



MULHERES INDÍGENAS *KARITIANA*, INDO, VINDO, FAZENDO, SOMANDO, DANÇANDO, VIBRANDO E SENDO: UM ESTUDO PÓS-CRÍTICO DA RELAÇÃO DO CORPO NA PRODUÇÃO DOS PROCESSOS PRÓPRIOS DE ENSINO E APRENDIZAGEM

João Carlos Gomes

Universidade Federal de Rondônia

E-mail: joaoguato@unir.br

Noraides Ferreira de Almeida

Universidade Federal de Rondônia

E-mail: norinha6@hotmail.com

RESUMO

O presente artigo apresenta uma abordagem sobre a relação das mulheres *Karitiana* com o corpo na produção da linguagem nos processos próprios de ensino e aprendizagem da educação escolar indígena. O estudo trata-se de um projeto de pesquisa no âmbito do Mestrado Acadêmico em Letras (ML), Grupo Pesquisador em Educação Intercultural (GPEI) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). O corpus da pesquisa foi desenvolvido no campo de estudos culturais com base na metodologia pós-crítica dos estudos etnográficos com enfoque em letras. Para alcançar a melhoria da qualidade da educação escolar nas comunidades indígenas, os professores buscam aperfeiçoar os processos próprios de ensino e aprendizagem da língua *Karitiana* – considerada a única remanescente da família linguística Arikém –, bem como da valorização da identidade cultural do Povo *Karitiana*. O presente estudo e pesquisa mergulhou no universo das mulheres *Karitiana* visando identificar a identidade cultural feminina como forma de compreender a linguagem do corpo na constituição dos processos próprios de ensino e aprendizagem no contexto da aldeia. Acredita-se que o presente estudo contribuiu sobremaneira para lançar luzes quanto à questão da identidade cultural feminina *Karitiana*, bem como a sua função cultural na produção dos saberes indígenas no contexto da comunidade.

Palavras-chave: Linguagem do corpo; Diversidade Cultural; Processo próprio de ensino e aprendizagem



INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade vivemos uma crescente valorização do corpo como fenômeno social e cultural. A sociologia da diversidade cultural na produção de linguagens leva a imagem e a estética a assumirem a primazia das interações sociais. Com as diversas linguagens corporais, identificamos uma série de reflexões epistemológicas inter-relacionais envolvendo corpo como aprendizagem cognitiva, corpo como comunicação e corpo como produtor de linguagem cultural. Para Le Breton (2011) o corpo é o vetor semântico que permite evidenciarmos as relações com o mundo construindo expressão de sentimentos que nos leva a desenvolver um conjunto de gestos na produção de diversas linguagens.

Nesses pressupostos dos estudos culturais pós-críticos, reconhecemos que o corpo é moldado pelas interações sociais, tornando-se campo dos estudos culturais para compreensão dos símbolos linguísticos relacionados à sociologia da linguagem corporal. As expressões corporais produzem diversas formas de linguagens que possuem interações sociais, apesar das vivências que cada ser humano estabelece com seu grupo étnico, isso porque essas relações produzem um conjunto de simbologias relacionadas aos artefatos culturais dos grupos sociais dos quais fazem parte. Os gestos e sensações produzidos pelos diversos signos linguísticos não são naturais, mas construídos culturalmente. Para Le Breton (2011) essa é uma forma de desnaturalizar a expressão corporal que se torna uma sinalização reflexiva das manifestações culturais da linguagem corporal.

No contexto da sociologia da linguagem do corpo, Bourdieu (2007) corrobora com este estudo ao assegurar que o corpo, na perspectiva dos estudos culturais, desenvolve uma consciência do mundo real por meio das expressões produzidas pelas linguagens corporais. Dessa forma, compreendemos que o corpo possui uma diversidade de possibilidades na produção de linguagens relacionadas com o mundo social. Aliás, Bourdieu (2007) reconhece que as propriedades corporais podem funcionar como representação de valoração e produção de linguagens que estão



intimamente associadas à posição que o corpo ocupa no social e também na construção de sua trajetória histórica.

Para Grandó (2010) as relações interculturais nas práticas corporais nos asseguram que o corpo está relacionado ao modo de vida e à visão de mundo das sociedades indígenas. Assim, disseminadas nas comunidades indígenas, as práticas corporais produzem linguagens que se mesclam no dia a dia, no ir e vir das atividades diárias, nas danças, no cuidado com as crianças, contribuindo com a compreensão da realidade relacionada à formação das identidades desses povos fundamentada nos sentidos e significados de cada grupo étnico.

Pensar no corpo e nas representações a ele associadas é algo que exige complexas reflexões teóricas. Para Daolio (1995, p. 39) o corpo é mais que um instrumento de produção da vida diária indígena, é um material simbólico pelo qual se produzem ideias, valores éticos e estéticos, “por ser ele o meio de contato primário do indivíduo com o ambiente que o cerca”. Com isso, acreditamos que a cultura e a identidade produzem formas que nos possibilitam identificarmos padrões culturais das linguagens corporais. Isso porque o corpo é gerado e criado pela sociedade decepando, enfeitando, substantivando, esculpindo e tornando-se mais do que um simples corpo, tornando-se, na verdade, a representação sociológica da organização de uma sociedade. Assim, a corporeidade transporta as linguagens que se ligam ao mundo, à vida, ao coração, ao sentimento, ao espírito e ao ser.

Neste cenário, o objetivo do estudo em questão é o de mergulhar nos estudos culturais pós-críticos visando compreender os pressupostos teóricos relacionados à cultura e à identidade da corporeidade das mulheres do Povo *Karitiana*, como forma de identificação dos processos próprios de ensino e aprendizagem para ações pedagógicas no contexto da educação escolar indígena. Nesse rumo, reconhecemos que a compreensão das linguagens corporais das mulheres *Karitiana* nos ajuda na identificação de saberes relativos aos processos próprios de ensino e aprendizagem que revelam a presença de artefatos culturais que permitem a leitura do mundo e da palavra em contextos indígenas.



Nos pressupostos das línguas indígenas utilizando a corporeidade como figura de linguagem, é possível reconhecer uma área de interesse desses pesquisadores que utilizam como metodologia os pressupostos dos estudos culturais pós-críticos. Para Paraíso & Meyer (2014), as modalidades dos estudos culturais pós-críticos são construídas com base em pressupostos ou premissas que orientam o nosso próprio modo de pesquisar. No caso das linguagens do corpo, como pressuposto teórico deste estudo, é possível pesquisarmos sem um método previamente definido a seguir. Nesse sentido, o presente estudo se sustenta nos pressupostos teóricos da sociologia do corpo de Le Breton (2011) que assegura que podemos desnaturalizar a expressão corporal que se torna uma sinalização reflexiva das manifestações culturais da linguagem corporal.

Desse modo, o presente estudo busca identificar, amparado em estudos literários, como as mulheres *Karitiana*, indo, vindo, fazendo, somando, dançando, vibrando e sendo, constroem relações de corporeidade vinculadas aos processos próprios de ensino e aprendizagem. Assim, é possível ampliar as categorias de análise deste estudo contemplando as questões de gênero, raça e etnia relacionadas às diferenças na construção da cultura e identidade *Karitiana*.

Os resultados preliminares sobre cultura e identidade das mulheres *Karitiana* relacionados às linguagens corporais revelam um campo fértil de estudos da diversidade cultural que ainda são ignorados como tema de estudo voltado para os processos próprios de ensino e aprendizagem da educação escolar indígena. Acreditamos que as expressões corporais das mulheres *Karitiana* trazem entrelaçadas linguagens corporais que revelam diversas manifestações culturais que possuem características semânticas dos ambientes da natureza e cultura do bioma amazônico. Nesse contexto, temos a compreensão de que o presente estudo é um mergulho nos estudos da identidade da mulher *Karitiana* que revela as linguagens do corpo como forma de desnaturalizar a expressão corporal das manifestações culturais dos povos indígenas do ambiente amazônico.

2 As marcas da cultura e identidade *Karitiana* no processo de colonização

Para compressão das linguagens do corpo das mulheres Karitiana torna-se necessário fazer um breve relato sobre os pressupostos da cultura e identidade deste povo amazônico, que vive no Estado de Rondônia. Nesse sentido, Sarde Neto (2013) comenta que nas narrativas do Povo *Karitiana* foram os não indígenas que os denominaram de *Karitiana*, palavra da qual eles não conhecem a tradução, na verdade, os *Karitiana* se autodenominam *Yjhá* (utchá) que em *Tupi-Arikê*m significa “nós”.

Do ponto de vista histórico, Sarde Neto (2013) afirma que no período de implantação das linhas telegráficas pelo Marechal Rondon as comunidades *Tupi-Arikê*m passavam por transformações socioculturais com o contato com seringueiros no século XIX, que ocuparam territórios indígenas para a extração da seringa usando-os como mão de obra escrava.

Nesses pressupostos históricos, o autor nos mostra que com o processo exploratório de caucheiros (moradores da mata que vivem da extração), seringueiros e coletores de drogas do sertão promoveram grandes lutas entre os povos indígenas e os seringueiros. Essas batalhas travadas entre eles tinham sempre como perdedores os povos indígenas, isso porque esses lutavam com arco e flecha enquanto os seringueiros os enfrentavam com armas de fogo.

Relatos históricos demonstram que nessas batalhas várias nações indígenas foram massacradas, dentre elas os *Karitiana* e os *Arikê*me, que habitavam as margens do rio Jamari, onde hoje está localizado o município de Ariquemes. Com isso, esse município do Estado de Rondônia é reconhecido, com base em estudos antropológicos, como território do *Povo Karitiana* que foram drasticamente mortos e expulsos das suas terras de forma injusta e perversa.

Nesse contexto histórico, é possível identificar que Rondon encontrou os *Arikê*me reduzidos à miséria e à desagregação social. Moser (1993) comenta que a história dos *Arikê*me é assim referida pelo Marechal:

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

rio, onde se achavam as aldeias Arikêmes. A perseguição aos silvícolas iniciou-se na mesma ocasião. No mês de junho, os caucheiros resolveram dar um assalto em regra contra as malocas. Guiados pelos trilhos abertos na floresta pelos próprios índios, conseguiram descobrir uma dessas malocas; cercaram-na favorecidos pela hora matinal em que operavam, e, de improviso, romperam o tiroteio fazendo chover sobre os ranchos uma saraivada de balas winchester. Os míseros assaltados, homens, mulheres e crianças, só cuidavam em fugir, loucos de pavor; um, porém, de nome Ogundo, caiu vitimado pela fuzilaria assassina. Os assaltantes, de posse da aldeia, saquearam-na, mas como o dia não chegou para terminarem a obra nefanda que haviam planejado, voltaram no imediato, com mais companheiros: separaram o que ainda havia de bom e utilizável, e o que foi rejeitado quebraram-no e queimaram-no, deixando tudo assolado e reduzido a cinzas (MOSER, 1993, p. 32).

Nessa perspectiva histórica, Nunes da Silva & Nenevé (2015) reconhecem que a história dos povos indígenas de Rondônia é marcada por sofrimento e desumanidade no período dos processos de colonização, em que pontuam lutas tribais, regionais e guerras promovidas entre povos e os programas desenvolvimentistas que promoveram como resultado violência física e psicológica contra os povos indígenas. Nesse contexto histórico, os processos de colonização em Rondônia promoveram, ao longo dos tempos, a escravização de homens e mulheres indígenas que foram explorados sem direito a uma vida com dignidade.

O domínio colonial tem por característica a desestabilidade do povo subjugado, através da usurpação aos costumes, à língua, aos modos de vida, enfim, da negação da cultura desse povo. [...] os atos praticados por países colonizadores, em nenhum deles existia uma política de valorização do ser humano, de inclusão para conhecimento de culturas diferentes. Ao contrário, os atos documentais tratavam de embrutecer e desumanizar os colonizados. Implantar a política do terror, da desmoralização. Assim, o colonizado se reconheceria como um animal selvagem, sem direitos, além de se sentir na obrigação de manter concordância com a maneira de administrar do colonizador (NUNES DA SILVA & NENEVÉ 2015, p. 5).

Nesse cenário dos processos de colonização, as invasões e ocupações dos territórios indígenas por não indígenas promoveram conflitos com seringueiros, bem como interétnicos com outras etnias, que geraram várias lutas que causaram sérios problemas aos povos originários do Estado de Rondônia. Narrativas de sertanistas e pesquisadores revelam que os *Karitiana* em muitos momentos do contato interétnico com não indígenas e, mesmo após o contato, tiveram sua população diminuída a



ponto de serem considerados um povo em processo de extinção pelo antropólogo e sertanista Darcy Ribeiro (1967).

O sertanista Meireles (1983) comenta que os territórios tradicionais (território tradicional compreende a área historicamente habitada pelos indígenas pertencentes ao povo *Karitiana*) são extensas regiões que se estendem desde o município de Ariquemes até a cidade de Porto Velho. Segundo Meireles, em 13 de junho de 1976 a área foi demarcada com extensão de 89.698 ha e homologada pelo decreto nº 93.068 em 6 de agosto de 1986. Dessa forma, os *Karitiana* atualmente habitam um território de aproximadamente 175 mil hectares, sendo que boa parte desse território se encontra fora dos limites estabelecidos pelo governo federal, como área protegida de reserva demarcada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), mas reconhecida como território tradicional *Karitiana*.

Nesse contexto, o presente estudo tem como corpus a comunidade *Byyyjty 'Osop Aky* (Neto do Cabelo de Deus), localizada no município de Candeias do Jamari, às margens do rio Candeias, a aproximadamente 84 quilômetros de Porto Velho, sendo 17 quilômetros pela BR 364 e 67 quilômetros por estrada de chão de difícil acesso. Segundo Sarde Neto (2013), o Povo *Karitiana* tem quatro comunidades. Das quatro comunidades habitadas pelos *Karitiana*, essa é considerada historicamente a mais antiga. Ele comenta que segundo os indígenas mais velhos a aldeia compunha um conjunto de várias aldeias que se interligavam antes do Ciclo da Borracha e da expansão agropastoril rondoniense.

Estudos antropológicos de reconhecimento do território da aldeia *Byyyjty 'Osop Aky* apontam a existência ali de vários cemitérios e vestígios arqueológicos que confirmam que a área sempre foi usada pela etnia *Karitiana*. Na aldeia há uma Escola Indígena Estadual de Ensino Fundamental e Médio *Kejtj Pypydnjpy* (Casa de Conhecimento) que foi criada pelo decreto 16.747 de 15 de maio de 2012. O enfraquecimento e a quase extinção dos *Karitiana* levaram a perdas dos territórios tradicionais. As áreas que hoje são ocupadas abusivamente por grandes latifundiários e madeireiros derivam de apropriação recente, fruto do descaso do



governo com os indígenas. Os empresários e políticos transformaram a terra em mercadoria e dividem o território pertencente aos Karitiana.

Nesse contexto histórico, o Povo *Karitiana*, mesmo com vários problemas que enfrenta, mostra-se resistente em defesa da sua cultura e identidade. Do ponto de vista demográfico, apresenta um crescimento significativo que alcança em torno de 415 indivíduos. Com isso, para assegurar a resistência cultural, os antigos territórios estão sendo retomados, porque a relação dos *Karitiana* com a terra tem valores espirituais que vão além de uma fonte de alimentos e de moradia, sendo, na verdade, um forte meio de ligação deles com os costumes e tradições de seus ancestrais.

Podemos assegurar que para os *Karitiana* são imprescindíveis o reconhecimento e a proteção dos direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam e as que são utilizadas para sua subsistência. Do ponto vista legal, o direito dos povos indígenas às suas terras de ocupação tradicional configura-se como um direito originário e o procedimento administrativo de demarcação de terras das aldeias é um direito constitucional. Portanto, a terra indígena não é criada por ato constitutivo e sim reconhecida a partir de requisitos técnicos e legais, nos termos da Constituição Cidadã de 1988.

3 As linguagens do corpo na educação escolar indígena

O marco legal da educação escolar indígena foi instaurado a partir da Constituição Federal do Brasil de 1988, que no artigo 210 assegura que as comunidades locais têm o direito de uso de seus processos próprios de ensino e aprendizagem. Dessa forma, compete ao Estado Brasileiro, além de demarcar e proteger os territórios indígenas, garantir o direito a uma educação escolar própria e de qualidade e com um sistema específico com suas regras, modelos e definições.

Nesse contexto, as escolas indígenas têm assegurado o direito de ser públicas, reconhecidas, plurais, oficiais e com financiamento específico. No entanto, a sua inclusão nos sistemas de gestão escolar no âmbito federal, estadual e municipal



ainda não atende às especificidades da educação escolar indígena de fato, exigindo cada vez mais a adoção de um sistema próprio para essa modalidade de educação.

Para assegurar o direito à educação escolar indígena, a luta permanente de resistência dos Karitiana vem sendo o fortalecimento da língua *Tupi-Arikém*. O meio que encontraram para valorizar e fortalecer sua língua é o da educação escolar indígena. Antes de conquistarem o direito de criar suas próprias escolas nas aldeias e de ensinar a própria língua, os colonizadores obrigavam-nos a falar em português, em detrimento da língua materna. No período da colonização as crianças e jovens indígenas eram punidos quando falavam na língua materna.

Com a desigualdade presente na educação dos povos indígenas, decorreram anos para o governo brasileiro reconhecer a diversidade cultural deles. Para que acontecesse o reconhecimento da diversidade sociocultural nesse contexto, os movimentos indígenas realizaram várias mobilizações para assegurar a consolidação de sua escola específica, autônoma, diferenciada e bilíngue. A consolidação dessa conquista tem como marco inicial a promulgação da Constituição Federal (1988). Na contemporaneidade a educação escolar específica tornou-se uma realidade para milhares de indígenas no Brasil. Com isso, a maioria das Terras Indígenas (TI) do país dispõe de escolas com projetos pedagógicos que asseguram uma educação escolar diferenciada, autônoma, bilíngue e intercultural, com gestão participativa sustentada nos princípios do pensamento indígena.

Com a elaboração de projetos para afirmação das identidades étnicas, valorização das culturas dos povos indígenas e o fortalecimento das práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade, priorizando os projetos societários definidos de forma autônoma dentro da realidade de cada povo, o governo brasileiro criou em 2009 os Territórios Etnoeducacionais (TEE) que nasceram da preocupação do Governo Popular do presidente Luiz Inácio Lula da Silva em proporcionar a prática do direito a uma educação intercultural, bilíngue, específica, diferenciada e comunitária, prezando o direito a uma educação escolar indígena que valorize e afirme as identidades étnicas e proporcione acesso a conhecimentos importantes para a cidadania, o direito das comunidades indígenas



em participar e decidir sobre a organização e o funcionamento de suas escolas dentro do sistema de ensino brasileiro.

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

Nesse contexto, Cavalcanti (2003, p. 22) assegura que “concebe-se a escola não como lugar único de aprendizado, mas como um novo espaço e tempo educativo que deve integrar-se ao sistema mais amplo de educação de cada povo”. Com isso, a escola é reconhecida como espaço de reafirmação da cultura e identidade e da construção permanente de autonomia e alteridade. Nessa perspectiva da educação escolar indígena é que a história das lutas das mulheres *Karitiana* pelo desenvolvimento de suas culturas, pelo espaço e possibilidades de continuidade de suas expressões ocorre, com a reiteração de seus rituais e a transmissão por meio de diversos valores e costumes para as novas gerações, de modo a cumprir um papel determinante na constituição da identidade cultural delas.

Dessa forma, é importante ressaltar que as aulas no contexto das escolas indígenas estão relacionadas às dinâmicas das comunidades levando em consideração a dinâmica social e cultural desses povos. Logo, as aulas podem acontecer em qualquer momento do dia, dependendo dos horários estabelecidos pelos professores e lideranças locais. Assim, o professor de Cultura Masculina instruirá os meninos nas atividades culturais correspondentes ao processo de aprendizagem deles e a professora de Cultura Feminina instruirá as meninas de acordo com o processo de aprendizagem delas. Percebemos que essa divisão corresponde à forma de organização sociocultural do Povo Karitiana.

Nesse contexto das representações sociais das relações de gênero, os homens só podem pintar as mulheres dependendo da relação de parentesco que com elas mantêm no presente ou, possivelmente, venham a manter no futuro, assim, os meninos só podem pintar as meninas com quem são passíveis de casar e os homens casados pintam as suas esposas, não podem pintar suas filhas nem suas mães. Dessa maneira, os homens pintam os homens e as mulheres pintam as mulheres; já no caso dos não indígenas, independe do sexo, os homens e as mulheres podem ser pintados sem restrição. Na contemporaneidade, as pinturas corporais são mais usadas nos rituais e datas comemorativas. Com isso, percebe-se a importância do corpo da mulher *Karitiana* e o quanto este produz linguagem na cultura e identidade local.

Estudos preliminares em relação aos costumes culturais demonstram que a vida das mulheres *Karitiana* está relacionada ao movimento das águas dos rios, corixos, quintais das aldeias e roças de subsistência. Esses lugares são espaços que contribuem com as práticas de ensino e aprendizagem onde elas produzem encontros de saberes relacionados à cultura e à identidade do seu povo.

São nesses espaços sociais de ações de lazer e trabalho que são promovidas e compartilhadas as diversas manifestações das linguagens corporais. Para Mauss (2003) o corpo é o primeiro e o mais natural meio de comunicação e expressão da linguagem corporal, sendo ele eficaz e simbólico, produzindo um conjunto de atitudes permitidas, ou não, a que atribuímos valores diferentes com base nos olhares culturais de cada povo. Toda raça humana tem formas de linguagem corporal que são construídas com base em traços étnico-raciais. Por esse motivo, é possível não apenas classificar as técnicas de expressões corporais, mas classificar as variações da linguagem do corpo por idade e sexo (MAUSS, 2003, p. 410).

Neste prisma, Le Breton (2011) nos assegura que as diversas manifestações das linguagens do corpo são uma construção social de um objeto transitório, suscetível a muitas metamorfoses de acordo com as experiências de cada indivíduo. Com isso, reconhecemos que o corpo da mulher *Karitiana* não é um corpo único, individual, mas sim um corpo participativo que produz um discurso humanitário



coletivo. Dessa forma, os corpos das mulheres *Karitiana* se conectam com outras dimensões que vão além do espaço privado. Trata-se de um corpo que se estabelece numa identidade coletiva e, a partir daí, é possível compreendermos as diversas linguagens corporais presentes nos gestos, ritmos, cores, entre outras formas tradicionais de expressões culturais.

As manifestações polifônicas das linguagens corporais das mulheres *Karitiana* encontram-se presentes na produção de artesanato porque é por meio da linguagem corporal que elas manifestam a produção material e imaterial de sua cultura e identidade. Essas mulheres indígenas, há séculos, utilizam o corpo como forma de fazer conexão entre o mundo visível e o invisível. Nesse sentido, reconhecemos que nas produções de artesanato as mulheres *Karitiana* apresentam diversas manifestações culturais da linguagem corporal. Com isso, o valor social e individual presente no artesanato revela linguagens corporais de uma sociedade baseada na tradição oral, em que os corpos são portadores de memória, história e das heranças culturais de seus antepassados com signos que podem ser decifrados e decodificados como linguagens corporais.

Na perspectiva da cultura e identidade, estudos prévios também nos revelam que as mulheres *Karitiana* são responsáveis pelo preparo das bebidas para os homens nas festas tradicionais. Uma dessas bebidas tradicionais, a chicha, é preparada à base de mandioca ou milho, e serve para simbolizar a reintegração da sociedade *Karitiana* nos festejos sagrados. Para o preparo da chicha, as mulheres são proibidas de manterem relações sexuais. Outra crença importante é que as mulheres que estão no período de menstruação não podem participar do preparo da chicha. Essas e outras crenças estão relacionadas à cultura do corpo praticada pelas mulheres *Karitiana*.

Com essas manifestações, fica explícito que o corpo das mulheres indígenas se conecta a outras dimensões da cultura-identidade. Por outro lado, na contemporaneidade as mulheres *Karitiana* mantêm um ritual romântico com os seus parceiros que revela beleza e encantamento da identidade cultural. Narrativas orais da cultura e identidade *Karitiana* revelam que no entardecer, quando os homens



chegam de seus afazeres das roças ou caçadas, as mulheres cantam para os seus maridos canções revelando amor e compaixão para com eles. Essas manifestações nos levam a compreender uma diversidade de gestos, ritmos, cores e formas tradicionais de expressões culturais que revelam as atividades performáticas da cultura e identidade de um povo.

As expressões culturais por meio das atividades performáticas como a música, a dança e as pinturas corporais revelam diversas linguagens das mulheres com o corpo para realizar as canções, o que nos permite identificar as linguagens do corpo nos processos próprios de ensino e aprendizagem dos *Karitiana*. A configuração nos processos de comunicação e expressão dos cantos nos revelam formas afetivas que podem contribuir sobremaneira com as práticas de ensino e aprendizagem da educação escolar indígena. Com essas manifestações, observa-se que os corpos guardam memórias, marcas e histórias, ao mesmo tempo em que revelam gestos que podem ser ressignificados e servir de análise para partilhar diferentes visões do mundo.

4 A linguagem do corpo nos processos próprios de ensino e aprendizagem

Do ponto de vista da sociologia do corpo, Le Breton (2011) nos ajuda na busca de alguns pressupostos teóricos sobre as linguagens corporais afirmando que “antes de qualquer coisa, a nossa existência é corporal”, com isso é possível reconhecer que as relações com o corpo no contexto indígena vão além da dimensão biológica e revelam diversas formas de processos de ensino e aprendizagem. Assim como as percepções visuais, os gestos são idealizados e construídos nas estruturas sociais das diversidades culturais. Os gestos e os movimentos fazem parte dos recursos de comunicação que o ser humano utiliza para expressar suas emoções e sua personalidade, comunicar atitudes interpessoalmente e transmitir informações. Nesse rumo, a linguagem do corpo das mulheres *Karitiana* pode revelar aspectos de comunicação e expressão que estão



presentes nos processos de ensino e aprendizagem das práticas da educação indígena no contexto da comunidade.

Por meio de estudos, identificamos que no contexto comunitário as mulheres indígenas desenvolvem práticas culturais em que os corpos falam comunicando a identidade cultural do Povo *Karitiana* e da língua Arikém. Movimentos corporais como, por exemplo, as expressões faciais, os gestos que compõem uma dança, bem como os presentes nos rituais, podem também ser entendidos como portadores de texto. Isso equivale a dizer que a comunicação pode ser otimizada e potencializada na medida em que compreendermos os argumentos contidos nas manifestações corporais. Nessa perspectiva, nos espaços cotidianos da aldeia as mulheres desenvolvem atividades em que o corpo expressa movimentos que transmitem os processos de comunicação dos seus afazeres. Portanto, as representações e os movimentos do corpo perpassam, necessariamente, as relações construídas entre todas as ações vinculadas ao cotidiano da comunidade.

Para compreender melhor esse olhar pesquisador, narramos alguns afazeres femininos e a importância deles na aldeia que revelam os processos próprios de ensino e aprendizagem com uso da linguagem corporal. Uma pesca de pequeno rendimento, por exemplo, é realizada quase que cotidianamente por mulheres e crianças no igarapé da aldeia, mas seu produto – pequenos peixes, caranguejos e camarões de água doce – conta mais como diversão, uma vez que os homens saem em datas específicas para a pesca mais distante, então o abastecimento diário é feito pelas mulheres.

Outra atividade que revela os processos próprios de ensino e aprendizagem com a linguagem do corpo está presente na confecção e comercialização dos artesanatos. As mulheres *Karitiana* produzem artesanato, que é uma das principais fontes de renda na aldeia. Esses artesanatos são vendidos diretamente em Porto Velho, em feiras, festas populares, lojas ou nas ruas – ou por intermédio da loja da Associação Indígena *Karitiana* (*Akot Pytim Adnipa* ou APK), entidade que repassa parte do dinheiro das vendas às artesãs. Para a produção desses artesanatos, as mulheres usam o corpo na construção de formas geométricas que são típicos do



Povo *Karitiana*. Assim, podemos assegurar que quando falamos de uma sociedade baseada na tradição oral, os corpos servem como portadores de memórias históricas para revelar as heranças de seus antepassados.

Em outro contexto, observamos que o cuidar, alimentar, acalantar, proteger e preocupar-se com os animais de estimação presentes na aldeia são exclusividade das mulheres *Karitiana*, bem como são elas que sentem e choram a morte deles.

[...] tais atitudes são salientes nos casos das mortes relativamente frequentes de cachorros: são as mulheres que ralham com seus maridos, entre sentidas e preocupadas, quando um cão é ferido ou morto durante expedições de caça, quando desaparece na floresta ou quando é agredido (às vezes fatalmente) por vizinhos e outros moradores da aldeia, mas o ônus emocional da perda recai majoritariamente sobre as mulheres (VELDEN, p. 164).

Nessa perspectiva, não podemos deixar de reconhecer que é função da mulher a maternidade, ao vermos a imagem da índia entrelaçando o filho ao seu corpo com a tipoia, uma das imagens mais simbólicas para descrever o significado de ser mãe para ela, demonstrando que a mãe e a criança se fundem em um mesmo corpo. No caso em tela, observa-se que a mulher-mãe revela que possui vínculos sociais e de pertencimento com o povo, e esse é um dos motivos que garante à maternidade um papel central na cultura e identidade *Karitiana*. Essas práticas antropológicas ligadas aos valores maternos revelam práticas de ensino e aprendizagem que podem nos ajudar na compreensão dos fundamentos da educação *Karitiana*, dos processos próprios de ensino e aprendizagem na educação escolar indígena.

Com esse olhar pesquisador centrado nos estudos culturais pós-críticos, é possível afirmar que a mulher *Karitiana* possui uma identidade cultural de grande relevância para a compreensão da pedagogia do corpo na formação da infância desse povo, considerando que toda transmissão da cultura se faz por intermédio da mãe e ela tem plena consciência dessa relação com os processos próprios de ensino e aprendizagem. Nesse rumo, a mãe fala a língua do povo utilizando o corpo como prática de educar e cuidar da criança e é por isso que um menino ou menina indígena não fala português antes dos 4 anos de idade, logo, ela cumpre um papel



importante na formação dos vínculos sociais e de pertencimento à família na construção da identidade cultural.

Dessa forma, identificamos que qualquer prática pertinente ao corpo se faz construída numa correlação dos processos próprios de ensino e aprendizagem da criança com o mundo, tornando-se um processo da identidade cultural indígena. São hábitos que são praticados visando sensibilizar a criança para os valores culturais do Povo *Karitiana*. Esses hábitos revelam formas da linguagem do corpo que demonstram outros meios de ensino e aprendizagem da cultura e identidade de um povo. Mais do que qualquer outra coisa, é importante que se saiba que a linguagem corporal é uma forma de comunicação tão eficaz quanto a linguagem falada ou escrita e que, portanto, merece ser explorada e compreendida por todos. Nesse caso, o corpo das mulheres *Karitiana* contém uma pedagogia que comunica os valores e as identidades culturais de seu povo.

Com base nesses pressupostos, evidencia-se que o corpo é produtor social e cultural, considerando que cada povo cria o corpo de forma diferente, ainda que cada indivíduo estabeleça formas singulares de comunicação e expressão, e, se nossos corpos estão impregnados das vivências de nossos antepassados, a isso chamamos de herança cultural e genética. Esse legado inscrito em nossos corpos mistura elementos biológicos e ambientais enfrentados pela espécie humana. Com efeito, as mulheres *Karitiana* possuem uma pedagogia cultural com o corpo que revela os processos próprios de ensino e aprendizagem. A pedagogia do corpo das mulheres *Karitiana* demonstra que há um pertencimento desse corpo com as linguagens e os códigos da cultura e identidade *Karitiana*.

Neste cenário epistemológico, reconhecemos que determinados grupos culturais possuem linguagens corporais que revelam processos próprios de ensino e aprendizagem. Assim, é possível identificar linguagens corporais das mulheres *Karitiana* que são permeados pela cultura e identidade da comunidade. Com isso, o corpo, como produtor cultural de identidades e de linguagens, promove práticas culturais de ensino e aprendizagem que estão presentes no contexto da aldeia, vinculando essas práticas corporais aos fundamentos da educação indígena.

... esse território primordial onde a cultura vive em cada indivíduo. O lugar onde ela se manifesta e se revela sensível, viva. Dado que ela é aprendida desde o nascimento, admite-se que, até mesmo antes, é transmitida pelos mais velhos aos mais novos. Estes recebem-na sem contestação, inscrevem-na profundamente nas suas estruturas psicofisiológicas a partir de sua sensibilidade. Constituem as primeiras marcas, aquelas que vão ficar mais profundamente inscritas, integradas, no indivíduo. Impossível abandoná-las sem sofrimento (GRANDO; HASSE, 2002, p. 103).

Nesse contexto, podemos afirmar que o desempenho do corpo mostra a cultura adquirida no grupo e seu importante papel na construção dos processos de ensino e aprendizagem. O corpo e seus sentidos permitem que as mulheres *Karitiana* captem informações, como os códigos da linguagem, e que essas informações sejam transformadas e transmitidas, para o ensinamento da comunidade. Os significados e a linguagem têm que ser constantemente renovados porque a experiência humana é extremamente dinâmica, caso contrário, as informações perdem seu sentido. O corpo é expressivamente marcado pela identidade cultural dos *Karitiana* que transmite os processos próprios de ensino e aprendizagem. A mulher *Karitiana* possui uma função social importante em que o corpo revela valores importantes demonstrando que ele está intencionalmente presente em todas as manifestações de linguagens dos processos próprios de ensino e aprendizagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nos pressupostos apresentados neste estudo preliminar, podemos assegurar que o corpo da mulher *Karitiana* possui um arcabouço de linguagens corporais que pode ser concebido como um arcabouço de significações e significados de uma diversidade de manifestações culturais que revelam os processos próprios de ensino e aprendizagem da cultura e identidade deste povo.

De fato, as questões do corpo e da corporeidade podem revelar vários pressupostos pedagógicos, o que é possível explorar enquanto processos didáticos que revelam processos de ensino e aprendizagem relacionados à educação escolar



indígena. O presente estudo foi uma forma de buscar construir reflexões acerca da visão do corpo no contexto educacional, para demonstrar novas formas de perceber os valores e sentidos atribuídos às linguagens corporais.

As linguagens corporais das mulheres *Karitiana* demonstram saberes que podem tornar-se conhecimentos sistematizados que revelam práticas pedagógicas presentes nos processos próprios de ensino e aprendizagem. Nessa perspectiva, reconhecemos que as linguagens corporais das mulheres indígenas revelam manifestações culturais polifônicas que fazem parte da criação e da produção material e imaterial de seus povos. Podemos assegurar que o corpo, então, se configura como um meio de conectar o mundo visível ao mundo invisível, considerando que grande parte da produção cultural das mulheres indígenas se constitui de manifestações de comunicação e expressão.

O presente estudo é uma demonstração cabal de que o corpo das mulheres *Karitiana* revela linguagens culturais que podem se configurar numa pedagogia cultural da educação escolar indígena, ao revelar aspectos fundamentais da cultura e identidade desse povo. Essas mulheres trazem nos corpos concepções de cultura e identidade que mostram que seus corpos possuem linguagens que estão silenciadas por falta de interpretação cultural no contexto dos processos próprios de ensino e aprendizagem da educação escolar indígena.

Por fim, reconhecemos que a linguagem do corpo das mulheres *Karitiana* revela fundamentos da pedagogia cultural que pode contribuir para a promoção das linguagens corporais. Dessa forma, é possível afirmar que o ser humano, na complexidade das identidades culturais, pode desenvolver outras formas de linguagens que são capazes de revelar os pressupostos do corpo e da alma nas perspectivas dos estudos culturais pós-críticos, reconhecendo que o corpo da mulher indígena pode nos ajudar a refletir sobre as diferenças culturais, étnicas e de sexo nestes tempos da Escola sem Partido.

REFERÊNCIAS



BRASIL, **Constituição Federativa do Brasil de 1988**. 22ª ed. Brasília; São Paulo: Saraiva, 2011.

BOURDIEU, P. **A distinção: crítica social do julgamento**. 1ª ed. São Paulo, Edusp; Porto Alegre, Zouk, 2007.

CAVALCANTE, P.I.L. **Formação de professores na perspectiva do Movimento dos Professores Indígenas da Amazônia**. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n22/n22a03.pdf>> Acessado em: 01/10/2018.

DAOLIO, J. **Da cultura do corpo**. São Paulo: Papirus, 1995.

GRANDO, B.S. **Corpo e educação: as relações interculturais nas práticas corporais Bororo em Meruri**. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Ciências da Educação. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2004.

GRANDO, B.S. (org.). **Jogos e Culturas Indígenas: possibilidades para a educação intercultural na escola**. Cuiabá: EdUFMT, 2010.

GRANDO, B.; HASSE, M. **Índio brasileiro, integração e preservação**. In: Culturas no Plural: estudos emergentes. Reinaldo Fleuri (coord.) Grupo de Pesquisa Integrado/Educação Intercultural - UFSC/CED, Florianópolis, 2002. (p.101-116).

LE BRETON, David. **Sociologia do corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. Editora: Cosac e Naify. São Paulo, 2003.

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

MEYER, Dagmar Estermann. PARAÍSO, Marluce Alves (orgs.). **Metodologia de pesquisa pós-crítica em educação**. 2ª edição, Belo Horizonte: Mazza Edições, 2014.

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

NUNES DA SILVA, Gracilene & NENEVÉ, Miguel. **O povo indígena Karitiana: histórias de lutas para sobreviver ao colonizador**. Programa de Pós-Graduação em Letras - Mestrado Acadêmico em Letras – Núcleo de Ciências Humanas - Departamento de Línguas Vernáculas - Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015.



RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil Moderno. Estudos da Antropologia da Civilização. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1967.

SARDE NETO, Emílio. **Cosmografia Karitiana:** território, educação e identidade étnica em Rondônia – Núcleo de Ciências Exatas e da Terra – Departamento de Geografia – Programa de Pós-Graduação Mestrado em Geografia – Dissertação de Mestrado, sob orientação do prof. Dr. Adnilson de Almeida e Silva. Porto Velho, 2013.

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