

CARDOSO, Thiago Mota. Entre Diversos tons de Verde: Cosmopolítica nos sistemas agrícolas Potiguara. *In*: MORIN DE LIMA, Ana Gabriela. et al (org). **Práticas e Saberes sobre a Agrobiodiversidade: A Contribuição de Povos Tradicionais**. Brasília: Mil Folhas do IEB, 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CASTRO, Edna. Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais. *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Seminário do *Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain*, em Paris, fevereiro, 1997. In: Castro e Pinton F. (orgs.). **Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente**. Belém: Cejup-UFPA-NAEA, 1997.

CAZELLA, Ademir A.; BONNAL, Philippe; MALUF, Renato S. **Agricultura familiar: Multifuncionalidade e desenvolvimento territorial no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

COELHO, José Rondinelle Lima. **Cosmologia Tenetehara Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá PA**. 2014. 174 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

DIAS, Claudionor Lima. **O povo Tembé da terra indígena Alto Rio Guamá: construindo vias de desenvolvimento local?**. 140 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Meio Ambiente, Belém, 2010. Programa de Pós-Graduação em Gestão dos Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia, 2010.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. **The myth of untamed nature in the Brazilian rainforest**. São Paulo: NUPAUB, 1998. Disponível em: <<http://www.ethnographic.org/images/myth.pdf>>. Acesso em: 14 out. 2015.

EMPERAIRE, Laure; PERONI, Nivaldo. Traditional Management of Agrobiodiversity in Brazil: A Case Study of Manioc. Springer Science + Business Media, LLC. **Human Ecology**, v. 35, n. 6, Out 2007, p. 761–768.

FLEXOR, Georges; BENAVIDES, Zina Caceres. Multifuncionalidade da Agricultura e diferenciação Territorial no Sul Fluminense: Uma Perspectiva em Termos de Cesta de Bens. In: CAZELLA, Ademir A.; BONNAL, Philippe; MALUF, Renato S. **Agricultura familiar: Multifuncionalidade e desenvolvimento territorial no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades. In: RICARDO, Fany (org). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GODOI, Emília Pietrafesa de. TERRITORIALIDADE: Trajetória e Usos do Conceito. **Raízes**, v.34, n.2, jul-dez /2014, p. 8-16. Disponível em: <http://revistas.ufcg.edu.br/raizes/artigos/Artigo_339.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2019.

HAESBAERT, Rogério. Da Desterritorialização à Multiterritorialidade. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina** - 20 a 26 de março de 2005 - São Paulo: Universidade de São Paulo - USP, 2005. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Teoriaymetodo/Conceptuales/19.pdf>>. Acesso em: 09 abr. 2019.

_____. **Viver no Limite: Território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e conteção.** Rio de Janeiro: 1ed. Bertrand Brasil, 2014.

JORDY FILHO, Nassif Ricci. **Narrativas orais Tembé-Tenetehara: Percursos Etnográficos Memórias e Resistências.** 2016. 149 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

LIMA, Deborah; STEWARD, Angela May; RICHERS, Bárbara T. Trocas, experimentações e preferências: um estudo sobre a dinâmica da diversidade da mandioca no médio Solimões, Amazonas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Humanas**, v. 7, n. 2, p. 371-396, maio-ago. 2012.

LIMA, Deborah de Magalhães. A herança das Roças. **Anais do Seminário em homenagem a Eduardo Galvão.** Belém-PA: MPEG, 1997.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da Territorialidade.** Série Antropologia. Brasília, 2002.

LUZ, Helder Corrêa. **Desenvolvimento Sustentável na Amazônia: Uma análise nas aldeias Frasqueira e Itaputyre da Reserva Indígena Tembé do Alto Rio Guamá - RIARG.** 2013. 122 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

LUCIANO, Gersem dos santos. **O Índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006. ISBN 978-85-60731-16-9

MANN, P. H. Etapas da investigação sociológica. *In*: MANN, P. H. **Investigação sociológica.** 2. Ed. Tradução: Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1975. p.40-61.

MICHELAT, G. Sobre a utilização de entrevistas não diretiva em sociologia. *In*: THIOLENT, M. **Crítica Metodológica, Investigação Social e enquete operária.** 5 ed. São Paulo: Polis, 1987, p. 191-212.

MORICONI, Lucimara Valdambrini. **Pertencimento e Identidade.** 2014. 52 f. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Plena em Pedagogia) - Faculdade de Educação / UNICAMP, Campinas, SP, 2014.

MORIN DE LIMA, Ana Gabriela. et al (org). **Práticas e Saberes sobre a Agrobiodiversidade: A Contribuição de Povos Tradicionais.** Brasília: Mil Folhas do IEB, 2018.

_____. Etnografia das Roças Krahô: A Vida Sócio-Ritual das Plantas e a estética da Diversidade. *In*: MORIN DE LIMA, Ana Gabriela. et al (org). **Práticas e Saberes sobre a Agrobiodiversidade: A Contribuição de Povos Tradicionais.** Brasília: Mil Folhas do IEB, 2018.

NEVES, Ivânia dos Santos; CARDODO, Ana Shirley Penaforte. A festa do Moqueado e Cosmologias: Encontros com Verônica Tembé. *In: SILVA, Idelma Santiago da. et al. **Mulheres em Perspectiva: trajetórias, saberes e resistência na Amazônia Oriental.** 1 ed. Belém (PA): Editora Paka-Tatu, 2017. p. 161-185. ISBN: 979-85-7803-365-1*

OLIVEIRA, R. C. de. O trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever. *In: OLIVEIRA, R. C. de. **O trabalho do Antropólogo.** 2 ed. São Paulo: Editora Unesp: Paralelo 15, 2000, p. 17-35.*

OLIVEIRA, João Pacheco de. UMA ETNOLOGIA DOS “ÍNDIOS MISTURADOS” Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. Rio de Janeiro: **Museu Nacional, Mana.** 4(1): 47-77, 1998.

PEDROSO JÚNIOR, Nelson Novaes; MURRIETA, Rui Sérgio Sereni; ADAMS, Cristina. The slash-and-burn agriculture: A system in transformation. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 3, n. 2, p. 153–174, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1981-81222008000200003&script=sci_arttext&tlng=pt>. Acesso em: 1 out. 2014.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. **Revista do núcleo de antropologia urbana-USP**, São Paulo, n° 2, 2008, p. 1-12.

PEREIRA, Bárbara Elisa.; DIEGUES, Antonio Carlos. **Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza:** uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. Editora UFPR. Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 22, p. 37-50, jul./dez. 2010.

PIMBERT, Michel P.; PRETTY, Jules N. Parques, Comunidades e Profissionais: Incluindo “Participação” no Manejo de Áreas Protegidas. *In: GHIMIRE; PIMBERT. **Social Change And Conservation: Environmental Politics and Impacts of national Parks and Protected Areas.** Earthcan Publications Limited, 1997.*

PONTE, Vanderlúcia da Silva. **Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupi, Povo Verdadeiro!:** “Saúde Diferenciada”, Território e Indianidade na Ação Pública Local. 2014. 330 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

PORRO, Antonio. **O povo das águas:** Ensaios de Etno-História Amazônica. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder.** São Paulo: Ática. 1993.

ROBERT, Pascale de. et al. A beleza das roças: Agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, Belém, v. 7, n. 2, p. 339-369, maio-ago. 2012.

SANTOS, Milton. **A natureza do Espaço:** Técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2002.

SEEGER, Anthony; CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. Terras e Territórios indígenas no Brasil. In: SILVEIRA, Enio; et al. Encontros com a Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1995.

STEWART, Angela May; LIMA, Deborah de Magalhães. “We Also Preserve”: Quilombola Defense of Traditional Plant Management Practices Against Preservationist Bias in Mumbuca, Minas Gerais, Brazil. **Journal of Ethnobiology**, vol. 37, nº 1 p. 141-165, 2017.

STEWART, Angela May; ROGNANT, Camille; BRITO, Samis Vieira do. Roça sem Fogo: A Visão de Agricultores e Técnicos sobre uma Experiência de Manejo na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, Amazonas, Brasil. **Biodiversidade Brasileira**, 6 (2), p. 71-87, 2016.

TAVARES, Maria Goretti da Costa. A Amazônia Brasileira: Formação histórico-territorial e perspectivas para o século XXI. **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, Nº 29 - Especial, p. 107 - 121, 2011. Disponível em: <http://amazonia.org.br/2014/12/tembe-comemoram-reintegracao-de-posse-em-area-indigena-invadida-por-colonos-ha-40-anos/>. Acesso em: 03 dez. 2018.

TORRES, Mauricio. **O escriba e o narrador**: A memória e a luta pela terra dos ribeirinhos do Alto Tapajós. Vol. 26, n1, 2014. p. 233-257

WAGLEY, C. & GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara**: Uma cultura em transição. Rio de Janeiro, Ministério de Educação e Cultura/Serviço de Documentação, 1961.

WALKER, W; A. BACCINI, S.; SCHWARTZMAN, S.; RIOS, M. A.; OLIVEIRA-MIRANDA, C.; AUGUSTO, R.; RUIZ, C. S.; ARRASCO, B.; RICARDO, R.; SMITH, C.; MEYER, J. C.; JINTIACH, E. V. Forest Carbon in Amazonia: The Unrecognized Contribution of Indigenous Territories and Protected Natural Areas. **Carbon Management** 5, p. 479–485, 2014.

APÊNDICES

ROTEIRO DIAGNÓSTICO DE CAMPO PARA A ALDEIA INDÍGENA PINO'A

Entrevistas semiestruturadas: Organizadas a partir das observações realizadas no pré-campo sobre a produção Rural na Aldeia Indígena Pino'a Tembé

Número da entrevista:

Nome do entrevistador: Angela May Steward e Dayana Portela de Assis Oliveira

Localidade: Aldeia Indígena Pino'a Tembé do alto rio Guamá

Nome do entrevistado:

1) Quantas pessoas moram aqui em sua casa?

Nome	Idade	Função na aldeia

2) Por quantos anos têm morado nesta casa e neste terreno?

- 3) Vocês podem descrever um pouco sobre a história de seu terreno? (Situação de ocupação)?
- 4) Atualmente, vocês têm acesso ao terreno para produzir?
- 5) Quais são as atividades rurais que vocês praticam atualmente?

5.1) Agricultura:

Com roças de mandioca, feijão e macaxeira

5. 2) Mantêm roças? O que vocês cultivam?
5. 3) Mantêm quintal? Quais são os tipos de cultivos (por exemplo, frutíferas, hortaliças etc.)
- 6) Aonde estão localizadas as roças, quintais?
- 7) Qual a utilidade da roça, além do alimento?

8) Criação:

- 7.1) Quais tipos de animais vocês criam? E em qual ambiente (quintal, etc.)?

Animal	Ambiente

- 9) Alguém da sua casa caça? Caçava?
- 10) Como é a pesca? O que ela simboliza?
- 11) Vocês coletam plantas da floresta? Palmeiras? Ervas? Como que é feita a coleta?
- 12) Tem alguma atividade que vocês praticavam que não praticam mais (por exemplo, se caçavam antes, se coletavam plantas etc.)?

- 13) Pode falar um pouco sobre as mudanças na produção rural que têm vivido? (por exemplo, produziam outros produtos, produziam em maior escala etc.)?
- 14) Quais são os desafios maiores que vocês enfrentam?
- 15) Pode falar um pouco sobre como vocês dividem as tarefas da casa (por exemplo, trabalho de roça, quintal etc.)?
- 16) Como ocorre a distribuição de empregos?
- 17) Qual a importância da Ramada?
- 18) Qual a importância da casa de farinha?
- 19) Qual a importância da festa da menina Moça?
- 20) Como ocorrem os acampamentos?

Atividade	Pessoas que ajudam

21) Qual o destino dado a produção?

15.1) Autoconsumo?

15.2) Comercialização na feira? Quantas vezes no mês? Quem da sua casa vai para a feira?

15.3) Vendem quais produtos? Para quem vendem normalmente?

15.4) Além da feira, vendem produtos em algum outro lugar?

15.5) Vocês têm outras fontes de renda (por exemplo, uma bolsa, aposentadoria etc.)?

Nome do programa	Pessoa que recebe

APÊNDICES 2: ROTEIRO DE ENTREVISTA DESTINADA AO CACIQUE

Para o CACIQUE

- 1) Conte um pouco sobre a história da Aldeia e o seu território?
- 2) Suas Lutas?
- 3) Desafios e Perspectiva?
- 4) Qual a relação que o grupo tem com a terra? O que simboliza ou significa para vocês?
- 5) Como se organiza a Aldeia? Quantos moradores? Tem escola, posto e transporte?
- 6) Conte um pouco sobre a produção familiar na aldeia. Quais atividades as famílias desenvolvem? (por exemplo, agricultura, caça, pesca, artesanato etc.)
- 7) Das atividades agrícolas, quais são as mais importantes e por quê?
- 8) O trabalho é feito como? A produção familiar é mais individual ou coletiva?
- 9) Comercializa a produção? Onde? Leva os produtos pra feira? No caso, como é feito o escoamento?
- 10) Quais são as festas culturais que vocês realizam?
- 11) Qual a finalidade delas?

