

Luciana de Oliveira Dias | Gabriel Omar Alvarez
(organizadores)

FRUTOS DAS AÇÕES AFIRMATIVAS

na Antropologia Social



Reitora

Angelita Pereira de Lima

Vice-Reitor

Jesiel Freitas Carvalho

Diretora do Cegraf UFG

Maria Lucia Kons

COMITÊ EDITORIAL COLEÇÃO DIFERENÇAS DO PPGAS-UFG

Comissão Editorial

Luis Felipe Kojima Hirano

Camila Azevedo de Moraes Wichers

Alexandre Ferraz Herbetta

Carlos Eduardo Henning

Janine Helfst Leicht Collaço

Conselho Editorial

Centro-Oeste: Ellen Woortman (UnB); Maria Luiza Rodrigues Sou (UFG) e Joana Fernandes (UFG)

Nordeste: Renato Athias (UFPE), Julie Cavinac (UFRN), Osmundo Pinho (UFRB)

Sudeste: José Guilherme Cantor Magnani (USP), Jorge Villela (UFSCAR) e Sérgio Carrara (UERJ)

Sul: Sônia Maluf (UFSC), Cornelia Eckert (UFRGS) e Jorge Eremites (UFPEL)

Norte: Deise Montardo (UFAM); Gersem Baniwa (UFAM), Marcia Bezerra (UFPA)

"A Coleção Diferenças é fruto da parceria entre o PPGAS/UFG e o CEGRAF, que visa a publicação de coletâneas, traduções, teses e dissertações dos docentes, discentes e pesquisadores não apenas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG, mas também de outros programas de pós-graduação que dialogam com as nossas linhas de pesquisa. Essa iniciativa pretende contribuir para a divulgação da produção antropológica contemporânea, desde o Centro-Oeste estendendo-se a outras regiões do Brasil, com a diversificação dos meios de publicação de etnografias, de investigações em diferentes campos de conhecimento antropológico e de traduções de textos clássicos e inovadores da reflexão antropológica."

**COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS
CIENTÍFICOS DA ABA – CELCA**

(Gestão 2025-2026)

Coordenador

Edimilson Rodrigues de Souza (FAMES)

Vice-Coordenadora

Martina Ahlert (UFMA)

Membros

André Dumans Guedes (UFF)

Clark Mangabeira Macedo (UFMT)

Edilene Coffaci de Lima (UFPR)

Felipe Tuxá (UFBA)

Michele Escoura Bueno (UFPA)

*Rosana Maria Nascimento Castro Silva
(UnB)*

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

*Cristiana Bastos (ICS/Universidade de
Lisboa)*

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPeI)

*Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/
AM)*

*María Gabriela Lugones (Córdoba/
Argentina)*

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE
ANTROPOLOGIA**

DIRETORIA (GESTÃO 2025-2026)

Presidência

Luciana de Oliveira Dias (UFG)

Vice-presidência

Henyo Trindade Barretto Filho (UnB)

Secretaria Geral

Waldemir Rosa (UNILA)

Secretaria Adjunta

Juliana de Farias Mello e Lima (UERJ)

Tesouraria Geral

Silvana de Souza Nascimento (USP)

Tesouraria Adjunta

Jacqueline Moraes Teixeira (UnB)

Diretoria

Antônio Hilário Aguilera Urquiza (UFMS)

Flavia Medeiros Santos (UFSC)

Lucybeth Camargo de Arruda (UFOPA)

Vera Rodrigues (Unilab)

ABA PUBLICAÇÕES



Luciana de Oliveira Dias
Gabriel Omar Alvarez
(organizadores)

FRUTOS DAS AÇÕES AFIRMATIVAS

na Antropologia Social

Goiânia
2025

Cegraf UFG

© 2025 Luciana de Oliveira Dias (org.)

© 2025 Gabriel Omar Alvarez (org.)

© 2025 Cegraf UFG

Revisão linguística e normalização técnica

Vanda Ambrósia Pimenta

Capa, projeto gráfico e editoração

Géssica Marques de Paulo

Imagem de capa

Shutterstock

DOI: <https://doi.org/10.63756/CegrafUFG.FRU.ebook.978-85-495-1196-6/2025>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Frutos das ações afirmativas na antropologia
social [livro eletrônico] / Luciana de Oliveira
Dias, Gabriel Omar Alvarez (organizadores). --
1. ed. -- Goiânia, GO : Cegraf UFG, 2025. --
(Coleção diferenças)
PDF

Bibliografia
ISBN 978-85-495-1196-6

1. Ações afirmativas 2. Antropologia
3. Antropologia social 4. Relações étnico-raciais
I. Dias, Luciana de Oliveira. II. Alvarez, Gabriel
Omar. I. Série.

25-295934.1

CDD-301.42

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia social 301.42

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

Sumário

- 7 APRESENTAÇÃO: PLANTANDO AS AÇÕES AFIRMATIVAS NA UFG
- 11 “PODEM QUEBRAR O MARACÁ, MAS NÃO VÃO QUEBRAR NOSSA TRADIÇÃO”: DATSI’MADZÉBRÉ: RITUAL XAVANTE DE INICIAÇÃO DOS DANHOHUIWA E DOS WAPTÉ
Fabio Ubre’a Abdzu
- 55 TERRITÓRIO, SABERES E ANCESTRALIDADE NOS PROCESSOS DE EDUCAÇÃO ESCOLAR PANHĨ
Júlio Kamêr Ribeiro Apinajé
- 79 PJÊ ITA JÊ KÂM MÃ ITÊ AMPÔ KWY JAKREPEJ: DAS POSSIBILIDADES DAS NARRATIVAS NA EDUCAÇÃO ESCOLAR DO POVO KRAHÔ
Letícia Jôkàhkwyj Krahô
- 108 O CORPO E A PESSOA ENTRE OS APYÃWA: RESGUARDOS, ALIMENTOS PARA OS ESPÍRITOS E TRANSIÇÃO ALIMENTAR
Koria Valdvane Tapirapé
- 147 A CORRIDA DE TORAS CURTAS E TORAS LONGAS ENTRE OS AKWĒ XERENTE NA FESTA CULTURAL DO DASĪPĒ
Afonso Tiikwa Xerente
- 189 REDES AFROINDIGENAFETIVAS: TRAJETÓRIAS NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS E EM OUTRAS INSTITUIÇÕES PÚBLICAS DE ENSINO
Marta Quintiliano
- 224 TECENDO REDES: A PARENTAGEM COMO POLÍTICA EM TERRA DURA
Francy Eide Nunes Leal

Apresentação: plantando as ações afirmativas na UFG

Os trabalhos reunidos nesta coletânea são o produto de um processo epistemológico e político que remonta a uma década atrás, quando pleiteamos na reitoria da UFG a implementação de cotas étnico-raciais para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Faculdade de Ciências Sociais-UFG.

O PPGAS foi criado a partir da implantação do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni), que possibilitou a internalização das universidades, ou seja, a criação de recursos para a sua expansão, como novos cursos, ampliação de vagas para docentes e outras políticas de apoio. Os cursos de pós-graduação em Antropologia Social, até então concentrados no Rio de Janeiro, em São Paulo, Brasília, Florianópolis, Campinas, Pernambuco e na Bahia, internalizaram-se com a criação de dezenas de programas no sistema universitário brasileiro. Com isso, em uma década, expandiram-se consideravelmente os programas de pós-graduação *stricto sensu* no Brasil.

A internalização da Antropologia abriu as portas para uma parcela da população que, nos seus estados de origem, não tinha acesso aos cursos. Mas,

apesar deste processo de internalização da disciplina com a criação de novos programas, a universidade continuava majoritariamente branca, tanto no seu corpo discente como no docente.

No ano de 2008, a UFG instituiu o projeto UFGInclui, com a criação de cotas étnico-raciais para os cursos de graduação, passando a receber estudantes negros, quilombolas e indígenas (Consuni nº 29/08) (Brasil, 2008). Hoje, este programa reserva 10% das vagas de cursos de graduação para estudantes que tenham cursado o ensino médio em escolas públicas e outros 10% para estudantes negros, também egressos de escolas públicas. O programa estipulou ainda a criação de uma vaga extra, em cada curso de graduação que apresente essa demanda, para candidatos indígenas e outra para quilombolas.¹

Outra porta de ingresso na UFG para os estudantes indígenas foi a criação, em 2006, do curso de Educação Intercultural nesta universidade, voltado para a formação de professores indígenas. Esta importante ação articulou os esforços de docentes das Faculdades de Letras, de Ciências Sociais e de História e resultou na criação do Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena-UFG.

No ano de 2014, o PPGAS considerou que, se a Universidade já tinha implementado políticas de cotas na graduação, o passo mais acertado seria implementá-las também na pós-graduação. Com essa visão, o Programa submeteu à Procuradoria Jurídica da UFG a proposta de cotas para a pós-graduação em Antropologia Social. Afinal, as procuradorias das universidades federais são as responsáveis pela revisão documentada de propostas, cabendo-lhes, portanto, analisar as implicações jurídicas para uma possível aplicação de ações afirmativas.

Ao avaliar esta primeira proposta, a Procuradoria da UFG, argumentando que as cotas no PPGAS inviabilizariam a isonomia entre os programas de pós-graduação da Universidade, vetou o projeto. Em seu entendimento, não era recomendável ter cotas étnico-raciais em um programa e em outro não.

1 Em 2012, a Lei nº 12.711/12 estabeleceu as cotas em nível de graduação para todas as universidades federais.

Diante desta disjuntiva, em reunião com o então reitor Orlando Amaral, concluiu-se que a alternativa seria implementar as políticas de ação afirmativa, que incluem as cotas, em todos os programas de pós-graduação da UFG. A partir daí, deslanchou-se um processo político que contou com o apoio de vários programas de pós-graduação, entre eles, os Programas de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos, em Comunicação, em Letras e, surpreendentemente, também os da área de Biologia. O projeto foi discutido entre representantes dos diversos cursos em uma comissão encabeçada pelo pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação, à época, José Alexandre Diniz Filho. Este trabalho coletivo resultou na aprovação da Resolução Consuni nº 07/2015, que instituiu as cotas étnico-raciais no sistema de pós-graduação da UFG (Diniz Filho *et al.*, 2016).²

Ampliar as possibilidades de ingresso em um programa de pós-graduação, beneficiando alunos/as indígenas, quilombolas e negros/as, foi, portanto, o resultado de uma luta política. E este benefício não se restringe às cotas: diversas ações afirmativas foram desenvolvidas nos programas para apoiar a permanência dos/as ingressantes. O PPGAS, produto da internalização das pós-graduações em Antropologia Social, internalizava agora alunos/as oriundos/as de diferentes tradições culturais. Com isso, desencadeou-se um processo em que a própria Antropologia é interpelada por meio dos conhecimentos ancestrais, das tradições, epistemologias e formas de organização não ocidental que adentram na pós-graduação.

A Antropologia que frutifica hoje no PPGAS, depois de todos esses movimentos, é uma Antropologia diferente, mais plural e representativa da diversidade étnico-racial que compõe a sociedade brasileira. Neste livro, são apresentados

2 DINIZ FILHO, José Alexandre Felizola *et al.* Cotas étnico-raciais na pós-graduação: a experiência da Universidade Federal de Goiás. In: ARTES, Amélia; RIDENTI, Sandra Unbehaum; SILVÉRIO, Válder Roberto (org.). *Ações afirmativas no Brasil: reflexões e desafios para a pós-graduação*. São Paulo: Cortez: Ed. Fundação Carlos Chagas, 2016. p. 183-212. v. 2.

alguns frutos desse plantio, que tem potencial para abrir a disciplina a outros olhares, outras perspectivas e epistemologias. Os escritos reunidos e apresentados nesta coletânea são originários das primeiras dissertações de estudantes indígenas e quilombolas formados no PPGAS-UFG. Como frutos, estes textos podem ser diferentes, variados, com diversas colorações, uns mais maduros, outros ainda em maturação, mas todos carregam sementes que poderão gerar novos frutos. Como integrantes do PPGAS, orgulhamo-nos de testemunhar este giro antropológico, singularizado por um forte caráter antropofágico, que possibilita vislumbrar uma outra Antropologia.

Boa leitura!

Luciana de Oliveira Dias

Gabriel Omar Alvarez

“PODEM QUEBRAR O MARACÁ, MAS NÃO VÃO QUEBRAR NOSSA TRADIÇÃO”: DATSI’MADZÉBRÉ: RITUAL XAVANTE DE INICIAÇÃO DOS DANHOHUIWA E DOS WAPTÉ

Fabio Ubre’a Abdzu

Este estudo apresenta as mudanças acontecidas entre os Xavante/A’uwẽ Uptabi, do grupo Jê, como resposta à degradação da natureza e do ambiente, e às perseguições e restrições territoriais que sofremos. Os A’uwẽ Uptabi (povo verdadeiro) são um povo milenar com suas histórias de resistência e bravura. Como pertencente a este grupo, procuro compreender aqui o que mudou em nossa sociedade, em nossas cerimônias e ritos, em nossa estrutura social e em nossa dieta alimentar em decorrência dos fatores apontados. Busco entender melhor nossa sofrida realidade atual aproveitando esta possibilidade de discutir sobre as demandas provocadas pela presença “civilizada” em nosso território. Nas aldeias hoje se bebe refrigerante, comem-se produtos industrializados e convive-se com o lixo das embalagens e latas. Celulares, motos e a internet também entraram em nosso meio. Em face destas mudanças, corremos o

risco de ser dizimados, portanto não podemos facilitar. Para impedir nosso apagamento, devemos manter os ensinamentos dos nossos antepassados, um saber que é milenar e que passa de geração em geração por meio de rituais.

Com essa preocupação, estudei as modificações que foram impostas ao nosso povo, os A'uwẽ Uptabi, e abalaram a estrutura da organização social própria, até mesmo nos rituais de passagem da criança para a vida adulta. O ritual estudado aqui, *Datsi'madzébré*, é que dá início ao processo desta passagem. É marcado pela entrada dos *danhohui'wa* (padrinhos) e dos *wapté* (adolescentes)¹ para a “casa dos solteiros”, ou casa *hõ*, onde iniciarão um novo “grupo de idade”.

O *Datsi'madzébré* tem significados específicos que se encadeiam ao longo de sua realização. Entre as fases do ritual, estão o *ubdõ' warã* (corrida de toras com dentes de capivara no pescoço) e o *wa'i* (luta corporal de brincadeira), que marca o final desta primeira parte do ritual. Nesta primeira fase, são criados os grupos de idade e, no final dela, os *danhohui'wa* saem da casa *hõ*. Denomina-se *danhõno* a esse conjunto de ritos e cerimônias, cuja finalidade é introduzir os rapazes e moças dos A'uwẽ/Xavante na vida adulta e na vida social e prepará-los para novas responsabilidades (Silva, 2013). Os esclarecimentos sobre o *Datsi'madzébré* são muito importantes, principalmente para uma melhor reflexão sobre os sentidos intersocial e cultural da sociedade estudada e sobre as relações externas ali desenvolvidas.

Para explicar a tradição dos A'uwẽ Uptabi, analisamos aqui o referido ritual, que marca a iniciação da vida religiosa e cultural do povo xavante. O caráter reflexivo do trabalho é enriquecido pelo fato de ele ter sido realizado por um antropólogo nativo que passou pelo *Datsi'madzébré* como *wapté* e como *danhohui'wa*. Afinal, o observador participante de uma outra tradição não tem o poder de captar os sentidos como aquele que observa sua própria tradição. Como falar de observar uma festa, quando eu sou parte da festa? Sendo Xavante e tendo passado pelo ritual, pretendo construir, agora como

1 Termos traduzidos pelos padres da missão instalada em nosso território. O significado de *danhõhuiwa*, porém, difere do que o branco entende por padrinho.

antropólogo, uma interpretação desse ritual, focando nas mudanças enfrentadas pela sociedade xavante.

Coelho (2007), Delgado (2008), Giaccaria e Heide (1972), Tsirui'a (2012) e outros estudiosos já escreveram sobre meu povo e afirmaram que somos guerreiros agressivos. Outros discorreram sobre a importância da cultura, dos costumes, da criação de alimentos para a sobrevivência, da religiosidade e dos mitos para o meu povo. Entre essas histórias, está a da travessia do Rio Araguaia e do Rio das Mortes empreendida pelos Xavante. Fazendo uma comparação entre o que estes autores pesquisaram e a visão desses fatos pelos nativos, percebi que a estrutura e algumas outras características desta história coincidem, mas decidi reescrevê-la com base nas versões e no conhecimento dos anciãos que entrevistei. Através deles, recolhi o que faltava nas pesquisas dos brancos, e utilizo aqui estes achados para descrever o *Datsi'madzébré* como é vivido pelos Xavante. Dessa maneira, espero colaborar para a conservação e valorização cultural desse ritual de iniciação, descrevendo com mais fidelidade seus elementos mais significativos, como a entrada dos *danhobui'wa* (novos padrinhos) e dos *wapté* (novos adolescentes) para a casa *hö*.

Minha atenção estará focada nesta entrada do novo grupo de idade para o *hö* e no *ubdö'warā*, ou corrida de toras, conforme dito, a qual fecha esta parte inicial do *danhõno*. Nesse percurso, serão tratados os elementos principais da cultura xavante, tais como organização social, língua e rituais sagrados. Descreverei o papel dos *wapté* e o tratamento interno dado aos introduzidos na casa *hö*, bem como as lutas finais que decidem a entrada dos primeiros *wapté* nesta casa. Falarei das classes de idade e do modo como são descritas por alguns autores, como Maybury-Lewis (1984), Giaccaria e Heide (1975), Delgado (2008), Tsirui'a (2012) e Coelho (2007). Nesta pesquisa, será utilizada minha experiência vivida como xavante, além da etnografia do povo estudado e de entrevistas concedidas por conhecedores da história desse povo. O trabalho visa garantir os registros e a revitalização da tradição *a'uwē uptabi* para as novas gerações.

A estrutura *Datsi'madzébré* (iniciação de novos *danhohui'wa* e *wapté*, e realização do *ubdö' warā* para formar um *danhonho*, ou novo *wapté*) configura-se como as *performances* da tradição que ordenam a organização social xavante. O ritual envolve a comunidade local da aldeia e outros grupos etários pertencentes a aldeias vizinhas, cujas famílias participam do ritual – tanto homens quanto mulheres e ainda os anciãos.

Em meados dos anos de 1970 e 1980, acompanhei a presença da “civilização” nas aldeias indígenas dos Xavante e imaginava essas pessoas como simples visitas, porém eram pesquisadores realizando ali trabalhos de campo, estudantes de Antropologia levantando dados para suas teses nos programas de pós-graduação das universidades. No começo eram os padres salesianos que extraíam informações sobre os Xavante por meio de entrevistas com nossos anciãos. Agora, nesta pesquisa, sou eu, um antropólogo do povo xavante/*a'uwē uptabi*, que realizo um estudo antropológico sobre esse povo. O presente capítulo origina-se de minha dissertação de mestrado, produzida sob o mesmo título deste texto no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás. A dissertação foi inspirada em um artigo que escrevi, “A criação de grupos de idade entre os Xavante no século XXI: ritual de iniciação dos *danhohui'wa* e dos *wapté*”, baseado em um trabalho de campo realizado na Terra Indígena São Marcos.

Durante minha trajetória como pesquisador nesta área, passei por momentos ruins que abalaram minha saúde física e emocional, como a perda dos meus irmãos. Apesar disso, com muito esforço, enfrentando chuva e sol, consegui entrevistar os anciãos. Nesse percurso, precisei lidar também com as dificuldades deles. Muitas vezes, eles estavam ocupados, visto que trabalham na roça e em outras atividades. Diante desta situação, foi-me necessária muita paciência para combinar com eles os dias em que nos sentaríamos para dar andamento à minha pesquisa. Sem dizer que um dos anciãos que entrevistei morava na Aldeia Nossa Senhora Aparecida Padroeira do Brasil, que distava cerca de oito ou dez quilômetros da Aldeia São Pedro (Abadzinhorodzé), onde

moro atualmente com minha família. A Aldeia São Pedro situa-se na Terra Indígena Parabubu, município de Campinápolis, em Mato Grosso.

Como o mundo capitalista influenciou a humanidade, eu precisava pagar um veículo (carro ou moto) para me deslocar até a aldeia Nossa Senhora Aparecida a fim de realizar minha pesquisa. Essa movimentação, além de dificultar o andamento do estudo, muito atrapalhou a minha saúde, porque sou portador de doença crônica, diabetes. Mas nada disso me fez desistir do meu sonho de ser pesquisador e primeiro Xavante antropólogo.

Visando aproveitar melhor o trabalho de campo efetivado em minha aldeia para a dissertação, procurei levantar em pormenores a história dos Xavante A'uwẽ Uptabi, extraindo dos nossos anciãos informações mais precisas. Para alcançar esse objetivo, realizei várias etapas de estudos e pesquisas, contando com o apoio e as condições oferecidas pela Universidade Federal de Goiás e com a bolsa de mestrado financiada pela Capes.

As atividades de campo consistiram em registrar a memória dos anciãos da Aldeia São Pedro, transmitida por eles através de entrevistas e depoimentos; compreender as mudanças operadas nos ritos e as dificuldades que elas trazem para a sua realização; entender melhor os sofrimentos que afetam nossa realidade atualmente e a necessidade de discuti-los sempre, não permitindo que sejamos dizimados juntamente com os ensinamentos dos nossos antepassados; aproveitar o conhecimento dos anciãos, realizando entrevistas sobre o passado de nossas organizações sociais, nossas festas e nossos rituais, e sobre as modificações ocorridas, evidentes na nova situação da aldeia; fazer o levantamento bibliográfico das histórias, estudos e documentos referentes aos Xavante/A'uwẽ Uptabi; participar do ritual *Datsi'madzébré* e acompanhá-lo, para escrever com mais segurança a presente etnografia.

Escrever em português, minha segunda língua, não foi uma tarefa fácil. A língua é limitada. Como transmitir os cantos e os ritmos revelados nos sonhos, a emoção da dança e a empolgação causada por uma corrida de toras? Como descrever as dádivas que, em forma de comida, representam a retribuição e as solidariedades

trocadas entre as metades do nosso clã? Como transmitir a jocosidade da luta de brincadeira ou da derrubada da casa dos novos padrinhos do ritual? Conforme assinala Alvarez (2017), o audiovisual está mais próximo da tradição oral do que a palavra escrita. Por isso, em minha dissertação, para complementar a palavra escrita, trabalhei com vídeos ao descrever, analisar e interpretar o ritual. Aliás, aproveitei o ensejo para agradecer ao meu cunhado Ubirajara Tohoiruru Tsupto, que me ajudou na filmagem e edição dos vídeos produzidos para o capítulo de descrição do ritual. Com base em mais de seis horas de registro efetuado por Ubirajara, trabalhei numa edição mais sintética para montar o filme de 1 hora e 45 minutos que acompanha este texto. Auxiliou-me nesta tarefa da edição o Prof. Gabriel O. Alvarez, a quem igualmente agradeço. Depois de realizar o trabalho de edição, elaborei o relato sobre o ritual analisado, a oralidade que propaga o conhecimento e permite interpretar as diferentes partes desse ritual.

Os rituais, segundo Radcliffe-Brown (1973), são um poderoso aparelho comunicacional multimídia. Para Marcel Mauss (2003), eles são tradicionais e eficazes, visto que passam de geração a geração modelando a vida social. Os rituais podem ser pensados como uma categoria do espírito humano e atuam por meio de símbolos. Estão presentes nas diversas sociedades e distinguem-se em cada uma delas. Leach (1996) ressaltou a importância de trabalhar de forma articulada os rituais e as representações sociais de um grupo. Nos termos do autor, os rituais são uma *performance* das relações de poder, das relações que ordenam a sociedade.

As mudanças de posição na estrutura social de determinadas comunidades são operadas mediante rituais de iniciação. Durante o ritual, o iniciado passa por um período liminar, sendo colocado à margem da estrutura social, e quando finaliza o ritual, ele retorna a esta estrutura, passando a ocupar uma posição dentro dela (Van Gennep, 1978). Rituais criam relações sociais, relações de pertencimento. Como acentuou Gluckman (2011), eles podem servir também como válvula de escape para as tensões sociais que ameaçam a estrutura de uma sociedade.

Para analisar o ritual xavante estudado, seguirei aqui estas sugestões de Turner (2005): observar as diferentes configurações do ritual e as relações

sociais que são performadas em seu percurso; registrar os *action-set*, isto é, os conjuntos de ação desenvolvidos ao longo do ritual; atentar para a maneira como se dispõem os participantes durante a cerimônia (os diferentes clãs; os jovens e velhos; os pais e filhos; os iniciantes e padrinhos, e os homens e mulheres); observar os variados símbolos rituais e a exegese (a explicação) nativa do ritual, escutando os diversos atores sociais; realizar uma síntese antropológica do que foi presenciado.

Seeger, Da Matta e Castro (1987) assinalaram a importância dos rituais para a construção dos corpos e das pessoas nas sociedades ameríndias. A ideia de que a pessoa é construída por meio de rituais é comum a várias comunidades indígenas. Mediante os rituais, elas imprimem suas marcas e constroem, ao mesmo tempo, a pessoa e a si mesmas. No caso xavante, o ritual cria as diferentes classes de idade e marca a passagem de uma idade a outra. Numa sociedade estruturada em clãs, as classes de idade são compostas através destas divisões, passando a criar novas relações sociais a partir de seu surgimento.

A'uwe Uptabi, os Xavante: metades e grupos de idade

O povo A'uwẽ Uptabi era nômade. Os antigos contam que, há muito tempo, esse povo habitava em Niterói, RJ, *iteró* (meu lugar) na língua xavante, e sabe-se que morou também nos estados do Maranhão, Goiás e Minas Gerais, Brasil. Hoje ele está estabelecido no estado do Mato Grosso. Nos lugares em que vivia, o povo xavante foi deixando artesanato enterrado, para que as pessoas soubessem que estivera ali.

Nos tempos míticos da criação do mundo, no território hoje identificado como América do Sul, *Danhimite* (Deus) garantiu a terra para esta nação e passou-lhe os rituais que ordenariam sua sociedade. Esta terra era a garantia da liberdade dessa nação indígena. Quando a extensão de terra sul-americana atualmente chamada Brasil foi invadida e demarcada, um Xavante A'uwẽ Uptabi que tinha poderes extraordinários participou dessa guerra.

Com a invasão do Brasil, no século XVI, vieram juntos os padres jesuítas, da Igreja Católica Apostólica Romana. Isso trouxe para os A'uwẽ Uptabi escravidão,

maus-tratos, epidemias e a imposição do uso de roupas, forçando mudanças de comportamentos. Os reflexos desta situação sobre os Xavante são percebidos até hoje, pois continuamos perdendo as forças para manter nossa própria organização, cultura e tradição, e isso traz muita preocupação para os anciãos. Estamos sendo privados da nossa liberdade e do meio ambiente, e consequentemente das matérias-primas necessárias para a manutenção da vida xavante.

Há tempos meu avô estava no mato ensaiando os cantos do *Datsi'madzébré* quando chegou um padre salesiano de uma missão fundada em nosso território e disse que aquilo estava proibido, e quebrou o maracá. Meu sogro Pedro Tsipiradi, do clã *öwawe*, olhou para o padre e falou: “podem quebrar o maracá, mas não vão quebrar nossa tradição”.

A igreja nos tinha proibido a realização de rituais, as manifestações de crença nos mitos e o nosso idioma natural, porém não conseguiu levar adiante essa arbitrariedade: o povo xavante resistiu. No começo, quando os padres fundaram a missão salesiana, eles rezavam em latim e não entendiam nossa língua. Nossos antepassados fizeram as casas em que os padres moram até os dias de hoje. Os padres criaram um internato para as meninas, e elas ficaram como os *wapté*, que, pela nossa tradição, mantinham-se reclusos durante o ritual. As meninas do internato passaram a ver sua família só nos finais de semana. As irmãs pertencentes à missão cuidavam das meninas e os padres, dos meninos. Não deixavam que meninos e meninas se encontrassem. Adotaram o sistema de quartos diferentes, roças diferentes, tudo separado. As crianças aprenderam português, e teve um padre salesiano, mestre Adalberto Heide, que aprendeu a falar xavante. Eles fizeram a tradução da Bíblia na língua xavante. Meu avô Aniceto Tsudsawere foi quem primeiro traduziu o pai-nosso para nossa língua. O padre Pedro ajudou os Xavante quando os fazendeiros tentaram tomar nossas terras. Ele levou pancada, e os Xavante ficaram bravos: expulsaram os fazendeiros e pegaram de volta o gado que eles haviam levado.

Os padres não queriam que os A'uwẽ Uptabi usassem pinturas corporais, mas teve um deles que gostou, o padre Miguel Paez da Silva. Ele rezou na beira

do rio quando os jovens, com o corpo pintado, estavam “batendo água” durante o ritual. Bater água é uma parte da cerimônia em que os adolescentes ficam de pé dentro de um córrego, com a água pela cintura, abaixando e levantando, e fazendo movimentos com os braços e as mãos. Além de exibir as pinturas nesse ato, hoje os jovens utilizam-nas durante as procissões religiosas, como a do Domingo de Ramos e a da Paixão de Cristo, e nos batizados.

Os salesianos ensinaram nosso povo a dirigir trator e a trabalhar na máquina de limpar arroz e no posto de saúde da missão. Organizavam as roças, limpavam as roças grandes com tratores e plantavam arroz. Tinha também plantação de cana-de-açúcar, e cada casa ganhava arroz e rapadura. Tanto é que hoje tem muito Xavante com diabetes.

Um dia o padre Pedro buscou os Xavante que moravam em Maraiwatsédé, a terra de nossos antepassados que tinha sido usurpada pelos fazendeiros, e os levou para a missão São Marcos, em nossa língua, Etenhorepré. Com isso, chegou à missão uma doença muito grave. Os doentes ficaram internados na igreja. Muitas pessoas morreram, não só os parentes dos Maraiwatsédé. Morreram muitos, eram carrocerias de trator levando os mortos para o cemitério, como me contou Vicente Tsipré. Por isso sobraram poucos daquele povo e eles pensaram em ir embora. Primeiro foram para a Aldeia Norotsura, viveram um tempo ali e depois fundaram a Aldeia Água Branca, perto de Água Boa. Ali habitaram, fizeram festas e roças. Depois disso, cacique Damião liderou a retomada da terra Maraiwatsédé.

Episódios como os descritos provocam a perda de alguns rituais, gradativamente. Isso nos preocupa muito. Pensando nestas perdas, desenvolvi minha pesquisa com a pretensão de ajudar a garantir os registros e o resgate de nossas tradições para as novas gerações. Nessa direção, tento descrever, com responsabilidade, o modo como são realizados no século XXI o *Datsi'madzébré* (entrada dos padrinhos), o *ubdö' warā* (corrida de toras com dentes de capivara pendurados no pescoço) e o *wá'i* (luta corporal de brincadeira).

Depois da demarcação do nosso território, ele foi invadido pelos civilizados brancos (*waradzu*) e, com isso, nossas festas foram afetadas. Nossa maneira

de ser foi se modificando e nosso futuro se transformando com as novas perspectivas e com a entrada de novas tecnologias, como os celulares. As doenças também chegaram, trazendo muitos problemas para o nosso povo. Hoje a pressão alta e o diabetes estão em todas as áreas indígenas. Essas condições territoriais e as relações políticas e cotidianas que nos foram impostas afetaram e modificaram nossa maneira própria de estar organizados. E as denúncias contra as invasões foram ignoradas pelas autoridades. Isso sempre acontece, todos os anos os brancos ficam sem ouvir os povos indígenas. Os anciãos que entrevistei conversaram muito a respeito de tudo isso, além de relatar o que acontecia antigamente, sobretudo em nossos rituais. Na época das invasões iniciais, nossos antepassados não sabiam que as pressões territoriais seriam tão intensas e que as doenças dos brancos iriam nos afetar tanto! Neste quadro de crise e transformações que ameaçam nosso grupo, os rituais são nossa forma de resistência contra o etnocídio.

O estudo que desenvolvo é sobre as mudanças sofridas pelo povo xavante/*a'uuwẽ uptabi* em várias aldeias que visitei durante o levantamento de dados sobre a realização do ritual. Muitas conversas sobre conhecimentos tradicionais foram travadas com os anciãos e as comunidades, que, contando os fatos, estão atualizando suas culturas. Procuro mostrar, através destas conversas, o que mudou em nossa sociedade *a'uuwẽ uptabi*, tanto em nossas festas como em nossa estrutura social. Pretendo, com isso, entender melhor o meu próprio povo e ajudar a manter os ensinamentos de nossos ancestrais.

Nos estudos e pesquisas antropológicos, os Xavante são conhecidos principalmente por sua organização social de tipo dualista, o que quer dizer que eles se dividem em dois clãs: *poredzaõno* (girino) e *õwawe* (água grande). Desde muitos anos, eles vêm mudando os seus rituais e sua estrutura da caça, da pesca e da colheita de frutos. Nesta pesquisa, escolhi centrar minha atenção no ritual de iniciação para a formação de grupos de idade porque sem iniciação não tem como manter a sociedade xavante. Conforme dito até aqui, o ritual escolhido envolve a iniciação dos *danhõhuiwa* (padrinhos) e dos *wapté* (adolescentes).

O ritual se relaciona com a estrutura social xavante, que é descrita na bibliografia do branco com algumas imprecisões. Alguns autores, como Giaccaria e Heide (1975) e Maybury-Lewis (1984), dizem, por exemplo, que a estrutura dos Xavante é composta por três clãs, mas, na realidade, como afirmei acima, são dois clãs. O fato é que um deles, o *öwawe*, tem uma divisão interna, chamada *tób'ratató* (que tem na face). Outros pesquisadores também estudaram as metades ou clãs em que se dividem os Xavante, nem sempre descrevendo-as de forma correta. Como nativo, posso assegurar que *öwawe* e *tób'ratató* são um único clã, chamado *öwawe*, e que ambos usam o símbolo desse clã na luta do *ói'ó* (luta com clavas).

Outro equívoco se faz notar quando Maybury-Lewis (1984) e Lopes da Silva (1986) falam de *waniwimbã* ou *wame bã*, traduzindo a expressão como “do nosso lado” ou “conosco”. No entanto a forma correta é *waniwiho*, e o significado do vocábulo é “nosso grupo”. Na Terra Indígena Pimentel Barbosa também pode ser encontrada certa confusão ao usar o termo, empregando-se ali a forma *iniwiho*, com o significado de “meu grupo” ou “na minha região”.

A divisão dos Xavante em metades, assim como ocorre em outros grupos Jê, desempenha uma função em sua organização social: as pessoas de um clã devem se casar com as do outro clã, e a luta do *ói'ó* é realizada entre os dois clãs. As metades que formam a estrutura dos Xavante estão divididas por grupos de idade. Antigamente eram dez grupos, cinco de cada metade. Com o passar do tempo, porém, muitas mudanças foram ocorrendo. Nossos antepassados, nos séculos anteriores, perderam dois grupos etários, A'a e Rarahu. Os oito grupos que sobraram (Tirowa, Abare'u, Ai'rere, Anarowa, Tsadaró, Hötörã, Nödzo'u e Êtêpa) não perderam o ritual, que vem passando, até hoje, de geração em geração. Estes grupos se sucedem a cada quatro anos aproximadamente. Enquanto o pertencimento ao clã está dado pela descendência, os grupos de idade são determinados pelos anciãos do grupo. A realização do ritual de criação dos grupos de idade é decidida pelos anciãos no centro da aldeia (*warã*), onde são tomadas as decisões relativas a diversas atividades rituais e culturais que deverão ser exercidas pelos grupos etários no decorrer do ritual.

Durante o ritual, são construídas, nos extremos da aldeia, as casas *hõ*, para a reclusão dos iniciados (Figura 1). Os Abare'u, Tirowa, Ai'rere e Anarowa têm sua casa *hõ* erguida no lado poente do sol, no Oeste, e os outros grupos de idade, no lado nascente do sol, no Leste, no outro extremo da aldeia. Existe uma relação entre as classes de idade no que diz respeito ao apadrinhamento no ritual. Abare'u apadrinha Anarowa; Anarowa apadrinha Ai'rere; e Ai'rere apadrinha Tirowa. No outro grupo, Nödzô'u apadrinha Tsadaró; Tsadaró apadrinha Hötörã; e Hötörã apadrinha Êtêpa.

Figura 1 – Casa *hõ* (primeiro plano), *amrã* (últimas casas), *warã* (centro da aldeia, onde estão as árvores) e *uiwdedzaru*, a estrada que leva às corridas (fundo)



Fonte: Desenho elaborado pelo autor, com base nas entrevistas com os anciãos.

Os Xavante classificam a idade em categorias (Quadro 1). Os *watébrémi* são os meninos, que, quando crescem, são chamados *airepudu*, aqueles que

vivem ainda na casa dos pais. Os tios chamam estes meninos de *repudu*, o que indica que estão prontos para iniciar o ritual que os transformará em *wapté* (adolescentes). Depois de finalizado o *danhôno*, ou seja, as cerimônias que compõem a iniciação desses meninos à vida adulta, eles serão tratados como *ritéiwa* (jovens). O *danhôno* dura quatro anos.

Quadro 1 – Classificação das idades entre os Xavante

<i>Iprédu</i>	Ancião, adulto
<i>Prédeseamroiwa</i>	Adultos novos, que deixaram de ser <i>danhohui'wa</i>
<i>Danhohui'wa</i>	Aqueles que estão patrocinando os <i>wapté</i> da outra classe de idade
<i>Ritéi'wa</i>	Jovens que já usam pauzinho na orelha e já podem conversar com as mulheres. Formam uma classe de idade intermediária, entre os <i>wapté</i> e os <i>danhohui'wa</i> .
<i>Wapté</i>	Adolescente que fica na casa <i>hö</i> , ou casa dos solteiros
<i>Airepudu</i>	Aquele que já tem a voz forte, que já cresceu e está se preparando para ser <i>wapté</i>
<i>Watébrémi</i>	Menino de oito a dez anos
<i>Piõ</i>	Mulheres que já foram mães ou avós
<i>Adaba</i>	Noiva que já fez casamento
<i>Aduhöpra</i>	Mulher grávida, esperando para ganhar neném
<i>Araté</i>	Mulher que já teve filho
<i>Adzarudu</i>	Moça que está pronta para casar, que está namorando
<i>Ba'ono</i>	Menina
<i>Ba'otore</i>	Menininha

Fonte: Elaborado pelo autor com base nas entrevistas com os anciãos.

O ritual de iniciação coloca esta estrutura social em *performance*. Os grupos de idade tornam-se atuantes, são sentidos, são cantados, são construídos sobre o corpo cultural dos *danhohui'wa* e dos *wapté*. O ritual envolve o iniciante, seu pai e o padrinho. O pai pode passar seu padrinho para os filhos, e, se não o tem, pode

escolher um padrinho, que também será iniciado. O padrinho deve pertencer ao clã da metade oposta. O ritual cria entre ele e o afilhado a relação de *inhimiwanhõ* (meu padrinho), uma relação importante para a construção da pessoa xavante.

Os *danhohui'wa* devem chamar os seus adolescentes *ho'wa nori* enquanto estes ainda estão na casa de seus pais. O ritual, ou o *danhõno*, só se inicia quando os iniciados têm seus padrinhos. Começa quando os meninos saem da casa dos pais e são conduzidos à casa *hõ*, casa dos homens solteiros, onde permanecem a maior parte do tempo reclusos. Durante esse período, segue-se uma série de rituais que têm como propósito a formação da pessoa xavante. Estes rituais se iniciam com a luta de raízes, no centro da aldeia, e culminam com o ritual *dapó'redzapu*, a furação das orelhas, quatro anos depois. São conduzidos pelos *danhohui'wa* e marcam a passagem da idade *ho'wa* para *wapté*. Depois dos quatro anos de durabilidade do ritual, quando termina o *danhõno*, os *wapté* são transformados em *dahiwa*, ou jovens maduros.

Diversos autores abordaram esta passagem de uma idade a outra e a criação de grupos de idade. Para Giaccaria e Heide (1972, p. 150), o menino torna-se morador da casa dos solteiros a partir dos treze anos. Maybury-Lewis (1984, p. 155), por sua vez, entende que a condução formal dos meninos à casa dos solteiros acontece entre sete e doze anos, e fala de uma variação na última classe de idade, que oscilaria entre doze e quatorze anos. Nessas abordagens, os autores brancos prestaram atenção à iniciação dos *wapté*, mas a dos *danhohui'wa* não recebeu a devida atenção deles. E, para o olhar xavante, a iniciação é dos *danhohui'wa* e dos *wapté*, e não somente destes últimos.

Giaccaria e Heide (1972, p. 150) pontuam que a decisão sobre os meninos que devem fazer parte da nova classe de idade a ocupar o *hõ* na próxima iniciação caberia aos anciãos *ihire*. Os *ihire* adotariam como critério de escolha o tamanho dos meninos, dando preferência aos maiores. Estes autores novamente cometem um erro ao empregar o termo *ihire*, que poderia ser traduzido como velhinho que anda apoiado em uma vara, corpo abaixado, devagarinho. A pa-

lavra apropriada seria *iprédu*, ou adulto ancião, aquele que já foi *danhohui'wa* no ritual. São esses adultos que decidem.

As imprecisões não param por aí. O ritual do *ói'ó* foi descrito pelos dois pesquisadores como um jogo em que se defrontam dois times de meninos, todos pintados de vermelho e preto, conforme o gosto de cada um. Esta interpretação está igualmente errada, visto que não são times que se enfrentam; são clãs. O ritual de iniciação começa com essa luta do *ói'ó*, com os clãs já divididos. Portanto não é time não; dentro da cultura xavante, é luta de clãs.

A pintura dos meninos e dos rapazes para essa luta também não se baseia em gostos, mas serve para identificar os diferentes clãs. O processo de pintar os corpos é demorado, por isso se inicia às 3 horas ou 4 horas da manhã, e os tios podem ajudar. Depois, às 6 horas da manhã, os meninos começam a bater uns nos outros, um de uma metade contra outro da mesma idade e pertencente à outra metade. Enquanto os mais meninos iniciam a luta, os rapazes maiores, ou *airepudu*, estão esperando nas últimas casas, em nossa língua, *amrã*, uns no lado nascente, outros no poente

Dentro da casa *hö*, as pessoas ocupam um lugar que corresponde à sua posição na estrutura social. Quem fica do lado em que o sol nasce são os *airepudu* do clã *öwawe*; os do clã *poredza'ono* ficam do lado onde o sol se põe. Os *airepudu* do clã *öwawe* esperam na casa até serem buscados pelos anciãos do clã *poredza'ono*, e os do clã *poredza'ono* esperam pelos anciãos do clã *öwawe*. Os anciãos que podem buscar os *airepudu* são os *ai'utémanhariwa*.² Eles dão conselhos para os *airepudu* dos dois lados quando vão buscá-los. Os *airepudu* fazem um círculo e os *ai'utémanhariwa* cantam para eles um canto curto. Depois do canto, pedem para eles não baterem na cabeça do oponente durante o

2 Em outra festa, a de nomeação das mulheres, os *ai'utémanhariwa* imitam o comportamento de criança. Eles usam colar de dentes de capivara, gravata de rabo de papagaio e uma pintura vermelha com um retângulo preto na frente. Usam penugem no braço e um rabo de cavalo feito de broto de buriti. E, por fim, um cestinho de folha de buriti e um arco e flecha.

ritual, para que termine bem a luta, é assim. Em seguida, os *airepudu* formam uma fila e vão até o centro aqueles que ficaram na primeira luta. Depois vem os segundos a se enfrentarem e assim sucessivamente. Não é jogo não, trata-se de uma parte de um ritual.

Existem algumas proibições durante o ritual: as meninas e as moças não podem ficar perto dos *airepudu* nem encostar neles enquanto eles estão lutando. Antigamente as mulheres ficavam assistindo de longe porque os anciãos não deixavam que assistissem de perto, mas isso mudou. Hoje em dia, as mulheres ficam do lado do seu filho, apoiando-o durante a luta, junto com os parentes do marido.

Uma mudança não menos significativa ocorreu no momento da retirada do rolo de algodão (*danhõnhi'ã*), das flechas e dos arcos dos meninos quando eles chegam no *warã* depois da luta do *ó'io*. Eles recebem esses apetrechos após a luta, no momento da preparação para serem conduzidos ao *warã*. São os símbolos do seu novo *status*. No passado, segundo a informação dos anciãos, só os membros da metade oponente podiam retirar os ornamentos da outra metade. Com o passar do tempo, entretanto, foram realizadas mudanças. Na história xavante, foi o grande pensador Tsihõrirã quem mudou este costume, e hoje quase todos concordam que cada grupo pode retirar seu próprio ornamento. Somente algumas aldeias continuam com o costume antigo. *Tsihõrirã* viveu antes das entrevistas realizadas para esta pesquisa. Ele era do clã *poredzá'ono*. Além da modificação na retirada do rolo de algodão, introduziu também mudanças na pintura utilizada para a realização do *danhõno*, nos *wapté* e nos *danhobui'wa*.

Olhar e ouvir para reflexionar

A escrita permite ao leitor interpretar os fatos descritos, mas, no caso desta pesquisa, como interpretar o *Datsi'madzébré* se não se tem o olhar informado pela tradição? Como saber o significado desse ritual sem as palavras dos *iprédu*? Pensando nisso, para ajudar o branco a compreender o ritual, apresentamos neste estudo um trabalho audiovisual, um filme realizado com base em um material editado por meu cunhado Ubirajara Tohoiruru Tsupto. Foi ele quem

me deu a filmagem editada do ritual que acompanhei. O trabalho entre os Xavante é feito assim, com a participação dos parentes, um clã ajudando o outro.

Partindo desse material, de mais de seis horas de duração, eu e o professor Gabriel Alvarez editamos uma versão com planos mais curtos, respeitando os principais momentos do ritual. Nessa versão mais sintética, trabalhamos a oralidade e as explicações fornecidas por Ubirajara, reinterpretando os diversos símbolos, agregando informações importantes do ponto de vista nativo e identificando os clãs e grupos de idade que participaram do ritual filmado. O relato produz um olhar informado, permitindo ao leitor interpretar o material audiovisual e, dessa maneira, compreender melhor a análise do ritual por meio da linguagem escrita. O vídeo e a escrita não se contrapõem, mas agregam sentidos, possibilitando um entendimento mais claro do ritual, e despertam no leitor novas reflexões ao entrelaçar as imagens da *performance* com o ritual imaginado na escrita.

O relato que trabalho ao lado do material introduz esse novo olhar, e não uma narrativa onisciente como a que realizam alguns antropólogos. Os fatos são reproduzidos por um olhar nativo, o do pesquisador xavante que participa da própria tradição cultural e a explica, enriquecendo suas descrições com os depoimentos dos anciãos que entrevistou. Como nativo e como antropólogo, e entendendo a antropologia como arte da tradução cultural, utiliza sua voz duplamente experiente para apresentar ao leitor sua proposta.

Datsi'madzébré, ubdowarã: iniciação dos danhohui'wa (novos padrinhos) e de seus afilhados wapté (adolescentes)

Nas subdivisões desta seção, descrevo o *Datsi'madzébré*, que marca a entrada dos *danhohui'wa* e dos *wapté* na casa *hõ*, para formar os novos grupos de idade. Exponho o *ubdowarã*, a estreia dos novos padrinhos na corrida de toras com dentes de capivara amarrados no pescoço, momento que fecha o ritual e prepara os iniciados para ser *danhõno*. Faço uma descrição da luta *wá'i*, que compreende a derrubada da casa dos *danhohui'wa* e a corrida de toras. Nessa descrição,

volto a atenção para as diferentes configurações que adquire o tecido social, para a rede de relações sociais e para os valores e as emoções mobilizados na sociedade xavante por meio dos seus rituais. Ao enfatizar as emoções, mostro em que parte a gente brinca e quando a gente guarda respeito. Tanto no *ó'io*, a luta de brincadeira, como na destruição da casa dos novos padrinhos, prevalece um tom jocoso, e, na luta de raízes, que inicia o *Datsi'madzébré*, predominam a força e a dor. Na corrida de toras, sobressai a força.

Para refletir sobre alguns pagamentos que são feitos nos términos do ritual, a “dádiva”, discorro também, com base em Mauss (2003), acerca das trocas realizadas durante esse ritual. Os pagamentos reforçam o intercâmbio entre as metades e fortalecem a unidade na dualidade. Ao tratar desse tema, apoio-me também em Lévi-Strauss (1991), que fala das sociedades compostas por duas metades que intercambiam mulheres, bens, serviços e parentes.

Datsi'madzébré

Há uma preparação preliminar para a realização do *Datsi'madzébré*. Antes do início do ritual, os padrinhos se reúnem no mato para aprender e ensaiar os cantos típicos desse evento. Ficam doze horas ensaiando, sem a presença das mulheres. O ensaio do canto é realizado em círculo. Os padrinhos cantam e dançam até o corpo doer, permanecendo em pé até ficarem bem cansados. Há um grupo que ensina os cantos, e seus integrantes antigamente eram pagos com carne de caça. Hoje em dia, com as mudanças, eles recebem refrigerantes, bolos de farinha e alguma coisinha vinda da cidade, biscoito, bolacha etc. Afinal, pouca gente caça atualmente como no passado.

O *Datsi'madzébré* é realizado aproximadamente a cada quatro anos e tem uma duração de três dias. Durante este ritual é que transcorre o *ubdō'warā*, uma cerimônia especificamente de corrida. A tora carregada nesta corrida é de buriti e pesa entre 100 kg e 110 kg. Nesta cerimônia, apresentam-se os novos *danhohui'wa*,

os novos *wapté* e os novos *ritéi'wa* (guardiães da noite). Depois dela, os *wapté* e os padrinhos são iniciados, mudando de posição na estrutura social.

Dapamrami: escolha de danhohui'watéb da hã (novos padrinhos)

Tendo assistido ao *Dapamrami*, descrevo aqui este ritual, que se iniciou numa sexta-feira, a 10 de maio de 2019, no final da tarde. Nesta cerimônia, os *danhohui'watéb da hã* (membros que se tornarão novos padrinhos) se juntam no *warã* (centro) da aldeia. Assim que todos eles se fazem presentes, vão em direção ao *hõ*, enfileirados. Os primeiros da fila são os padrinhos do clã *öwawe*, e os segundos são os padrinhos do clã *poredza'õno*. Os novos *danhohui'wa* chegam até o *hõ*, a casa dos *wapté*, e, em fila, param diante dela, a frente do corpo virada para a casa. Os futuros *wapté* já estão na casa esperando os novos *danhohui'wa*. Ficam também em fila paralela a estes e encostados no *hõ*.

Os *ai'repudu* (meninos) que vão deixar a casa dos pais sentem saudade. Sua mãe e suas irmãs também ficam com saudade deles. Durante a cerimônia, cada *ai'repudu* busca na fila dos padrinhos o seu *tinhimiwanhõ* (padrinho individual). Cada um pega na mão do seu padrinho e o traz para dentro do *hõ*. Doravante os dois se chamarão reciprocamente de *inhimiwanhõ* (meu padrinho).

Os novos padrinhos e os futuros *wapté* aguardam dentro do *hõ* a entrada do *aihõ'ubuni*, o introdutor do ritual, e de outros grupos de idade que estão presentes. Os introdutores são *dahi'wa*, jovens que já passaram pelo *danhõno* e usam o pauzinho na orelha. Usando o *pópara* (chocalho), eles ficam no *warã* com os seus grupos e ali ensaiam a fala. A pintura corporal dos *aihõ'ubuni* é preta com um retângulo vermelho na barriga e nas costas. Das pernas, pintam-se apenas as coxas, de preto. Eles usam cordinhas nos pulsos e nas pernas, e a gravata xavante (*danhõ'redzu'a*) no pescoço. O cabelo traseiro deles é amarrado com cordinhas de forma a ficar horizontal ao feixe capilar.

Já escuro, o *aihõ'ubuni* começa a caminhar do *warã* para o *hõ*, segurando na mão direita o *pópara*, uma peça valiosa para os Xavante. Chega e entra em silêncio, e para no centro do *hõ*. Depois de um momento de silêncio e respeito, começa a fazer os movimentos da mão direita, na qual está o *pópara*. O movimento é para

a frente e para trás, devagarinho. Durante esse movimento, ele solta a fala, pronunciando em som baixíssimo: “*Hema, hema, âma idzapáate, âma idzapáate, ’re âhoimana mono prédu monodzôwa’ô, ’re âhoimana mono prédudzôwa’ô.*” Nesta fala, ele pede o maior cuidado possível com o *pópara*, que é fruto do sacrifício. Depois disso, deixa-o no chão, devagarinho, e se levanta e sai, não pode ficar ali. Todos agradecem ao *aib’ôubuni* pela atitude dele: “*hepari, pari té ’re wahoimana prédupte*”. Assim os anciãos, também presentes à cerimônia, vão respondendo no lugar dos novos *waptê*, dizendo-lhes o que não podem fazer, e eles respondem que vão cumprir com as obrigações da vida de adolescentes.

O ritmo da cerimônia ainda continua dentro do *h’ô*, agora com o grupo *wai’a*, denominação dada a outro ritual xavante. *Wai’a* significa “o segredo dos homens”. No *wai’a*, as pessoas ocupam diversas posições na estrutura hierárquica: *dzoratsiwairada*, os que já foram tocadores de maracá; *wai’a’rada*, os tocadores de maracá; *da’âmawai’awa*, os guardiães, ou soldados, que são ex-padrinhos do clã *ôwawe*; e *wai’arã*, os iniciados dentro deste ritual. Alguns personagens que participam do *Datsi’madzébré* remetem a estas categorias do *wai’a*.

Na sequência do ritual, um deles, o *da’âmawai’awa* (guardião) fala: “*wahi’wa te danhimi romhuridzabuda*”, ou seja, “quero ver o trabalho do meu *wahi’wa*” (lugar). Assim ele autoriza o *itsibra* (novo padrinho) a puxar o canto do *pópara nh’ôre* (canto do enfeite de chocalho na perna, ou canto de início da noite). Para autorizar o canto, ele pega do chão o *pópara*, segurando-o com a mão direita, e faz um *datsiparabu* (batida rítmica dos pés de um *da’âmawai’awa* na festa *wai’a*). O *datsiparabu* é executado em frente ao puxador do canto para os iniciantes. Depois dessa parte, o *da’âmawai’awa* avança em direção ao puxador e, aí sim, ele já pode iniciar o canto. Para isso, ele precisa amarrar o *pópara* na perna direita. Todos os novos padrinhos acompanham cantando, todo mundo. Terminado o canto, o *da’âmawai’awa* faz outro *datsiparabu* aprovando o puxador de canto e diz a ele: “*Wedi, wedi té tere tsidzutsite, té tere tsidzute*”, que quer dizer “durante a vida, sempre vai se lembrar do canto, vai cantando sozinho, um dia ele vai cantar”. Depois o guardião puxa-lhe a orelha e a boca, em sinal de que foi muito bom o canto que ele puxou, e quebra o pauzinho que ele está usando nas orelhas. Em

seguida todos saem da casa *hõ*, é hora de cantar ao redor da aldeia. Às seis horas da tarde, termina a parte referente ao primeiro dia de ritual.

Durante o tempo em que os *wapté* permanecem na casa *hõ*, eles vão aprender a fazer artesanato, trançar gravatas e cordinhas, identificar os locais para pegar embira, tudo isso com a orientação dos padrinhos. Os anciãos também podem ir à casa *hõ* para ensinar os *wapté*. Nunca falta o conselho deles na casa *hõ*. Ali os *wapté* aprendem com eles a história verdadeira dos Xavante, chamada de mito pelos brancos. Os padrinhos os aconselham a não andarem sozinhos no mato, porque pode aparecer uma onça. Nesse contexto, a onça é uma alegoria da mulher, e os *wapté* não podem ter contato com mulheres durante o período de sua iniciação. Só ao finalizar o *danhõno* é que vão contrair matrimônio.

Na ciência de vida dos Xavante/A'uwe, começa-se a educar os filhos desde pequenos para as atividades próprias de seu povo. Eles aprendem a participar das atividades culturais, como as da vida de caça, e a respeitar as outras pessoas. Todos ensinam isso aos novos: entre os Xavante, não há um professor, são todos. Desde a antiguidade dos Xavante se fazia a formação dos *wapté* para lhes ensinar a vida verdadeira desse povo, a vida de roça familiar, a vida de caçar e pescar, a verdadeira história, a estrutura e organização social, e o respeito com as pessoas de ambos os clãs.

Ói'ó: a luta de raízes, datsihopri e i'raira

Datsihopri é uma palavra usada pelos *iprédu*, ou anciãos, para referir-se ao rito em que os meninos de um clã batem nos meninos do outro clã. É uma palavra difícil que eles usam para falar da luta de *ói'ó* sem que os jovens entendam do que estão falando. *I'raira* é um nome específico do *ói'ó* também empregado pelos *iprédu* no *warã*. Estas palavras são utilizadas nas reuniões que decidem quando vai ter lugar o ritual de iniciação.

A luta de *ói'ó* aqui descrita ocorreu em um sábado, 11 de maio de 2019, segundo dia do ritual a que assisti naquele ano, conforme já dito. O *ói'ó* não é uma simples luta, é o início da educação básica dos A'uwe Uptabi/Xavante. É

exclusivo dos meninos. Com três anos de idade, eles já começam a entender o sentido do *ói'ó* e, à medida que vão crescendo, vai ficando mais claro esse significado. Quando atingem de dez a quatorze anos, já o compreendem bem.

Na luta do *ói'ó*, são apresentados no centro da aldeia os meninos briguentos com seus irmãos, com suas irmãs e com seus colegas da aldeia. Ali eles vão lutar na frente de todo mundo, para que todos vejam quais são os meninos perdedores e os meninos corajosos, que aguentam o *ói'ó* até o fim. Estes são vistos como educados. Durante a luta, os meninos têm que mostrar coragem e resistência, segurar a dor dos golpes e não desistir da luta. De acordo com a base educacional dos Xavante, até a idade de dez a quatorze anos, além de aprender a lutar, as crianças de ambos os sexos precisam saber a organização própria de seu povo, como a divisão em metades, ou seja, em dois clãs: *öwawe* e *tób'ratató*, que formam um único clã, e *poredzá'ono*.

A luta do *ói'ó* tem uma fase preliminar em que são preparados os participantes. Os *ai'repudu* e os meninos precisam tomar raízes e ervas para se tornarem corajosos. Os pais pegam no mato as raízes e fazem chá para aqueles que vão lutar. Quem prepara as raízes tem que ser um bom lutador. Os irmãos dos pais dos lutadores, bem como os irmãos dos próprios lutadores, também saem para procurar as raízes, embira para as cordinhas e outras plantas sagradas, e marimbondo bravo. Com as ervas e os marimbondos são preparadas poções utilizadas para dar força e coragem, *wedepanho'u*. Somente os *ritéi'wa*, que já têm a orelha furada, podem recolher no mato as raízes para a luta. As meninas não podem mexer nas raízes, para não tirar seu poder. A receita destes preparados é um segredo para as filhas do casal. Elas não podem conhecer essa receita, pois serão esposas de homens do outro clã. Cada clã tem sua forma de preparar esse medicamento, e esse conhecimento só é passado entre os do mesmo clã. O *wedepanho'u* é tomado no fim da tarde, durante toda a semana que precede a luta do *ói'ó*. Na sexta-feira, antes da luta, os irmãos podem passar um banho de raízes nos braços dos que vão lutar, para que não sintam dor.

Na quinta-feira, os meninos, irmãos dos lutadores, buscam jenipapo no mato e trazem para a mãe bater até ficar mole. Eles cortam o jenipapo no meio e nele colocam carvão, para ficar mais preto. Com esse jenipapo, vão ser pintados os participantes do *ó'í'ó*. Só as mães preparam o carvão, enquanto os pais ficam confeccionando os materiais, gravatas e cordinhas. A pintura corporal e os acessórios dos que vão lutar (Figura 2) são iguais aos dos *aihõ'ubuni*, ou introdutórios, e já foram descritos na seção anterior. Os bons lutadores são pintados por seus irmãos ou pais, e, para pintá-los, estes têm que manter abstinência sexual durante uma semana antes da luta. Em alguns casos, se o pai der permissão, as meninas podem participar da luta do *ó'í'ó*.

Figura 2 – Pintura corporal e acessórios dos meninos e rapazes que vão lutar o *ó'í'ó*



Foto: Fabio Ubre'a Abdzu.

As pinturas são escolhidas e dadas pelos pais ou pelo avô paterno. O avô escolhe para o neto e explica ao pai como deve ser feita a pintura, que se divide em vários tipos: *abu'ra* (pintura só de carvão); *ahupre* (pintura de vermelho); *da'ubo* (pintura com carvão nos braços e nas coxas, vermelha nas costas e com um quadrado vermelho na barriga); *wamaridzubreha* (pintura com pó branco na nuca e com carvão no corpo); e *itsonhipora* (pintura de vermelho com borboleta preta no peito e nos braços, e pintura com carvão nas pernas). Os *wamaridzubreha* ocupam um papel importante: em casos de conflito, são eles quem vão mediar e pedir paz entre as comunidades. Todo pai reconhece seus filhos quando estes estão com o corpo pintado.

Quando se realiza a pintura corporal para a luta do *ói'ó*, um clã pode usar a pintura do clã oposto feita com urucum vermelho no rosto. Nesse caso, as pinturas recebem os nomes de *öwawepré* e *poredzatopré*. O pai tem que pedir ao outro clã para usar a pintura dele.

Ói'ó tem como propósito educar os meninos para o respeito aos outros. Ao se enfrentarem com os da outra metade, eles aprimoram sua capacidade de respeitar. Depois de virar *wapté*, eles passam a conviver em paz na casa *hõ*: não vão mais lutar. Sua educação continua ali dentro. Quem perder a luta de *ói'ó* nunca deverá levantar valentia durante a convivência no *hõ*, e isso vale também para quem ganhar. Todos se comportarão de forma educada, inclusive porque devem respeito aos *danhohui'wa*, aos *iprédu* e a toda a comunidade da aldeia.

Conforme já mencionado, o dia de *ói'ó*, a luta dos meninos que vão ser introduzidos como *wapté*, é o segundo dia do *Datsimadzébré*. Nesse dia, as duas horas da madrugada, toda a aldeia acorda, é hora de pintar os meninos que vão lutar. Enquanto os meninos estão sendo pintados em suas respectivas casas, os *dahi'wa*, jovens que já cumpriram o *danhõno* e têm a orelha furada, estão no *warã* (centro) fazendo o grito da luta do *ói'ó*. Terminada a pintura, os meninos *öwawe* que vão virar *wapté* seguem para as últimas casas (*amrã*) do lado nascente, e os *poredzáõno*, para as casas do poente. Eles ficam ali aguardando sua vez de lutar. A luta começa ainda escuro. Ao clarear do amanhecer,

um adulto do clã *poredza'õno* busca para a arena do *ói'ó*, no centro da aldeia, os meninos do clã *õwawe*, puxa o canto de *ói'ó* e os meninos cantam juntos em círculo. Outro adulto *õwawe* busca os meninos *poredza'õno* e novamente o grupo entoa em círculo o canto de *ói'ó*. Esses dois adultos devem ter o título de *ai'utémanhariwa* (autorizado a buscar os meninos para a luta). Terminado o canto específico do *ói'ó*, o *ai'utémanhariwa* dá conselhos aos meninos. Incentiva-os a mostrar coragem e resistência, e ensina-os a bater com o *ói'ó* somente no antebraço do oponente, e nunca na cabeça. Antes da luta, os pais também dão estes conselhos.

Os meninos devem ser levados para o centro de combate em fila e por ordem de estatura. O primeiro da fila *õwawe* luta com o primeiro da fila *poredza'õno*, o segundo *õwawe*, com o segundo *poredza'õno* e assim sucessivamente. Enquanto estão lutando, somente os *dahi'wa* podem ficar perto deles. Se o *ói'ó* quebrar, deve ser entregue a eles, para que o troquem. As lutas terminam e recomeçam, sempre pelos primeiros meninos da fila, até os anciãos anunciarem o fim do combate. Quando o *ói'ó* termina, os meninos se juntam a um adulto, que puxa um canto da dança *dadzarõno* para que cantem junto com ele e aprendam. Em seguida, o *dadzarõno* é dançado em frente às casas da aldeia. Aqui termina o rito de *ói'ó*.

Darõ, a entrega do rolo de algodão, do arco e das flechas (danhõnhi'ã, unhi'ã e ti)

Depois da luta, os pais arrumam os filhos para que sejam levados ao *warã*. Enquanto estes esperam o momento de partir, o pai os aconselha a não brigar com seus colegas e a ouvir bem os seus padrinhos, que também já disputaram com raízes, ou seja, lutaram o *ói'ó*. Esses meninos que vão ser introduzidos como *wapté* são chamados *irõrada*, meninos que irão construir um grupo etário. Enquanto os pais preparam os filhos, os adultos *ihirada*, que são os ex-padrinhos dos novos padrinhos, vão para o centro da aldeia, onde aguardam para recolher os *danhõnhi'ã* (rolos de algodão) dos meninos. Esses *ihirada* também já foram *irõrada* em sua época de *wapté*.

Durante a preparação, os meninos do clã *poredza'õno* se postam em fila no lado poente e ficam virados para o nascente; os *õwaue* ficam em fila no nascente, virados para o poente. Os pais colocam uma embira especial nas pernas e nos braços dos filhos. Depois da luta, os meninos tomam banho, mas não podem lavar a cabeça, porque os primeiros *wapté* têm que entrar no *hõ* com a pintura frontal (*darãpré*) feita na cabeça com urucum. Nas costas dos meninos, são coladas penas de periquito amarelo (*rere dzareba*). O *itsõnhi'ã* (rolo de algodão) é apoiado nos ombros. As flechas e o arco, juntamente amarrados, são colocados na axila esquerda do menino, que os segura também com a mão esquerda (Figura 3). Está tudo pronto, agora é só aguardar alguém vir buscar o menino para o *warã*. Os condutores dos meninos ao centro da aldeia são os *hõãmoniwiwimbã*, padrinhos pertencentes aos grupos de idade anteriores, e os *irõ'rada*.

Eles se reúnem no *warã* e, já quase meio-dia, entram em ação, partindo em busca dos meninos. Vão de casa em casa até trazerem para o *warã* o último menino. Para buscar um menino na casa onde se encontra aguardando para ser conduzido, o condutor precisa pertencer ao mesmo clã dele. O condutor entra na casa, vira de costas e anda de volta para o *warã*, e, nesse momento, os meninos devem acompanhá-lo. Chegando ao centro da aldeia acompanhado de meninos, ele para em frente aos *ihir'ada*, ex-padrinhos dos novos padrinhos. Um dos *ihir'ada* avança até um dos meninos e recolhe dele o *danhõnhi'ã*, *unhi'ã* e *ti* (rolo de algodão, arco e flecha). O rolo de algodão será utilizado para a confecção de gravatas, e o arco e a flecha são símbolos da caça e da guerra. Eles serão utilizados também na festa do *wai'a* (o segredo dos homens), outra cerimônia xavante.

Quando os meninos chegam no *warã*, os *ihir'ada* já escolheram previamente de quais deles vão recolher as flechas, os arcos e o rolo de algodão. Após a recolha, o menino vai para a casa *hõ*, sem o acompanhamento dos condutores. Esse rito é sequencial. Cumprida a cerimônia, os meninos agora são *wapté*, e assim serão chamados. Encerra aqui o rito de *darõ* dos meninos, sua passagem de *ai'repudu* para *wapté*.

Figura 3 – Meninos preparados para serem conduzidos ao *warã* depois do *ô'io*



Ubdö'warã, a corrida de tora com dentes de capivara branca

Depois do *darõ*, no mesmo dia, continua a festa com o *ubdö'warã*, que é a corrida com tora de buriti. Os pais dos *wapté* levam até o *hö* os adornos dos padrinhos de seus filhos e pintam todo o corpo desses padrinhos com urucum, inclusive, as duas coxas. Nas costas, pintam duas listras verticais pretas com carvão. Acima do umbigo e próximo aos cotovelos, outra listra preta. Uma listra de urucum vai em cada têmpora, e as duas pernas são pintadas de preto

com carvão abaixo das coxas. Em seguida, coloca-se no pescoço do padrinho três adornos, o primeiro feito só com algodão, o segundo, com dente de capivara branca, e o terceiro é uma gravata feita com pena de cauda de louro. Estes enfeites são característicos dos Xavante. O dente de capivara e a gravata podem ser usados também pelas mulheres no seu casamento. Em outros rituais no *danhôno*, igualmente se utiliza o dente de capivara. Os homens usam as gravatas também quando vão fazer a flecha sagrada no *wai'a*. Essa flecha é considerada como um filho, *dá'ra*.

Com esses procedimentos, ficam completos os adornos e a pintura corporal dos novos padrinhos. Os filhos *wapté* acompanham e ajudam os pais no que precisam durante esse trabalho. O grupo dos oponentes também se pinta usando o mesmo processo. Quando os dois grupos terminam o processo da pintura e dos adornos, preparam-se para sair do *hõ* em fila até *itsá'ru*, local onde estão as duas toras de buriti esperando todo mundo para a corrida.

Os padrinhos de ambos os grupos formam filas com a seguinte organização: o primeiro da fila tem que ser um *õwawe*, o segundo um *poredzá'õno*, e assim sucessivamente até o último padrinho. Todos os padrinhos, desde o primeiro até o último da fila, têm que ser *ipéi'wa*, o veloz na corrida de tora de buriti. Depois de organizadas as duas filas, começa a ida dos dois grupos até *uiwede dza'ru* (ponto de chegada). Eles entoam gritos específicos da corrida, cada grupo respondendo ao seu oponente. Os *wapté* vão na frente dos padrinhos acompanhando a fila, até chegar no *uiwede dza'ru*. Os dois grupos param próximo a ele, a mais ou menos mil metros. Um grupo fica numa margem da estrada e o outro na margem oposta. O primeiro de um dos grupos dos novos padrinhos caminha em direção a *uiwede dza'ru*, e o primeiro do grupo oponente vai atrás dele logo em seguida, e assim sucessivamente o terceiro, o quarto etc., formando pares concorrentes. Cada grupo oponente é formado por ex-padrinhos pertencentes a um grupo de idade diferente e que já deixaram seus padrinhos, sendo, por isso, chamados de *predzamroi'wa*.

A primeira dupla de concorrentes é do clã *öwawe*, a segunda, do clã *pore-dza'õno*, a terceira, do clã *öwawe* e assim por diante. Quando os padrinhos se aproximam das toras de buriti, os *wapté* levantam as duas toras na altura dos ombros. Cada padrinho oponente posiciona o ombro esquerdo abaixo da tora de buriti levantada por seu *wapté* e a coloca nesse ombro. Todos entoam o grito de início da corrida. Os dois grupos começam a correr com muita velocidade, resistência e fôlego, passando, de ombro a ombro, a tora de buriti aos pares seguintes. A tora passa pelos ombros de todos os pares concorrentes até eles chegarem na aldeia. Carregar as toras de buriti não é uma tarefa fácil, requer força, coordenação e destreza. Ao longo da corrida, os dois grupos competem entre si. A inexperiência pode levar os jovens a deixar cair a tora no furor da corrida. Quando isso acontece, eles têm que carregá-la novamente, com uma considerável perda de tempo. O grupo que chega primeiro na aldeia com a tora de buriti é considerado o ganhador da corrida. Depois da corrida, um dos grupos de novos padrinhos deixa a tora de buriti no *hö*, enquanto o outro grupo oponente deixa a sua no centro da aldeia. Os novos padrinhos, juntamente com os *wapté*, começam então a ensaiar ali o canto e a dança do *ubdö'warā*, propício para a corrida de tora de buriti com dentes de capivara branca. O puxador do canto é um *öwawe*.

Após o ensaio, todos caminham em fila em direção às casas do nascente e do poente, onde vão cantar e dançar novamente o *ubdö'warā*. As casas são escolhidas pelo primeiro da fila dos *wapté*. Enquanto se dirigem a elas, os padrinhos já podem dar novos nomes aos seus afilhados, criando para eles nomes de brincadeira, como, por exemplo, *inhimiwanhō wadza aiwamri*, *waritire rōire*: “meu afilhado, vou dar-lhe o nome seriema fedorento”. Cada um dá um nome diferente para seu afilhado, um nome que ressalte alguma característica dele de forma irônica. Na caminhada para as casas, os *wapté* vão na frente da fila e os padrinhos vão atrás. Chegando à primeira casa, todos seguram as mãos, formando um círculo, e o puxador começa a cantar e dançar. Todos cantam e dançam a dança do *ubdö'warā nho're*. Terminada a dança em frente à primeira

casa, os *wapté* avançam para a próxima casa escolhida, e ali todos dançam outra vez. Repetem o ritual até a última casa da aldeia, *amrã*. Os grupos oponentes cantam e dançam no sentido contrário um do outro. Aqui termina a corrida de tora de buriti.

Em seguida, os *wapté* vão buscar na casa dos pais os *da'uõ*, oferendas que as mães previamente preparam: bolo caseiro, pães caseiros, refrigerantes, frango ou galinha caipira assada e outras coisas, dependendo de cada família. Tudo isso é colocado numa bandeja de folhas trançadas de buriti. O *wapté* leva a bandeja apoiada nos dois braços até o *warã*. Ali, os padrinhos sentam-se formando dois grupos em círculos abertos, um grupo composto de homens do clã *poredza'õno* e o outro, do clã *õwawe*, e aguardam a chegada dos *wapté* para receber deles os *da'uõ*. Os *wapté* chegam nos dois grupos de padrinhos e entregam os *da'uõ* para seus *danhohui'wa*. Se o *wapté* for do clã *õwawe*, ele dá a oferenda para o clã *poredza'õno*, e se for do clã *poredza'õno*, ele a dá para o clã *õwawe*. Assim que entrega seu *da'uõ*, o *wapté* é orientado pelo *itsimiwanhõ* (variante de *danhohui'wa*: padrinho) a ir buscar comida (*i'uõ*) na casa deste também. O padrinho mostra verbalmente sua casa, com o dedo indicador e com referências, para o afilhado não errar. O *i'uõ* é entregue pela *itsimiwanhõmro* (mulher do padrinho). Os *wapté* o levam até a casa *hõ*, onde eles comem à vontade. Os meninos que ainda não são *wapté* acompanham o irmão *wapté* em todo esse rito. Os pais comparecem à casa *hõ* para recolher as sobras de *da'uõ* dos filhos e levá-las para casa.

Wa'i: luta corporal entre danhohui'wa (novos padrinhos) e seus afilhados, os novos wapté

De tarde, antes do pôr do sol, os *danhohui'wa* se juntam no centro da aldeia levando bordunas nas mãos para o rito do *wa'i*, que começa antes do anoitecer. O canto usado nesse rito é próprio para luta corporal de leve, um canto curto: *hamiró'õhöré*, *hamiró'õhöré*, *hamiró'õhöré*. Os padrinhos vão em fila para a casa *hõ* e ficam ali sentados do lado de fora, cantando baixinho e

segurando as bordunas com as mãos direitas. Durante o canto, eles batem o chão com a borduna. O *hamiróóhöré*, canto do *wá'i*, é repetido duas vezes.

Depois eles entram na casa *hö*, onde os *wapté* já os aguardam. Antes desse ritual, os padrinhos ensaiam o canto da dança, chamada *dahipópó wá'inho're*, dança da luta corporal. O canto é ensaiado no mato, longe das mulheres, e cantado dentro do *hö*. Ele também é repetido duas vezes, padrinhos e *waptés* cantando juntos. Na primeira vez, eles usam um tom de voz mais baixo e, na segunda vez, o canto se repete com um tom mais alto. Depois de cantarem a primeira vez, os *wapté* perguntam ao cantor que puxou o canto: *Té maridza-dawa, té maridzadawa?*, que significa “de onde você sonhou este canto?”. O puxador responde: “No meu sonho alguns homens estavam cantando, acordei e memorizei o canto”. Os Xavante sonham com cantos, ou, melhor dito, os cantos são revelados a eles nos sonhos.

Executado este canto, todos saem da casa *hö*, em fila. Os *wapté* vão na frente seguidos pelos *danhohui'wa*. Vão até a primeira casa da aldeia, e cantam, e dançam. A dança anuncia que, no dia seguinte, cedo, terá luta corporal entre os *danhohui'wa* e os *wapté*. Ela é realizada ao redor da aldeia, até a última casa. Aqui terminam os ritos do dia.

No dia seguinte, de manhã cedo, a partir das quatro horas, todos os pais dos *wapté* vão à casa *hö* para começar a pintura corporal dos filhos. Os *danhohui'wa* também acordam ao mesmo tempo e começam a se pintar. A pintura dos *wapté* se chama *itsuné*. É uma pintura única, de uma só cor. Pintam-se as costas, o peito e a barriga, os braços não. Nas costas, faz-se com carvão um desenho de dois lados, semelhante a uma borboleta. A frente da cabeça não precisa ser pintada, fica sem pintura mesmo. Na cabeça, os *wapté* usam *danhopre*, tiras feitas com folha de buriti. Como esta folha cresce rápido, é utilizada para que os adolescentes também cresçam logo enquanto estão na casa *hö*.

A pintura dos padrinhos é feita com duas cores: *da'uhö* (preta) e *da'upté* ou *pariwatsa* (vermelha). Pintam-se de preto as costas e de vermelho a barriga. A frente dos dois braços é pintada com carvão e, no peito, faz-se uma borboleta.

Quem tem cabelo comprido o amarra, quem não tem o deixa livre. Terminada a pintura corporal dos *wapté*, eles aguardam o amanhecer dentro da casa *hõ*, enquanto os padrinhos vão se reunir dentro da *amrã*.

A arena de luta corporal fica em frente à casa *hõ* e é preparada pelos grupos etários que estão deixando essa casa, os *ho' amoniwipte*. Eles aram a terra com enxadões e enxadas para amolecer o chão. Ao clarear do amanhecer, é hora de começar a luta corporal. Para isso, os padrinhos cantam o canto específico dessa luta, com gritos intermediários. Terminado o canto, eles formam duas filas. A primeira fila é composta de padrinhos do clã *öwawe*, que, nesse caso, são chamados *ibödöratawa*. Na segunda, entram os *danhohui'wa* do clã *poredza'õno*. Os grupos de *danhohui'wa* não podem se misturar.

Os padrinhos começam a correr abaixados e devagar até a arena em frente à casa *hõ*. Eles estão com suas bordunas embaixo do braço esquerdo. Durante a corrida, sopram com a boca o *upawã*, um tipo de flauta que emite sons agudos característicos que acompanham a respiração. Esses sons são seguidos de gritos dos padrinhos.

Nesse momento, os *wapté* já se encontram na arena, do lado da casa *hõ*, à espera dos padrinhos. Eles aguardam sentados no chão. Os padrinhos chegam em fila e se sentam na beira oposta da arena. O primeiro padrinho da fila é chamado *ti'adzub'ratawa*. Será o primeiro a lutar com seu afilhado, o primeiro *wapté* da fila. Os *danhohui'wa* do clã *öwawe* lutam com os *wapté poredza'õno*, sempre um clã com o outro. O *danhohui'wa* convida o *wapté* para a luta corporal e ele aceita o convite, levanta-se e vai ao encontro do *danhohui'wa*.

Os dois se abraçam seguindo a luta tradicional. É preciso abraçar todo o corpo do oponente com os dois braços esticados por detrás dele. Atrás do oponente, as duas mãos têm que ser cerradas e entrelaçadas: é a técnica para derrubá-lo. O *wapté* e o padrinho protagonizam uma histriônica luta, um derrubando o outro, a depender da força e técnica de cada um. O padrinho anuncia o fim da luta, volta e se senta em seu lugar, e o *wapté* faz o mesmo. Sequencialmente o segundo padrinho se levanta e caminha até o segundo

wapté. A luta continua até que todos os *danhohui'wa* e *wapté* tenham lutado. Os *danhohui'wa* podem repetir a luta várias vezes, dependendo do desejo deles. Visto que os adolescentes não têm força para lutar de forma igual com os padrinhos, alguns padrinhos lutam brincando como palhações, provocando as risadas do público. Os meninos ainda não *wapté* participam da luta ajudando os irmãos a derrubar os *danhohui'wa*. Quem decide o final das lutas são os anciãos.

Assim que termina a luta, os *wapté* entram para a casa *hō* e os *danhohui'wa* se levantam, mas permanecem no mesmo lugar, em pé. Ficam ali aguardando o rito de *darā'upi*, realizado pelos grupos etários que vão sair da casa. O *darā'upi* consiste em pôr a palma da mão direita na frente dos *danhohui'wa* novos. Os padrinhos pertencentes aos grupos etários anteriores (*hō'amoniwimhā*) formam uma fila e vão passando e colocando a palma da mão na frente de cada novo *danhohui'wa*, até o último deles. Os *hō'amoniwimhā* são compostos de homens e mulheres. Sendo de grupos de idade anteriores, agora eles têm o direito de pegar os pertences dos novos *danhohui'wa* e até xingá-los.

Depois do *darā'upi*, os novos *danhohui'wa* entram na casa *hō* e ali começam a ensaiar o canto da dança propícia para esta ocasião. A dança inicial é chamada *dapraba*, uma dança em círculo com o corpo em movimento. É composta de cantos de entrada e de saída, e puxada pelos *danhohui'wa* do clã *ōwawe*. Os puxadores de canto são escolhidos no mato durante os ensaios. Na segunda dança, denominada *dadzarōnō*, dança do vento, o canto é puxado por um *danhohui'wa* do clã *poredza'ōnō*. Nesta dança, os movimentos são para frente e para trás.

Os cantos dessas danças são sonhados pelos padrinhos e foram ensaiados previamente no mato, fora do alcance das mulheres. Até esse momento, devem ser um segredo para elas, só na aldeia elas podem ouvir todos os cantos, entoados pelos *danhohui'wa* juntamente com os anciãos. Quando o homem pega no sono e sonha um canto, deve sair para o mato sem avisar à mulher ao acordar, para não o perder. Ali ele vai ensaiando até pegar o canto. Não pode cantar dentro da casa. Se fizer isso, a mulher vai ouvir. Ele deve apresentar o canto somente para os outros homens no mato. Os cantos não têm uma letra, é só música mesmo.

No ritual da dança executada dentro da casa *hõ*, os *danhohui'wa* perguntam ao puxador: "o que você sonhou junto com o canto?" Ele conta o sonho e diz quem cantava a música revelada. Os puxadores não podem repetir cantos de outras aldeias: os cantos devem ser sempre novos.

Rina'ratamra: a derrubada do quarto dos danhohui'wa, novos padrinhos

No dia seguinte ao da luta corporal, pela manhã, os puxadores serão os *wai'arã*, aqueles que ainda não são guardiães, e, no período da tarde, os *da'amawai'awa* (guardiães), ex-padrinhos dos novos *danhohui'wa* e organizadores dos cantos. São os que passaram recentemente pelo *status* de *danhohui'wa*.

As danças duram o dia todo, e as meninas e mulheres podem participar juntamente com os cunhados. Logo que elas têm início, os grupos oponentes se organizam para destruir as paredes das casas dos *danhohui'wa*. Na cabeça e na cintura, eles amarram tiras de palhas secas de buriti. Armam-se de facões e machados, e se concentram no *warã*. Em dado momento, eles avançam para a primeira casa a ser derrubada. Entram, cortam as paredes com os facões e machados e jogam para fora as partes cortadas. A destruição é acompanhada de gritos e, em tom de deboche, eles exibem as coisas achadas no quarto: uma bola de futebol, uma família de ratos e por aí vai. Diante da *performance* dos ex-padrinhos, ouvem-se as risadas do público.

Em seguida, eles avançam para a segunda casa, entram e derrubam as paredes do quarto com seus facões e machados. Aos gritos, jogam para fora os pedaços de parede. São derrubadas as paredes de todos os novos padrinhos, até a última casa da aldeia. Eles não precisam ter mais o quarto fechado, porque agora são *ibi*, anciãos, e, como tais, não devem ter vergonha de dormir no quarto sem parede. As paredes dos quartos dos *danhohui'wa* com o título de *iprédunhinõhu*, que são os primeiros padrinhos dos anciãos, não podem ser derrubadas, pois eles são considerados parte dos anciãos.

Para encerrar esse ritual, é dançado o *dapra* (dança da vez), puxado por um *danhohui'wa* do clã *öwawe*. Depois os *danhohui'wa* vão até o centro da

aldeia, e os *wapté* entram na casa *hō*. A seguir, os *wapté* vão buscar a dádiva *wá'í'uõ* (bolo tradicional de luta) na casa dos pais. As mães entregam o *wá'í'uõ* nos braços dos filhos, que voltam para a casa *hō* e deixam a oferenda no chão previamente coberto de palhas.

Se o *wapté* for *poredza'õñõ*, deixa o *wá'í'uõ* no chão na metade *õwawe*, do lado de fora do *hō*. Se for *õwawe*, deposita-o na metade *poredza'õñõ*. Dessa maneira, são feitos dois montes de oferendas. Terminada toda a entrega, os *danhohui'wa* são convidados ao local onde estão os dois montes da *wá'í'uõ*. Partindo do grupo oponente, eles vão em direção ao *hō*. Ali dão uma volta ao redor dos dois montes de *wá'í'uõ* e entram na casa *hō*. Não podem pegar no *wá'í'uõ* porque este pertence aos *hõ'amoniwipte*, grupos etários que estão para sair do *hō*. É o seu pagamento por terem preparado a arena de luta corporal, conforme visto. Dentro da casa, os novos padrinhos ensaiam o canto da dança noturna, puxado por um *danhohui'wa* do clã *poredza'õñõ*. Terminado o ensaio, os *danhohui'wa* começam a cantar e dançar em frente às casas da aldeia, até a última casa.

Em seguida, acontece a luta corporal, que só pode ocorrer se houver o bolo tradicional, o *wá'í'uõ*. Os padrinhos levam esta dádiva à casa de seus sogros, e, a partir daí, o genro tem o direito de conversar com seu sogro em público, na assembleia. Isso porque, depois da oferenda, os *danhohui'wa* já estão quase se tornando padrinhos de verdade, *iprédu*, homens adultos que participam das reuniões no *warã*.

Tsa'uriwa ou *tsa'uri*: corrida de competição entre os novos padrinhos para torná-los *iprédu*

Esta corrida, que encerra o ritual, marca a passagem dos novos *danhohui'wa* para *iprédu*, adulto ancião. Depois dela, eles se tornam *danhohui'wa* de verdade, passando a participar das reuniões no *warã*.

Antes de começar a corrida, os *danhohui'wa* ficam aguardando na casa dos *wapté*. De lá, eles saem em fila até o *warã*, onde os atuais *iprédu* estão esperando

por eles. Quando os *danhohui'wa* chegam, fazem outra fila, e os anciãos vão buscando um a um, pelo braço, para o centro da aldeia. Assim, eles se tornam seus *i'amo* (colegas, companheiros). Não do mesmo clã; o *i'amo* tem que ser do clã oposto. Quem já tem um *i'amo* da família, por exemplo, quem já é *i'amo* do pai, continua com ele; quem tem *i'amo* de outra aldeia pode escolher um novo. Depois que os anciãos buscam todos os *danhohui'wa*, começa o canto próprio da corrida.

Às 4 ou 5 horas da manhã, os antigos *iprédu* esperam no *warã* a chegada dos *danhohui'waté* (novos padrinhos do clã *poredza'õnô*). Ali eles formam uma fila, e cada *i'amo* fica perto do seu *iprédu*. Em seguida, vão à casa *hõ*, a primeira casa da comunidade, e, de lá, correndo e gritando, vão a todas as casas da aldeia, até a última. Depois voltam para o centro e os *danhohui'waté*, que vão receber uma pintura corporal, buscam cordinhas e as coisas para a pintura e dirigem-se ao acampamento, onde ela é realizada

Antes do ritual da corrida, é preciso fazer os preparativos. Primeiro, prepara-se o artesanato, isto é, a cabacinha para o pescoço, a fibra de broto de buriti para a cordinha de adorno, enfim, todos os acessórios: *danhó'redzu'a*, *wedenhor*, *da'utsi,dzo* e *dadzamo dadzadututudzé* (gravata, cabacinha, cordinha mais fina para se utilizar na cintura e cordinha fina para amarrar os cabelos como rabo de cavalo). E, por fim, duas toras de buriti. Quando os artesanatos e as toras estão prontos, os *iprédu* se juntam com os novos *danhohui'wa*, e as novas gerações também participam e registram tudo oralmente e por escrito. Assim é a cultura do povo xavante.

Ao anoitecer, os *iprédu* cantam e dançam *dahipópó* com os novos padrinhos, de casa em casa. Na parte da manhã, cedinho, os *iprédu* *danhohui'waté*, ou seja, os anciãos que se tornaram novos padrinhos, vão correr gritando no círculo em frente às casas. Antes disso, os *i'amo* *nori*, ou colegas, colocam uma varinha de buriti no chão e também correm diante das casas, terminando no centro da aldeia. Depois todos vão para o local sagrado, onde os *danhohui'waté* cortarão os cabelos e receberão grafismos e pinturas no corpo. Após o nascer do sol, os

poredza'õno pintam as faces de vermelho com urucum, um símbolo chamado *poredza'õnocada*, e os *õwawe* igualmente adornam suas faces com o seu símbolo próprio. Enquanto isso, os *iprédu* do clã *poredza'õnõ* preparam duas taquaras chamadas *tsidupu*, que serão colocadas no *danhohui'warada* (ex-padrinho desse clã) e no *danhohui'waté* (novo padrinho). O *tsidupu* é confeccionado com taquara e tecido de algodão. Alguns *iprédu poredza'õno* desenhavam no *tsidupu* o seu próprio símbolo e outros, o símbolo do *õwawe*, não sem antes pedir a permissão desse clã. Este desenho é feito de urucum, tudo de vermelho, tanto para *poredza'õno* como para *õwawe*. O intercâmbio de pinturas acontece perante a comunidade, sendo feito com grande educação cultural.

Após a pintura de todos no local sagrado, os *iprédu poredza'õnõ* se reúnem no *unhamadawa*, o centro do acampamento, onde se acende um fogo, e ali decidem em quem vão colocar os *tsidupu*. Primeiro escolhem um *danhohui'warada* e depois um *danhohui'waté*. Os dois são escolhidos na hora e chamados ao centro. São ambos pertencentes ao clã *poredza'õno*. Os novos padrinhos e os ex-padrinhos são convocados a ir na direção do fogo, *unhamadawa'u*, e, em seguida, a um local especial, e, nesse momento, recebem os *tsidupu*. Quem os coloca neles são os *iprédu* do clã *poredza'õno*.

Depois de tudo pronto, um *õwawe* fica no meio dos dois *poredza'õno* que estão com o *tsidupu* e outros dois se postam, cada um, ao lado de um deles. Futuramente, se esses dois *poredza'õno* tiverem filhos, estes serão chamados *pahoriwa*, isto é, filho de um padrinho que correu com *tsidupu*, suando na corrida. Por isso será lembrado pelos filhos.

Quando os dois *poredza'õno* estão se aproximando do local em que começará a corrida, gritam: “Vou correr igual ema”, ou outro bicho. Cada homem fala o nome de um animal, geralmente, um animal que corre muito. Mas, se algum deles quiser mencionar o nome de um animal que não corre, também poderá fazê-lo. Os *wapté* e os *ritéi'wa* esperam no mato, onde terá início a corrida. Ali fazem vigília desde antes do nascer do sol. Os anciãos vão até o começo da corrida e correm sem parar junto com os novos *danhohui'wa*. Quem acompanha

a corrida dos *poredza'õno* contra os *öwaawe* são os *wapté* e os *ritéi'wa*. Quando estes últimos se aproximam da aldeia, as mulheres esperam com água, com a cabacinha esperam seus filhos. Logo a mãe ou a tia banhará com água todo o corpo deles. As mulheres aguardam também seus maridos ou pais, seus familiares mais próximos. Cada vez que chega um, elas o atendem e ele vai para uma fila, sem passar na frente dos outros. Após chegarem todos, os Xavante vão dançar em cada casa da aldeia e então seguem todos para o *warã*.

Nesse momento será concretizada a solidariedade social do povo xavante: o bolo tradicional será trocado entre os *i'amo*, um entregando para o outro. Depois os novos *danhohui'wa* retornam para o centro da aldeia e, no início da noite, os anciãos ensaiam o canto para esta fase do ritual. Esse canto fala sobre as mulheres, de forma irônica. Como elas entendem e se sentem mal com o canto, ficam bravas e acendem palhas com fogo para assustar os homens no centro da aldeia.

No dia posterior ao seguinte, será realizada a pintura dos rostos. Todos os cunhados podem pintar a cara. As mulheres pintam a cara e o corpo com carvão. Quando termina esta brincadeira, os novos padrinhos passam a ser chamados *idzatsu nori* (meu caçula), e os anciãos, *watsitób nori*, ou *wanhimiwarã*. Antes do amanhecer, os *idzatsu nori* gritam no centro da aldeia, para chamar os anciãos. Eles precisam gritar antes de o sol sair, aproximadamente às 5 horas da manhã. Agora têm direito de ficar em primeiro lugar no centro da aldeia, junto com os anciãos. A brincadeira de pintura dos rostos com carvão, da qual participam os cunhados e as cunhadas, marca o final desta fase do ritual. Agora os novos padrinhos já são *iprédu*.

Símbolos rituais e mudanças de posição na estrutura social

Nesta seção, analiso alguns símbolos do *Datsi'madzébré* e a transformação das posições na estrutura social produzida pelo ritual. Para mostrar esta mudança de posições, descrevo também as modificações que ela produz nos relacionamentos entre os membros dos dois clãs xavantes.

De início, considero imprescindível explicar o verdadeiro sentido de *danhohui'wa* para os Xavante. Vimos que os padres traduziram *danhohui'wa*

como padrinhos, em razão da existência de um tipo de relação interpessoal entre o *wapté* e o *danhohui'wa*. Tal relação pode ser hereditária, mas também eletiva, como na relação dos padrinhos ou compadres com seus afilhados na sociedade do branco. Mas, apesar destas evidências, para o meu povo, a conotação predominante na palavra *danhohui'wa* é a de classe. É verdade que os *danhohui'wa* são propiciadores dos *wapté*, mas, como grupo, como classe de idade, eles têm *status* para participar das diferentes fases do ritual de iniciação desses meninos. E, ao finalizar o período liminar do ritual, passam para o grupo dos *iprédu*, aqueles adultos designados como anciãos que atingem o direito de tomar parte nas discussões no *warã* da aldeia, onde são tratados os problemas do grupo. Como vemos, o *danhohui'wa* não é, portanto, um padrinho, mas uma classe de idade. É alguém que está entrando para a classe dos *iprédu*.

No âmbito das relações interpessoais, o *Datsi'madzébré* cria e reproduz as relações *iparadza*. Essa palavra é usada para denominar os companheiros do outro clã e, às vezes, os do mesmo clã. Segundo os mitos, nos tempos dos antigos, os *öwawe* e os *poredza'õno* entraram no mato, formaram duas filas e tomaram as mãos dos companheiros, um clã segurando as mãos do outro, e assim criaram a relação *iparadza*. Como os *poredza'õno* eram poucos, alguns *öwawe* sobraram e estabeleceram relações *iparadza* entre si, por recomendação dos *poredza'õno*.

Para manter as relações *iparadza*, pratica-se no mato o ritual sagrado, conforme descrito acima. Ele é o eixo do trabalho. Antes do ritual, na floresta sagrada, os homens se separam de acordo com os símbolos dos clãs, *poredza'õno* e *öwawe*. Depois um *poredza'õno* busca um *öwawe* e o leva a um lugar em que ele é batizado por outro colega sagrado, e um *öwawe* faz a mesma coisa. As mulheres não participam desta divisão, por isso elas e os filhos seguem a relação *iparadza* do pai, dando-lhe continuidade. Quando o *iparadza* vem dos pais, a relação recebe o nome de *daparadza*, uma relação tradicional. Esta relação fica registrada na oralidade.

Certa feita, uma mulher foi tentada a espionar esse ritual dos homens, mas foi vista e perseguida. Os homens a agarraram e afundaram sua cabeça na água.

Nesse momento, um homem, que era como um colega sagrado, interferiu e pegou a mulher como irmã sagrada. Por isso, hoje existem facções no meio do ritual sagrado.

Os personagens míticos organizadores deste ritual sagrado foram *Butséwawe* e *Tsa'amriwawe*. Eles estabeleceram que, ao participar desse acontecimento, o clã jamais se acabará. Os dois são *öwawe* e se tornaram colegas sagrados, portanto procuram respeitar-se. O *iparadza* é como um irmão nativo, sendo tratado com imenso respeito. Quando um deles morre e seu companheiro continua vivo, este chama o finado colega sagrado de *tsiparadza*.

A relação entre os *wapté* e seus *danhohui'wa*, que já foi amplamente abordada aqui, também tem especial relevância na sociedade xavante. Pensando nisso e no tema da seção, creio ser importante dedicar a esta relação, neste momento, uma descrição mais detalhada. Começo pela educação dos *wapté* durante sua permanência na casa *hõ*. Ali eles são educados pelos anciãos e pelos *danhohui'wa*. Entre eles se trocam comida, saberes, cantos e conselhos. Nesse período, o iniciado aprende a tradição através dos mitos, dos cantos, dos sonhos e da educação que recebe nos conselhos dos *danhohui'wa* e anciãos. Nunca falta a ordem dentro da casa: ela é sempre bem observada ali. Por exemplo, na hora de dormir, quem se deita primeiro é um *öwawe*, e, em seguida, um *poredzá'õno*, e assim sucessivamente.

Aqueles que já estão no *hõ* quando chegam os *wapté* são chamados *irõrada*. No ritual de iniciação dos *wapté*, os que têm sobrinho mais próximo podem chamá-lo *hõ'wa*, e este pode chamar seu tio *imapté*. Os irmãos que se iniciam juntos tratam-se por *watsiré warõ*. Quem já tem um colega que lhe foi passado pelo pai chama-o de *i'amo*. Alguns antropólogos traduziram este termo como companheiro, colega, conforme dito. Para outros, mais antigos, *i'amo* significa “minha metade”, “companheiro de metade”. No entanto, essas traduções não são boas. Para os Xavante, *i'amo* significa um tratamento de respeito dado ao outro clã.

Eles usam também a palavra *watsi'utsu* para se referirem respeitosamente às pessoas do outro clã. É uma palavra nativa que faz parte do vocabulário dos dois

clãs, *poredzà'ono* e *öwawe*. Os que estão morando na casa *hö* escolhem alguns colegas para chamar de *watsini*, que quer dizer compadre. Do relacionamento entre eles, surgirão laços duradouros. Quando viram *ritéi'wa* e têm filhos, estes se casam entre si, um compromisso nascido na casa dos adolescentes. Ou seja, o ritual ordena os casamentos que virão a acontecer no futuro e modela o parentesco entre as futuras gerações, do mesmo modo que determinou os intercâmbios matrimoniais entre aqueles que hoje participam desse ritual.

Dos seus onze a quinze anos, os meninos permanecem na casa dos adolescentes, por um período de quatro ou cinco anos. Durante esse tempo de aprendizagem, os anciãos lhes ensinam a maneira de tratamento entre os adolescentes, o respeito aos colegas. Eles aprendem a conversar respeitosamente com as pessoas do outro clã e com as do mesmo clã. Irmãos ou primos se tratam por *watsiré warõ*. Os *wapté* consideram-se especiais um para o outro, pois foi no mesmo dia, no mesmo tempo, que se iniciou a sua formação: um mesmo acontecimento para todos. Isso muda a linguagem de tratamento entre eles.

Em sua convivência, os *i'amo* se dão atenção mútua, comunicam-se, conversam, alimentam-se juntos e aprendem juntos a sabedoria. Nessa troca, aproveitam suas ideias novas de adolescentes. Esse é o papel dos *i'amo*. À semelhança deles, os *iparadza*, como já mencionado, também cultivam suas relações, agora entre os clãs opostos. Dedicam-se respeito mútuo, comunicam-se e adoram juntos, a fim de que venha sobre eles o poder do espírito.

Seguindo com outros aspectos relevantes do *Datsi'madzébré*, chamo a atenção para um direito passível de ser adquirido por determinados participantes do ritual: o direito de recolher, ao final de uma cerimônia, alguns elementos ali usados. Ele é concedido, por exemplo, ao *danhohui'wa* que, durante o ritual dentro da casa *hö*, realiza sozinho a cantoria para esse rito. Se o mesmo *danhohui'wa* canta no começo da noite, à meia-noite e ao final da noite para o seu *wapté*, encerrado o ritual, ele tem o direito de recolher *abadzi*, *wanhoró* e *pópara*, ou seja, o algodão, o broto de buriti e o chocalho da cerimônia. Afinal, ele cantou sozinho nesse período. De forma semelhante, aquele homem que,

desde que começou a carregar a tora de buriti durante uma corrida, correu para valer mesmo, até o fim, também tem igual direito de recolher esses mesmos acessórios. Esses produtos são reconhecidos pelos anciãos como pertencentes aos adoradores e aos *pahoriwa*, filhos de um padrinho que suou muito na corrida. O chocalho fica na casa do *pahoriwa* e tem de ser respeitado, por causa do outro grupo guardião. Se acontecer maus-tratos com o chocalho, o guardião o toma do adolescente, e assim o ritual fica sem sentido.

Os elementos citados são símbolos rituais, as menores unidades de sentido de um rito, conforme assinala Turner (2005). Segundo o autor, os símbolos rituais guardam todas as propriedades de um rito. O chocalho é um importante símbolo do *Datsi'madzébré* e envolve a passagem de cantos que são revelados nos sonhos. Os cantos e os sonhos são uma forma de conhecimento adquirida pelos adolescentes no *hō*. Sem chocalho não tem como cantar nem dançar. Ele marca o ritmo dos cantos, sua força. Deve ser, portanto, bem-cuidado e respeitado. Ele fica sempre na casa dos solteiros. É produzido pelos *ritéi'wa*, jovens que já saíram da casa *hō* e estão livres vivendo com os pais.

Os *wapté* não podem mexer no chocalho, não podem usá-lo. Isso é permitido somente aos *danhohui'wa*, nos cantos da noite, nos cantos da madrugada e na dança da corrida com tora de buriti. O chocalho é tocado ainda quando os padrinhos vão ao centro e pedem para cantar e dançar com os anciãos.

A entrega do chocalho à casa dos solteiros é realizada no início do ritual, sendo um momento muito respeitado pelos novos padrinhos e novos *wapté*. Cada grupo de *wapté* é iniciado com um novo chocalho, que é preparado pelos *dahiwa*, aqueles que já estão dentro do *danhiwa*. Para um novo grupo de *wapté*, tem que ser confeccionado, sempre, um novo chocalho. Na confecção desse instrumento, empregam-se algodão, miçangas, unhas de animais, como veado, caititu e porco-do-mato, e penugem de pássaros: arara-vermelha, arara-azul e ema, por exemplo. O chocalho é preparado em segredo e guardado na casa *hō*. Somente na hora das cerimônias que o exigem será trazido ao centro da aldeia.

Outros símbolos do ritual são o dente de capivara e a cauda de papagaio, muito importantes para os Xavante. O dente (*ubdō'wa*) é empregado pelos líderes *paho-*

riwa no ritual de iniciação de novos guerreiros xavantes, a corrida denominada *ubdō'warā*. A moça pré-casada também pode fazer uso do dente de capivara e, se ela se casar usando esse objeto, a comunidade tem que ser testemunha disso.

Considerações finais

Como ficou demonstrado na pesquisa, o *Datsi'madzébré* é um ritual de iniciação que tem um significado especial para os *danhohui'wa*. Depois de passar por ele, estes ingressam no grupo dos *iprédu*, os adultos/anciãos que participam das reuniões do *warā*. Ou seja, o ritual cria classes de idade e transforma os *danhohui'wa* em adultos. Ele reproduz relações *iparadza* (relações com companheiros do outro clã) e *i'amo* (com colegas do mesmo clã), que podem ser eletivas (novas) ou ter sido criadas pelo pai.

As classes de idade nascidas com o ritual envolvem os anciãos/*iprédu*, pertencentes a diversas classes de idade, os *wapté* e os *danhohui'wa*, de classes diferentes da mesma metade, e os *ritéi'wa*, jovens que já passaram pelo *danhō-no*, têm a orelha furada, pertencem a um grupo de idade da outra metade e encontram-se numa posição intermediária, entre os *wapté* e os *danhohui'wa*.

Referências

- ALVAREZ, Gabriel Omar. Antropología visual, performance y hermenéutica: experiencia de ver, escuchar y participar en Huautla de Jimenez (Oaxaca, México). In: LANDA, Mariano Baez; ALVAREZ, Gabriel Omar (org.) *Um olhar in(com)formado: teorias e práticas na antropologia visual*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Resolução Consuni nº 29/2008*. Cria o Programa “UFGInclui” na Universidade Federal de Goiás e dá outras providências. Goiânia: MEC, 2008.
- COELHO, Rafael Franco. *Iniciação: um olhar videográfico sobre mito e ritual xavante*. 2007. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- DELGADO, Paulo Sérgio. *Entre a estrutura e a performance: ritual de iniciação e faccionalismo entre o Xavante da Terra Indígena São Marcos*. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Jerônimo Xavante, mitos e lendas*. Campo Grande, MS: Casa da Cultura, 1975.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante A'uwẽ Uptabi*: povo autêntico. São Paulo: Dom Bosco, 1972.

GLUCKMAN, Max. *Rituais de rebelião no Sudeste da África*. Brasília: DAN/UnB, 2011. (Série Tradução, n. 3). Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie-traducao/st%2003.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2024.

LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAYBURY-LEWIS, David. *Etnologia brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1984.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

SEGEER, Anthony; DA MATTA, Roberto; CASTRO, E. B. Viveiros de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UERJ: Marco Zero, 1987.

SILVA, Adailton Alves da. *Os artefatos e mentefatos nos ritos e cerimônias do danhono*: por dentro do octógono sociocultural A'uwẽ/Xavante. 2013. Tese (Doutorado em Educação Matemática) – Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2013.

TSI'RUI'A, Aquilino Tsere'ubu'õ. *A sociedade xavante e a educação*: um olhar sobre a escola a partir da pedagogia xavante. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2012.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

TERRITÓRIO, SABERES E ANCESTRALIDADE NOS PROCESSOS DE EDUCAÇÃO ESCOLAR PANHĨ

Júlio Kamêr Ribeiro Apinajé



Neste capítulo, apresento processos educacionais de luta pelo território e de resistência, e mostro que a escola indígena Apinajé busca ter como base a cosmologia indígena. Afinal, somente com um espaço territorial preservado, os Panhĩ/Apinajé podem desenvolver suas práticas sociais e políticas de organização social e formação da pessoa Apinajé. O conhecimento e a pesquisa sobre a ancestralidade é o único caminho para desenvolver e fortalecer o modo de ser Apinajé. Na exposição deste tema, dou ênfase à educação escolar *panhĩ* e a suas contribuições benéficas e maléficas para o nosso povo. A ciência *panhĩ* é essencial na formação do ser social *panhĩ* e, também, nas políticas públicas de educação escolar.

Eu sou do povo Panhĩ Apinajé e falante da língua Panhĩ Kapêr, da família linguística Jê, do tronco Macro-Jê. Meu território é localizado no extremo norte do estado do Tocantins, na região do Bico do Papagaio. O povo *panhĩ* se reconhece como um povo da Chapada e de beira de rio, pois sempre viveu próximo do rio Tocantins.

Os Apinajé são o único grupo Timbira que vive a oeste do Tocantins, sendo chamados de Timbira Ocidentais, em contraposição aos outros, os Timbira Orientais. Todos os Timbira Orientais se autodenominam Mehin, sendo *me* um indicador linguístico de coletividade e *hin*, um vocábulo entendido por carne ou substância. Os Apinajé, por sua vez, se autodeclaram Panhĩ: *pa* é um indicativo pessoal de primeira pessoa do plural e *nhĩ*, uma variação dialetal com significado semelhante ao de *hin*. Todos os Timbira, entretanto, utilizam a expressão *mepanin* quando querem falar de todas as pessoas Timbira de determinada coletividade.

Os Panhĩ, conhecidos na literatura antropológica como Apinajé, estão entre os povos Jê que foram quase extintos por diversas violências, massacres e epidemias, como a varíola, segundo dados coletados entre 1926 e 1928, por Snethlage (Mere, 2013) e Nimuendajú (1983). Esses episódios contribuíram para alterar alguns aspectos socioculturais e linguísticos dos Apinajé.

Ao longo do tempo, por exemplo, verificou-se uma queda considerável na frequência das reuniões que aconteciam no pátio e o abandono dos rituais de formação masculina. Com a diminuição das reuniões no pátio, diminuiu também a influência que os anciãos exerciam sobre os mais jovens (Nimuendajú, 1983, p. 16). As doenças disseminadas pelos não indígenas no território dos Panhĩ também o afetaram muito, levando a uma drástica redução dessa terra e à exclusão da maior parte dos espaços ligados às memórias de seus habitantes, como a aldeia Alegria (Giraldim, 2000; Apinagé, 2017).

O conhecimento sobre este meu povo, os Apinajé, tem como base meu território, pois meu avô sempre me ensinou que está tudo conectado, não há nada isolado no mundo. Para compartilhar esse conhecimento, inicio meu texto com o relato de Ahtwỳr (Figura 1), da antiga aldeia Puxiiti-Krĩhtũm, hoje denominada São Raimundo. Ahtwỳr sobreviveu à gripe, ao sarampo e às lutas por território. No modo particular *panhĩ*, ele expressa a importância do território e sua conexão com nossa vida e com nossos saberes. Ele se exprime e se entende no território, mostrando que, da caça ao deslocamento das famílias, das regras de convivência às ameaças *kupẽ* (ameaças dos não índios), reexistimos nesse território.

Atualmente temos um território de 141 mil hectares, demarcado e homologado. É uma área que sofre, constantemente, ameaças e invasões dos não índios. São plantações de eucalipto próximas às nossas terras, invasões com a intenção de fazer roças dentro da terra indígena, de colher nosso bacuri, de extrair ilegalmente nossa madeira e de praticar a caça ilegal em nossa terra.

Figura 1 – Senhor ancião Ahtwỳr Xujarēn (2018)



Foto: Júlio Kamêr Ribeiro Apinajé (arquivo pessoal).

Nas seções subsequentes, transcrevo os relatos do ancião Ahtwỳr, numa conversa que tivemos em sua aldeia, São Raimundo, na qual ele descreve sua trajetória de emigrações para outras aldeias. Ele é um dos últimos anciãos que tiveram forte atuação desde o período da demarcação territorial apinajé. Os depoimentos de Ahtwỳr são transcritos em sua língua Panhĩ Kapêr e em português.

Narrativa do ancião Ahtwỳr, na língua Panhĩ Kapêr e em português, sobre sua trajetória da aldeia Botica para a aldeia Mariazinha

“Tỳ kot anhỳr. Kuj nhũm. Pa pre Puxiik kām pa pre mẽ ixpa krax kām. Puxiik kām pa pre mẽ ixpa. Agêt apām mẽ mẽ ixpa. Tã mẽ ixpa nhũm pre agêt ôja pre amnê Marijĩ (Mariazinha) wỳr mō nê omu nê kamā ixkre nhípêx prôja mẽ wa. Nê wa kamā pa hāmri nê hamaxpêr. Hāmri nê ma mẽ ixwỳr mō. Nê agêt nê apām mẽ ho ‘reunião’ akuprô. Nê axpên ma nê axpên mã kapêr.

Nhũm amnepêm mē kot axpēn mǎ kapēr nē axpēn mar xà kôt nhũm wa ri mēmoj jarēnh kêt. Tanhmǎ ne ket ne. Ām kām yw ne.

Ná kot puwa ane. Ne hāmri pa prem man ixpa. Hamrin Marijĩ ja wyr pôj. Nhum pre ixkreja ām grêre. Na pre Gêtpore. Agêt Risān (Alexandre) Ne Nhõnhõre kra Nhõnhõ ne Pahi Juuti. Hāmri ne jaja na pre apar mǎ xa.

No Gêêti ne Pohy ne. Wǎ me agêt ô Pohy ne tanhmǎ ne kêp Sarumǎw (Salomão) pē Kangǎrti jajē pa pre me wahkre kamǎ ixpa. Puxiik muj kamǎ. Hāmrin pre me inhmǎ kaper pa me man Marijĩ wyr ijapex ne kamǎ ixpa. Na pa pixi ne kure.

Ixkrāmngêt Pēpno. Ne ô mamaj ne mjen ne ô papaj me pré pa me poj ne ixpa. Hāmrin kri o ato. Hāmri jarũm pa me xa. Pa me kormǎ me ixpe nōrnywti. Me pakaper kām me ixkuprỹti ne ixpa. Tǎ ri Marijĩ kamǎ ixàptǎr pa ne ixprô ne ixkra. Kamǎ na pa me ri ixàhtô. Anhô papajja me. Nom nhum pré ām kormǎ anhô papajja kormǎti. Me kot. Per anho papajja ho kator xwynhja pre axwyj kormǎ nyw tǎ hapêx.

Kamer kot kujêr. Tanhmǎ hixi te inhô papaj nhipeexǎja? Xôtkāmtep. Tām na pre anho papaj ja (Pafỹ pē Rôky) nhipeexa.

Jakamǎ pame hāmri kurum amne ri ixàhtô. Marijĩ rum na mǎn ka axàptǎr kām kri pumu. Nhum Ra kri xàhtô ne. Pa já pumunh o mō. Nhum anho Gêêti kot amnhi kot wa me o paxwynh Ra hapex man kA pré Ra ahtum ne omu. Jarum amne hamri pame ri ixkra xohtô ho mō. Nhum wa me ixkaxrehǎ ixkraja ri kra. Ra ixtámnhwy. Inhô bisneto kormǎ tataraneto hamrakati.

Kamǎ man ka me anywjaja já pumunh o mō pē ijamaxper o mō... Memoj kot anhyr kaxyw na pu htem akukja? Pa te ixkri ne ixtamnnwhy ixkraje amnhiwyr wahô mor ne kot ixkukjer o yǎr nhum ixte kām ixujarenh o mor. Kot inhmar ne memoj pyrak ne pyr ne o pa kaxyw. Hor me kraje xohtoo. Na ra me tamnhwy. Jakukamǎ na pu htem pajamaxper. Me kukja. Ker ka hǎ ā ane wa pagêt wa pahpām hapêx kukamǎ já kwy ho ra tām akraja atamnnhwyjaja akukja kame kam awjare ker kupy ne ho pa ho pa. Amnhixô hǎ me kām ôr o mō. Memoj pyrak ne. Já ho na pu htem pajamaxper.

Pre te wa me akukamā ā anhyr ri ho wa me apyrak ri ri tyx ixpa ket. Pre pa Wā me amàxtigēt (mehō na ja, tanhma na hixi te) wa amàxwỳxti te kaper ne ujarenh o amnhirit o kri. Pa me Amā ixkaper ane kA inhmar tyx ne. Ker ka ri tām tā ne akra xohōtō japer atamnhwy japer ne ri me inhmyr pe. Xa kot paj Amā ixkaper ane ne Ari ixtir ne ixkri. Ker pa nhyrmā tanhīto ka ate inhmar. Memoj kām mehoj akukja ka pu kām axujarenh o mō. Kām axujarēnh o mō nh̄yr o kot inhmā kapēr. Nhum ixte mar xā kōt pa te wa me kam awjare. Ne xenepu ja jare. No kot ka axumar ket nhum me Amā kaper ka tik (tee) ate harenh kaxyw. Tanhma kot ka harenh to ate maré hā. Kot kari hare. Kot ka harenh ket nē.

Anhyr o ijamaxper o ixpa kamā ka ket me kurom ajamaxper ne ixkukja pa amā ixujarenh o mō ka inhma. Inhmar tyx ne ho aprender (ho amaxper) ne amnhikrā kamā axi ne ne ho apa. Kot ka pyr tyx ne memoj pyrak ne ho ajamaketkati ket ne. Hor ka me ixkaxrehā ra akra ni ne my. kot kaj me ri axohtoo ne. Kot kaj me ri axohtoo ne. Na pre me xpōx ja ā ām me inhgrere. Tā na Ra me otoo ne pa te ixkri ne omunh o ixkri. Ná ām hamri. Ām hamri na pre Tirtumja ujarenh xā kōt na pa memoj já pumunh o mō. Ne kōt omu. Tā kot anhyr. Hāmri jar kot paj ho atuj.”

“Então é desta forma. No início morávamos na antiga aldeia Botica. Com seu avô Alexandre Kagàpxi e seu tio [no caso, meu avô e meu tio, pois ele está me falando sobre o meu povo]. O seu avô foi até a região da Mariazinha e lá construiu casas com sua esposa. Começaram a morar neste lugar, depois pensaram e voltaram à aldeia de onde vieram. Fizeram uma reunião com a comunidade desta aldeia. Discutiram e decidiram que iriam para a aldeia nova, que é conhecida até hoje por aldeia Mariazinha.

Foram morar na aldeia Mariazinha. Naquele momento havia ali poucas casas de grupos familiares. São Gêtpore, seu avô [no caso, meu], Nhōnhōre e Pahi Juuti, estes estavam morando para baixo desta aldeia.

Eu, Gêēti Kagàpxi e Pohy, um dos seus avôs Pohy, e também Salomão, com nome indígena Kangàrti, vivíamos com estas pessoas na Botica. Conversaram com a gente e todos nós viemos morar na aldeia Mariazinha.

Ixkràmngê Pēpno e seus familiares vieram e começaram a morar neste lugar e aumentou o número de pessoas nesta aldeia. Desde então, aumentou a população e, como você percebe, aumentaram também as aldeias. Quem nos guiava era o seu avô Gêêti Kagàpxi. Tivemos muitos filhos. Eu já tenho neto e bisneto, mas ainda não tenho tataraneto.

Por isso, como vocês estão observando e refletindo, há aumento de jovens. Assim, para que se faça algo importante, é necessário que se questionem as coisas. Eu concebo e vejo meus netos e filhos me questionando para que eu conte as histórias que conheço. Para continuar firme, preservando a memória de nossa história. Continuar sendo como nossos Pagê e Pahpâm, repassando nossas histórias e conhecimento. Assim os jovens continuam preservando a memória da nossa história.

Na minha época eu não ficava sem fazer nada. Sempre buscava informações e conhecimento, sucessivamente indagava os mais experientes da vida sociocultural. Eles diziam: ‘Vocês devem segurar e proteger estas informações, para que vocês possam repassar aos seus filhos e netos.’¹ Se algo acontecer comigo [se eu falecer], como você está me ouvindo, pode repassar este conhecimento aos outros. Não tendo conhecimento, quando questionado, é muito difícil de responder. É impossível falar de algo sem ter domínio.

Por isso você fez bem em me questionar e me ouvir. Para que nosso povo possa me ouvir, aprender e resguardar os conhecimentos na memória, registro esses conhecimentos em áudio, vídeo e escrita, para agir com sabedoria. Nunca se deve esquecer uma sabedoria aprendida.

Hoje vocês são muitos e têm muitos filhos. A população ainda aumentará muito. Com certeza, como havia dito Deus (*Tĩrtũm, Tĩrtũmti, Tĩrtũmre*),

1 Anciãos e anciãs sempre se preocuparam em manter seus saberes cosmológicos vivos e protegidos em forma de práticas sociais passadas às gerações novas. Os saberes *panhĩ* que conhecemos atualmente provêm de Gêtpore, Grossinho Katàmkaàk, Alexandre Kagàpxi, Nhônhôre, Pahi Juuti e de outros que vieram antes deles. Todos são para nós uma fonte de tradição oral.

hoje percebo isso e está se confirmando. Portanto, assim, finalizo minha fala e continuarei falando sobre a terra.”

Narrativa sobre o território Apinajé na língua Panhĩ Kapẽr e em português

PYKA XYRPE AMNHĨNHĪPÊX

“Ne pãnhã pyka kaxyw me ixte amnhi nhipex. Mẽ ixkapẽr. Kot paj panhã Amã are. Ku nhum na pa pre me ane. Ra Marijĩ kamã pøj nẽ ma akupỹm mẽ inhõ wrỹm wỳr mỗ. Nà nhũm agêtja (Gêêti Kagàpti?). E puwa mỗ ne memoj pĩ ne kwy kre. Hamrin pre me ma mỗ. Wa ate me ixpe ixpiinhõ ne ixpa (Ahtwyr) ne Gôhtum ne Wỳyre ne kaxyw wa mehprija pré me kep trêš (axkrutnepxi). Hamrin pré me mamõ ne nhy. Apkati pa prēm amu kanhmã pare katut ri mrym mỗ. Te mrym ri ixpa. Hãmri pré pare kupu o te nhum pré karája xa pa kamã krak ne te ri o ane nhum hã kamàt. Hamrin me ixpe harik pame ma inhyk kamã mỗn pøj. Ne nõ hamri nhum apkati. Hãmri pame. E puwa karàta wỳr ne akop ne nhyri omu măn ra ty. Hãmrin pre me wyr mỗ. Ra pry pumu nhum Ra RôM mỗxja mỗ pry rax ne.

Ixpe Kamêr pa kukja: Memoj nhõ mox? Kuri mox Puxiik kãm. Panhĩ nhõ mox. Ná kupe nhõ mỗx. Hãmri pa me ane ne akop o mỗ nhum pré moxja mỗ. Nhum pry kôt karaja tem xá. Pame kormã akop o inhmôr ri nhum pré hamri kupeta Xe na ixwyr te. Nhum me Ra nhãn apkÁr o pare kupu. Hãmri pa pré kot akop o mỗ. Hãmri n hum kupeta Xe na te. Hãmrin inhmã amyra. Kupeta inhmã amyra. Axtem ne per ri ixto ane. Pa amnhi tã omu nom pa âm ixkuxe ne ixsãm jakamã. Nhum pré ixkaxyw wryk já o te ahkwrytre xãm muj pyrÀk hãmrin ixwyr kaper o te. Pa jaráhã api inhõ mỗx kôt na kA me ri apa. Me ate ixpe õxpĩr kaxyw. Pa âm ri mar oxa. Hãmrin ixkaxyw wapo tá kapa. Hãmri pa Ná koja kupeja ane ne ixkanhwy. E kot paj amnhi wyr kamã krak nhum rik paj kupi. Hamri nhum pré Ari ixwyr postija (poste) wyr te pa pré amnhi wyr kamã krak.

Hãmri nhum awjanã. ỹ jar na pré yja axã. Pre amnhi nhõ kôt pynẽ hãmrin kawarti wyr prôt ne hã nhy. Hãmrin aken ne te. hãmrin Ra tem ho te ahkwrytre

par muj pyrak. Kuxê ho kenã. Hâmri pa. Kwa kota kupeja ma te. Ne ijare. Ne pre kôt kamã krak nhum tem tem. Hâmri PA ixkwyje mã amyra hamri nhum wa me poj. Hâmri ne. E puwa kawaja pĩ ri. Wýyre muj kaper ane. Pu wa kawarja pĩ ri. Hâmrin pre kamã krak nhum amyra ne prôt ne ten tem. Hâmri pa me kupeja ho ixpimxur pa.

Hâmri nhum wa ra moxja kamã krak. Pre kupeja inhmã kaper o âm ri. Hâmri nhum prem kamã to tuk (krak). Ne hãmri. Exta waa ne. Hâmri jar kupeja me wa ri axpento ane. Nhum me Ra moxja pi. Hâmri pa me kãm amyra nhum Xe na me mra. Hâmri Pame kupeta my ne ho te ne ahkrehti kamã kume. Hâmrin kawar Ari nō hãmri pame kêp serja (sela) ho ixpimxur pa. Hâmrin mran moxja nhiren pa ne man mran poj. Nhum Chikre (Chico) muj Puxiik kãm pà grire pahkrax kãm pre ôrkwy. Hikje hã ôrkwy. Pre me wyr ne âm kamàt kãm man ijapêx. Man ijapex. Hâmrin prem pôj kamàt kãm pôj. Arigro wyr poj.

Hâmri nhum pre amarakati ne amrakati. ã tres dias (arigro axkrutnepxi) Hâmrin prem jar kupat (compadre) Waldematija wyr te ne ma o tê. Xep kaxyw ma o te. Tã...Nhỹ Waldemati mona kãtyytita nã tãm kêt. Nã jar wakêre (môx jamãr xwýnh) Môx nhõ wakere. Krím wakere. Hâmrin prem ma o tê. Xep wem kãm Kato. Kãm Kato Hâmri ne omu ne opoj. Ne me ixpry pumu. Tã nhum amrakati ho dois dias (arigro axkkrut) Hâmri nhumme... nhum me ixto samar (me ixtã karô) mujtar krirax kãm me ixto samar. Hâmri pa prem ma wyr mra. Pa ahte pré pa Jôê nê Morasti (Moraes) muj ne kaxyw Wýyre ne pa ne kaxyw Nhõnhôre ne Gêêti jajê me pa pre me ma ixpa. Tarên na pré me kaga kormã prire. Mamajre pê Kupeprô kaper: Xep Têêtê mê Pafý (pê Rôrký) amnepem kenã. Jaja na pré ame wa ma me o mô tã nhum wa me kaga. Kormã wa prire. Jajê pix âm ma me o mra o mra.

Akupym Ahtwyre kaper o krax: Jakamã nhum jajê me pame delegacia... delegia kamã pame axpen mã ixkaper mã mra. Hâmri nhum pré me ixkukja. No nhum âm kupe ô. Inhmã kaper. E pa Amã ixkaper kA inhmar tyx ne. Ker kA mamri hare. Mamri hare. Kot me tanhmã ato kêt ne. Mari hare Jakamã pa pre mar xã kôt hare. Nhum pre delegado ja ixkutã nhy pa kutã nhy. Kãm Ýỹ pa. Pa na pré o ane.”

“Então vou aqui contar nossas atitudes sobre a terra. Nossas falas, vou contar para você. É o seguinte, já estávamos morando na aldeia Mariazinha. Voltamos para nossa antiga morada onde vivíamos (antiga aldeia Botica). E o seu avô Gêeti Kagàpxi disse: ‘Vamos à procura de caça para poder nos alimentar’. Então fomos. Somente eu [Ahtwŷr], como genro, Gôhtum, Wŷyre e também três crianças. Fomos caçar nesta antiga região. Eu fui caçar, fui indo atrás de uma moita e vi um veado. Atirei com uma espingarda e fui procurando, procurando, não achei nada, e anoiteceu. Fui para o nosso acampamento sem nada.

No dia seguinte falaram: ‘Vamos procurar e rastear o veado, talvez já esteja morto.’ Fomos procurar. Achamos o rastro, mas vimos rastro de gado também. E indaguei: ‘De quem são estes gados?’ Responderam: ‘É o gado desta região (da antiga aldeia Botica). É o gado da aldeia.’ ‘Não, é do *kupē*’ (não indígena).

Fomos à procura, rastreando o veado, e encontramos o rastro de gado. Até eu encontrar um *kupē* que vinha na minha direção. Os outros estavam à procura da caça em outra direção. Este *kupē* me ameaçou: ‘Vocês estão aqui por causa do meu gado, vocês querem matar alguns.’ Sempre há ameaças constantes por parte dos *Kupē*. Como se estivéssemos invadindo a área deles. Sempre somos reprimidos dentro do nosso próprio território.

Então, com aquelas pessoas, fomos até a delegacia e lá nos questionaram. Um dos *kupē* [da delegacia] me aconselhou a contar tudo que vi, que não ia acontecer nada. Eu estava cara a cara com o delegado contando o que aconteceu.

Refletindo com base neste relato real, ameaças acontecem constantemente dentro do nosso próprio território, mesmo sendo demarcado e homologado. Não podemos nos expressar ou fazer movimento que já é considerado crime ou baderna.”

“Com insistência e resistência, existimos até hoje”

Sou um líder e educador *panhĩ/apinajé* e moro na aldeia Olho D’água, fundada por mim na Terra Indígena Apinajé. Concluí a graduação em 2013 pela Universidade Federal de Goiás, no curso de Educação Intercultural do

Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena. Estou constantemente me atualizando a respeito das políticas públicas sociais dirigidas à questão indígena, pois me preocupo muito com a sustentabilidade do mundo. Em alguns momentos da minha adolescência, não me recordo exatamente da minha idade nessa época, ficava ouvindo as histórias de grandes guerreiros e a história da origem *panhĩ*. O que mais me intrigava era (e ainda é) o canto. Eu tinha curiosidade de entendê-lo, de saber como o cantor e a cantora se tornam pessoas hábeis para entoar um canto, e ainda como o homem manuseia o maracá.

Nas conversas com minha *ixtukatyi* (minha avó), conhecida como Nhiwêêre, mas chamada Grehô (Júlia), perguntava a ela sobre o canto, como ela o tinha aprendido. Ela me dizia: “Vou te falar, mas preste bem atenção sobre o que vou contar. Eu não aprendo; apenas eu ouço algum canto de espírito bom, ou o *wajaga* (xamã) ouve canto de um espírito e conta para outra pessoa, seja homem ou mulher. Se a pessoa tiver interesse, aprende.”

Minha curiosidade aumentava, mas, como na época era adolescente, não me importava muito. Aquela dúvida, porém, ficou plantada em mim. Queria saber também sobre o ritual de Pepkaàk, que, em minha compreensão inicial, era onde os homens ou jovens iniciavam suas vidas sociais e cotidianas.

Meu avô, Alexandre Kagàpxi, faleceu em 2003, sem que eu tivesse me esforçado para aprender com ele as tradições do nosso povo. Após um ano de seu falecimento, estando eu na aldeia São José, na casa da minha tia, filha da minha avó Nhiwêêre, meus olhos se encheram de lágrimas em certo momento. Eram lágrimas de arrependimento e frustrações por ter perdido a chance de conhecer, através dele, a cultura *panhĩ*. Mas já era tarde, não podia fazer nada. Meu avô tinha falecido. Ainda tinha esperança, porém, na minha avó e minha tia. Daquele momento em diante, eu poderia fazer de tudo para aprender um pouquinho de cada momento ritualístico, para ser uma liderança, um cantor, chamador, orador ou organizador. Através de mim, os jovens atuais poderiam ter um pouco da memória de seus conhecimentos ancestrais.

Assim eu perguntava a todo momento sobre a organização sociocultural *panhĩ*. Segundo a minha avó, eu tinha interesse em aprender *mêgrer kryre*

(cantos simples) e *mēgrer rūnh* (cantos específicos), ambos com maracá. Ela participava de ritual de ordem, como *amnhy* (marimbondo) e *kuwy* (fogo). Ela sempre cantava. E me contava os cantos sem maracá, que ocorrem nas cerimônias de casamento ou em algum evento cotidiano.

Almejo que os jovens de hoje também usufruam desta sabedoria para inovar seus conhecimentos. É a única forma de construir e reelaborar nossas literaturas e filosofias. Minha avó era uma das mulheres *panhĩ* que possuíam um amplo conhecimento sobre a cultura e história do nosso povo. Ela mesma, vendo minha pressa, me questionava: “Como é que você vai aprender tudo isso em tão pouco tempo?” E eu: “Não, não quero aprender tudo isso, eu só quero entender como tudo isso funciona para poder explicar a outras pessoas.” Ela falava então: “Para você realmente aprender tudo e aos poucos, deve começar da base”. Eu continuava a insistir que só queria entender como tudo funcionava. Meu cunhado me dizia: “Você ainda será um grande cantador.” “Não”, eu respondia, “só quero ajudar as pessoas a conhecer sua cultura, seus costumes.”

Sentia a necessidade de relatar, escrever e transcrever as histórias da terra e o conhecimento da cultura *panhĩ*, e de trabalhar estes conceitos com os jovens. Um povo sem histórias é um povo vulnerável à sociedade majoritária, especialmente um povo indígena. É de extrema necessidade que ele saiba valorizar, fortalecer e praticar seus saberes, principalmente com a participação dos *mēnywjê* (jovens). Esta é a razão do meu anseio de aprender: ajudar as pessoas a compreender seu contexto histórico e social.

Sobretudo por esse motivo, estou cursando o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) pela UFG, desde 2017. Sou o primeiro Apinajé a entrar no mestrado em Antropologia Social. Pretendo, com isso, obter mais instrumentos de acesso às instâncias políticas na tentativa de ampliar o diálogo com os *kupê* (não indígenas). Atuei como professor na educação escolar indígena, na Escola Indígena Tekator, aldeia Mariazinha, de 2006 a 2008, ministrando a disciplina Língua Materna. Ali desenvolvemos as atividades pedagógicas conforme nos é imposto pelo sistema educacional do estado do

Tocantins, a Secretaria de Estado da Educação. De 2009 a 2013, trabalhei como gestor da unidade escolar.

Sigo tentando atender à demanda da escola indígena em meio a tantas hierarquias e imposições vindas de fora da aldeia. Desde o século XVI, assistimos ao processo histórico de imposição de uma educação eurocêntrica e etnocentrada na cultura elitista ocidentalizada, na qual os povos indígenas são violentamente expostos e forçados a aprender a cultura do outro. A forma como essa educação tem sido praticada é de uma crueldade sem limite. É incompreensível, por exemplo, a escola trabalhar com o tempo cronometrado, diferente da concepção de tempo *panhĩ*.

Nossa única maneira de desconstruir a concepção sistemática e hierárquica do Estado, que impõe suas normas na educação, é organizar um processo político e pedagógico próprio. Precisamos de um sistema que efetive o anseio cosmológico da comunidade, possibilitando a todos a liberdade de expressar e realizar o que pensam. Assim, estamos aos poucos, e com muitas tensões, estabelecendo o nosso sistema próprio de aprendizagem e ensino na escola indígena. Nessa direção, procuramos, inclusive, obedecer a estrutura da nossa língua materna. Baniwa (2019, p. 25) ajuda-me a pensar esta questão ao afirmar que o poder público deve contribuir para a efetivação do “projeto de autonomia dos povos indígenas”, priorizando seus projetos históricos e ajudando-os a “desenvolver novas estratégias de sobrevivência física, linguística e cultural”.

Entre os Panhĩ, preservamos os conhecimentos tradicionais e a organização social baseada na divisão em metades. Os Panhĩ são compostos pelas metades Wanhmê e Katâm, ligadas às corridas de tora, e pelos Kooti e Koore, nomes dados aos filhos do Sol e da Lua, respectivamente. Os membros destas metades são afiliados a elas através dos nomes pessoais. Nossos modos próprios de aprendizagem têm relação com a cosmovisão de nosso povo. Segundo a tradição *panhĩ*, foram o Sol e a Lua os dois demiurgos ou criadores apinajé que trouxeram os conhecimentos e o jeito de viver a sabedoria *panhĩ*. No mundo indígena, todos os seres se comunicam, existindo um profundo diálogo e uma convivência respeitosa entre todas as formas de vida. Como afirma um

dos grandes líderes indígenas Yanomami, o espírito vivo da natureza é quem ensina as coisas às pessoas, por meio da sabedoria tradicional.

Apesar da importância do intercâmbio de conhecimentos entre os Apinajé, atualmente apenas algumas práticas de nossa cultura são exercidas, como *gôhtàx ho mē ôkrepôx* (cantoria de maracá); *mē àmnênh* (ritual de ordem por meio do qual o nominador de uma criança tenta sofrer um mesmo infortúnio físico que o seu nominado tenha sofrido); *Pàrkapê* (corrida de tora grande para a finalização de um luto); *ôhô* (ritual de corrida entre dois grupos que disputam na rua radial da aldeia); e cerimônia de casamento. Nestes rituais estão presentes os domínios do conhecimento da cultura *panhĩ*, que requerem um amplo espaço territorial onde os *mēhkrāhtūmjê* e sua equipe possam conduzir os seus *mēnywjë* (jovens) preparando-os na prática para absorver as regras da organização política e sociocultural, e os conhecimentos ambientais, sociais, políticos, linguísticos e culturais dos Panhĩ. Estes conhecimentos constituem a alma, o espírito sagrado de compreensão do mundo, seja ele *panhĩ*, vegetal ou animal.

No curso de Educação Intercultural Indígena, do Núcleo Takinahakỹ-UFG, conheci a metodologia do trabalho por meio de temas contextuais, que tratam do conhecimento de maneira conectada (Herbetta, 2015), e percebi que a escola pode, talvez, ser usada como um espaço de formação interessante para as populações indígenas. Assim, com base em minha trajetória e experiência, desenvolvi, então, na escola Tekator, da aldeia Mariazinha, uma série de projetos educativos. Entre eles, menciono o Grernhōxwýnh Nywjë, aberto em outubro de 2015 e destinado ao fortalecimento da cantoria entre os jovens nos rituais dos Apinajé, e o 1º Seminário Importância da Língua Panhĩ Kapêr, iniciado em abril de 2016. Essas atividades sociais demonstram as novas possibilidades pedagógicas surgidas na escola indígena, tanto para os alunos quanto para os que gerenciam a educação nessa escola.

Esses programas e suas ações têm me estimulado a refletir sobre meus saberes, conhecimentos e epistemologias, e me permitido inserir meus processos próprios de ensino e aprendizagem na alfabetização de nossas crianças. Por meio deles, venho tentando mostrar à sociedade não indígena que estamos

dominando nosso espaço, ocupando nosso território e vivendo nossa concepção de mundo, baseada em nossas especificidades culturais, ainda que elas façam parte das sociedades nacional e internacional.

Diante das violências sofridas pelos Panhĩ, sobretudo diante das guerras impostas pelos não indígenas, tenho me esforçado em contribuir para que a cosmologia indígena dos Apinajé seja trazida para a educação escolar. A cosmologia é a base de referência dos Panhĩ e sua cosmovisão ontológica. Sendo assim, é possível efetivar uma escola que tenha como cerne os modos próprios de ensino e aprendizagem, conforme prescrito pelo artigo 210 da Constituição de 1988? Que diálogo pode haver entre o ritual e a escola?

Estas reflexões e os estudos até então desenvolvidos vêm me proporcionando uma qualificação constante para a educação escolar e um despertar para a necessidade das políticas públicas educacionais. E mais, com essa formação, percebo hoje a importância que têm para mim, em meu papel de professor e pesquisador, os conhecimentos sobre o meu povo, os Panhĩ/Apinajé. Isso me faz querer especializar-me cada vez mais nesses conhecimentos para atender às causas e aos anseios do meu povo em relação à educação escolar, aos conhecimentos tradicionais e a outras demandas. Esta é a minha função como conhecedor do mundo *panhĩ* e como estudioso do mundo dos não índios. Portanto, à semelhança do que fazem os *abkrexwɣnhjaja* (aqueles que sabem ou que ensinam, os educadores/anciãos), dedico-me a compreender, descrever e analisar os processos educativos dos Panhĩ/Apinajé. Nessa direção, apoiado no conceito de “educação territorializada”, de Célia Xacriabá (2018, p. 18), defendo a impossibilidade de desconexão entre o território e a organização social indígena.

Baseado nas concepções de “educação intercultural” e de “estudos contextualizados”, procuro abordar, em minha prática como professor indígena, a realidade educacional do meu povo, tendo como foco o território dos Panhĩ/Apinajé e suas escolas. Para isso, busco adotar os processos tradicionais de educação próprios dos Panhĩ, centrados na epistemologia indígena e “firmado[s] na experiência da educação territorializada” (Xacriabá, 2018, p. 20),

sem deixar de lado, porém, os processos educacionais escolarizados. Afinal, tendo sido introduzidos pela sociedade envolvente, hoje eles são vivenciados cotidianamente pelo povo *panhĩ*. É tensa a articulação entre ambos os processos de transmissão de conhecimento. Procuro, entretanto, priorizar a educação *panhĩ*, atendo-me a dois eixos principais: as especificidades do território, definido dentro da compreensão geográfica dos Timbira e, particularmente, dos Apinajé, e o aproveitamento dos processos próprios de aprendizagem, localizados em rituais musicais e dinâmicas escolares da terra.

Observe e analise, enfim, de que maneira as políticas públicas voltadas para os povos indígenas podem realmente proporcionar a inclusão social dos Panhĩ e a participação desse povo na construção de uma outra educação possível. Seria formidável o próprio indígena gerir o seu território e sua política educacional sem intermediações das secretarias de educação dos estados e municípios. Creio que a autonomia educacional escolar dos povos indígenas ainda será um ponto de discussão futura entre esses vários povos. Aliás, a reconstrução da política de educação escolar é um instrumento básico para fortalecer as questões sociais e políticas do território.

Preâmbulo bilingue para a conclusão: breve história de Nhôêti Jarênh Ā Kagà

Ÿw... Nhôêtija... Nhôêtija kra xohtôôti. Prô nê kra xohtôô nê. Nê hāmri tanhmā no kuteja no hā ajêt nhūm we nopxà ho krĩ. Ām rĩ Krĩ ryy nê. Hāmri nhūm prôja rĩ kām prām nê kuri krajê mē mē krĩ. Hāmrin nhūm rĩ prôja gryk nê. Nê mē kām kapēr nê kām. Grire tā ka kur kêt nê ā mē ate anhỹrtā nhūm mē anhĩpêêxàja ma nopxà gri nê tokyx mex nê mōr nê mē wa pamā mēmoj pĩr puwa mē kuxwar kwỳ kur nê panhō hytu kêt nê. Nhūm we amnepêm nopxà ho krĩ nê a mex kêt nê krĩ. Nhôêti arĩ mar o nō. Amnhĩtā umar o nō nom kapēr kêt nê nō. Mēmoj jarênh kêt nê nō. Nom hamaxpēr o nō măn pre hamaxpēr o nō nom kapēr kêt nê nō. Hāmrin nhūm apkati nhūm arĩgro ho mō. Ma nhūm xep tōxja kôt axkamē. Tōxja mjên kêt nê kôt axkamē jakamā nhūm prôja mā kapēr kêt nê tōxja mā na pre xep kapēr.

Nê kãm: Nhôêti Kapêr.

Nhôêti: “Kê arĩgro ho mō ka inhmã jàt kwỳ jamĩ nê inhmã xwỳ ho mro nê.”

Mê kot pyka kamã xwỳ ho mro ri. Tã pumê ra ri xwỳ ho mroja kur kêt nê hipêx pumunh kêt. Ka mê anywja ri omunh kêt. Nê arĩgro ho mō nhũm kãm jàt jamĩ nê xwỳhtàm py nê o mōn kagō nê mro kamã kuxi. Kãm mro karên pa nê âm pyka kapên kãm mro mã kuxi kãm unênh pa nê ã ho krã ry ho anê. Kãm unênh tỳx nê. Nê mro ho umĩr pa nê mỳri ho kuto. Nhũm rĩ arĩgro. Myt kato nhũm hãmri kãm kupar. Kãm kupar nê ri hã mro tatak nê kuxi hãmrin pânã kãm ô jàt jamĩrja kãm kupar. Kãm nōnh pan kãm axwỳ. Kãm ân ota Nhôêti anhō xwỳ ho mrota nê anhō jàt jamĩrta.

Nhũm kãm: Ýy. Kwār nō pa kaxyw inhō kawà japêr măn nê kaxyw ô kawà py nê wỳr o mō nê kukê nê xwỳ ho mroja kwỳr nê kuxi nê hipy ô jàtja jaxwỳ. Hãmrin o mō nê ho axà nê kunhō. Hãmri nê ma kape hã mō nê akupỳn tẽ hãmri nê ô kuxêja py. Amnepêm mo kuxê krak âm krur pix o mê kot mry pari. Nhũm ô krur pix jamỳ hãmrin mō. Nhỹhỹm nhỹhỹm gô pà pê Hapêxti măn nhỹhỹm pàja gô hixi kot anhỹr. Nhũm tōxja kãm nhỹhỹm kaj mō nê nhũm kãm mūtũm Hapêxti kamã paj ri ixpa nê. Hãmrin ma mō. Mō hãmrin nhũm mê arĩ kutêp krĩn amar o krĩ. Nhũm rĩ hã amỹkry ho mō. Nhũm mê kwỳja pôx par o xa. Nhũm pôx kêt. Nhũm mê te amār o kamàt nhũm mê kwỳja pôx pa nê ri kir nê apxãmĩ nê kuku nhũm prōja mê wỳr o mō nê o mōn mê kuku nhũm rĩ hã kamàt. Nhũm hã kamàt nhũm âm amrakati. Tỳx kota kamàt nhũm pōj nhỹrtã nhũm âm amrakati nê hã kamàt nê akupỹm hã akpati nê akupỹm hã amỹkry. Hãmri nhũm tōx xê na tẽ Nhôêti tōja xê na tẽ. [...] Apu we pa mūtũm mrym mō nê akupỹnh mō nê rĩ kupy. Nhũm krurja xa nhũm omu hãmrin akren ma tẽ. Akop o mō hãmrin hã mê apkênh xàja pumu. Mê ho kato. Pà rúm ho kato. Nê pà nhôkrem ho hirã rax kumrêx. Nê we âm hirã teja pyrãk âm hirã mex kumrêx ho nōr xà. Mê ihkuwy mê kot kupytyi xumĩr xà. Imry kupytyija tã nhũm mê kêp utàr pa nê umĩ nê mê ra kupytya krêr pa. Hãmrin ra ma mō. Mê kot ho katorxà kôt axàn tẽ. Âm ahkrô kugrĩnh anê. Pĩ hã ahkrô kugrĩnhiti kamã nhũm apu kupytya krĩ nhũm kamnhwỳ nhũm rôrôk nhũm amỳnh o xa. Gókãmjkjêre âm kôt mō âm kôt mō.

Mémoija nēj ixkôt mō. Ixkwỳjê na mō. Nhũm ra kỳxpê ajêt. Kupytya nhĩmex rax nê ra parpê ra nôr rax nê. Nhũm ja kỳxpê kanhwỳ nhũm tyn ajêt nom tēm kêt. Nhũm wỳr api. Wỳr api nê kỳxpê ho anhỳr o ajêt nhũm Gôkâmjkjêreja kôt mō nê kato. Kapêr o mō te âm te mễ pahpyrāk nê. Âm te mễ pahpyrāk nê kôt mō. Kapêr o mō. Amnê na mễ ixkôt pa. Ixkwỳja o nēj mō. Mrym na mễ mō. Kê mễ môn kato pa rĩ mễ omu nê wrỳ hãmrin rĩ nhỹhỹm axte mō. Nhũm xep we mễ mar o ajêt pê mễ hapêr rĩt o ajêt. Nhũm xep we mễ hapôj nê kôt wỳr mra. “Pêr mémoija nēj pêr ixkwỳja kêt. Pêr âm axtem mêmoy panhĩja oněj mō.” Hãmrin xep we ajêt. Mêmôn hapa hãmrin omu. Nê kãm kapêr: Kan ka mō nê. Nhũm kãm: “Ỡy pan pa mỗ mrym mỗ. Tãn pa ra inhĩmry pa nhũm ja tyn ajêt pa wỳr api.”

Nhũm xep we mễ âm katorja o we kêp kupytya ho pigranh pa. No we rĩ kripêm kê we wrỳ nê mễ inhmã harê pamê kormã axpên mã ho anhgrà nhỹr kêt nê. Ra ô ho amỳ. Nhũm xep we mễ axpên mã ho pigranh pa. Nhũm mễ omunh o ajêt. Nê mễ kãm ja nhỹ ta nhũm tẽntẽm nhũm mênijaja nê mễnywjaja nê mỗ. Nhũm nija wỳr prôt nê kupy nê hãmri ra âm pyr o kupy. Hãmri nhũm wrỳk kaxyw hãmrin wrỳk kêt nê nhũm mễ ho anhỳr o xa. Nhũm kãm mễ uma nê. Pa ixwrỳk kêt nê nê. Hapu amnê wrỳ pumê ma mỗ. Amã mễ ixpuma kêt nê. Pamê tanhmã ato kêt nê. Pumê âm ma mỗ anê. Te kot mễ pakapêr pyrāk nom ă kapêr anê. Pa apu wrỳ kamê ixpĩ. Nà pamê apĩr kêt nê pumê âm ma mỗ. Te ô krĩ wỳr kot o mỗr kaxyw hanor pyāk. Hãmrin rĩ ho âm ry nê. Nê rĩ ho kamàt o mỗ. Nê amaxpêr amnhĩ kôt amnhĩ kôt kwỳjê mã amaxpêr ja o rĩ mễ kêp kỳxpê jêt ryy nê. Nê rĩ ho kamàt o mỗ. Hãmrin xep we rĩ myt àr o mỗ. Hãmri nhũm mễ wỳr wrỳ. Pamê awỳr wrỳ kamê kam nê rĩ ixpĩ nê ixkrê. Hãmri nhũm xep we mễ akunha.

Hy hyhyhyyy. Nhôêti akapêr ta anhỹr kêt puj mễ âm ma mỗ. Xep we anê. Hãmri nhũm amnhĩtã mễ kuma hãmrin wrỳ. Wrỳk o mỗ nhũm âm mễ kỳxmã kumỳ nê o wrỳ. Hãmri nhũm xep mễ kãm: E kot kaj mễ ixto amôr prãm nê mễ tamũ ixkukamã kapônĩh o mỗ. No kot paj utĩ kamã inhmỗr kêt nê. Amnhĩ kôt amnhĩx ja o mễ kãm kapêr o anê. Hãmri nhũm mễ. Hãmri nhũm mễ kãm kot

puj mē ma mō. Kot puj mē ma mō. Nē nhūm xep mē kām: Tō mē ixkukamā karê. Mē inhmā karê mex nē pa hirā kōt mō. No kot pa utī kamā inhmōr kêt nē. Hāmri nhūm ra myt àr o mō tā nhūm wem kukamā karê nē we kapō. Wem âm kapōnh mex kumrēx. Te ri mē ate mry kukamā mrym akuhê ho apan kapōnh ta pyrāk o tē nē pà nhōkrem ho kato hāmri nhūm kamāt. Hāmri nhūm mē âm pà nhōkrem ā ho hirā rax o anē nē kamā o nō. Hāmri nhūm mē kir nē umī. Kupytya xumī nē hāmri kamāt nhūm mē kuprā nē katutxō nē we xypēn mā rūnh o pigrānh pa. Nē we kām krareja gō nhūm kupy. Xep we te omu hāmrin ixte hā amnhī kēngrà gri ā pa we ri krareja py. Xep ma akupým o tē nē akupým kuxi nē pānhā raxja mý.

Nhūm mē kōt tē. Ra jar myt nhý. Ra myt ra prīre nē ra àr kaxyw nhūm mē kōt pōj. Hāmrin we kōt kator o tē nē ôkre ma. Nhūm grer o xa. Nhôêtja mē kām grer o xa. Nhūm mē grer ma. Tōxja âm wam mē kām tē jakamā grer mar o tē. Grer o mē kām xa. Nhūm wem omūja mē krī. Nhūm âm mē hipôk ri mē kām xa. Mē kām grer o xa. Nē xep we mē kām grer ja o: Pora hitôô pora hitôô hawa hawa hijô hawa jô hawaaa hawa hijô hawa jô hawaaa (piitā kamā axkrut rý ohtô).

Nē nhūm tōxja kato nē omu. Nhūm ā grer o ri mē kām mē ahkre o anē. Grer o ri kām mē ahkre o anē. Hāmri nhūm xep we: Nhôêti grer o ri mē ijahkre. Nē nhūm kām: Mē grer jakamā na htem ri ā pa anē. Âm kot anhýr tūm. Nhūm tōja katon xan omunh o xa nhūm kām ho mē ahkre anē. Kām ā ri mē ahkre ho anē. Pēr ri Nhôêti grer o mē pajahkre. Nē nhūm kām: Mē grerja na htem grer kām ri ā mē ahkre kot anhýr tūm. Pamē amā harē ka mē omu nē mar tỳx nē. Nhūm xep we mē omu. Hāmrin akupým tamú axà. Hāmrin mē amā mē amā. Nhūm xep we kām. Kot puj mē jarāhā mrô nē. Kot puj jarāhā mē pamrôr pa nē ma pajapêx. Nhūm xep we Nhôêti mē kām: Kot puj jarāhā ma pamrôr kêt nē pa jarāhā mē amā inhgrer o arígro. Pa jarāhā mē mã inhgrer o arígro. Pumē kwýhtā mǎn rī ka rī pumē rī mrô. Apu mrôn apu tǐr nē ma mō rý nhūm apu nhūm gô ho kupī ko. Hāmrin nhūm xep we mē kēp ihtōx nē.

Jakamā nhūm xep kōt katon omu. Hāmrin mē tamú hapêx nē rī hā kamāt. Rī hā kamāt nē rī hā kōt ā kamāt. Hāmri nhūm xep hāmri mē kupu. Mē kupu

o tē. Nhānh kupu o tē nē ho gô kanhwỳ. Hāmri nē mēō Pahija nhō kôhkrān pē pykaj. Hixi pē pykaj. Nhūm kēp ô pykajja mỳ nē hā grer o xa. Hā grer o xa. Jakamā nhūm mē kām hipôk pa. Nhūm te ahtoreta ton ma mē mỳri ma mra. Te ton ma mē mỳri mra. Pēr mēmoj na ahtore tor nhūm ma mē pāmỳri mra nē. Nē nhūm kām. Xep Nhōêtija kām: Xore xore na kryx nhūm ton ma tē. Mē arī anhīkwỳ pamē ari inhgrer o xa. Paj inhgrer o apkati. Nhūm xep mē kām hipôk pa hāmrin mē wỳr kato. Hāmri nhūm xep hāmri Nhōêtija kot Pahi nhō pykajti mỳn nē hā grer o âm ja o nhūm xep ô Pahija kura nē kupī. Nhūm kupī. Hāmri nhūm hāmri mē wỳr kato. Hāmrin mē tak mē tak nē mē kwỳ nhīmex nhūm mēhkwỳja mrō. Âm ra gô mỳri mē nōr kēnā. Nhūm mē kwỳja mrō. Nhūm pixin apu gô hā nokēt. Ôt katā kànhmā xan amgrà wỳr tē. Amgrà wỳr mē kām prôt nhūm mē mē himex pa hāmrin xa nē mē axpēn pumu. Axpēn pumunh par o xa. Hāmrin kām nà. Na kormā atōta pixi na arīk. E puwa hapêr. Nē hāmrin mē hapêr anhgràn prôt. Nhūm prītija ra ho awryn. Nhūm xep te we kati kôt amỳ nhūm amnhī kurēn kurē. Nē te we: Kwaptô kwaptô kwaptô nhỹr o mō. Ho âmra o mō. Kormā prīre jakamā nhūm amnhī nē kurē. Xep te we pī ho krā kajyn kurē nhūm rōrôk nom akupỳm krax ā amỳ. Nhūm amnhī nē kurēn kurē nhūm akupỳm krax ā amỳ. Tā nhūm prem hāmri kuman wỳr prôt nē wỳr kato. Hāmrin unē. Unē tām na prem pīr kēt. Pīr kēt nē hāmrin o mōn ho kato. Hāmrin pre. Pre hāmrin tamũ ô krī wỳr o mō. Hāmrin ma amnhī xwar unēnh o mō. Amnhī xwar unēnh ma o mō nē o mōr ryy nē hagrôreja pī. Hagrôreja pī hāmrin ho kato. Hāmrin kām ihkô pan hā kunhō. My na prem unē. Kām hagrôreja ja kôt krā hā kunhō nhūm o mō. Xep we rī krā nàtre nhūm o mō. Nhūm mē ma o mō nē opôj. Hāmrin amnhīm gā nhīpôk ri kām ê nhūm xa. Hāmri nhūm mē kaxyw ôkrepôj. Kamàt nhūm mē ôkrepôj. Nē rī ôkrepôx o arígro o mō hāmrin hā mro kapī nē hā kuwy xunhwỳ. Nhūm rī amỹra. Nē hā kuwy xunhwỳ nhūm rī amỹra. Nhūm mē hā gô kagro kapī nhūm rī amỹra. Nhūm mē axpēn pānhā o anhỹr o rī arígro ho mō. Nē hā kuwy xunhwỳ nē hā mro kapī. Nē ri tak nhūm rī amỹra. E mē ixto anhỹr kēt mē ixto anhỹr kēt kamē ixpī. Tē mē pakapēr pyrāk. Nom xep we ā kapēr o anē. Hāmri nhūmē

ho arĩgro ho mō nē kupĩ. Kupĩ. Wē mē âm omunh nē we ri o pa nē we omunh kêt nē. Kot mē ho amnhĩ pyrāk mā nhũmē o mō nē kupĩ. Jakamā nhũm... ā harēnhja kot anhyr.

A saga de Nhôêti²

Ele tinha muitos filhos, esposa e muitos filhos. Ele adoeceu e ficou muito tempo em casa. Por muito tempo, essa doença o impedia de providenciar alimentos para sua família. Estava doente de um olho. Os homens da aldeia iam para a caçada e, na volta, a mulher de Nhôêti pedia, de casa em casa, alimentos para poder alimentar seus filhos.

Então Nhôêti sai de manhã cedo para caçar e poder alimentar sua família, mesmo estando doente de um dos seus olhos. A sua primeira caça foi um gavião. Já na floresta, viu um bando de guaribas (*kupyt*) e foi flechando, flechando, e as guaribas e flechas caindo no chão. Uma delas não morreu direto e ficou pendurada lá em cima. E ele teve que subir.

Nesse momento, havia muitas pessoas conversando, fazendo barulho. Ele, Nhôêti, ouviu e pensou: são pessoas da minha aldeia. Mas, quando chegaram debaixo dele, cada um foi pegando a caça guariba para se alimentar. Fizeram de tudo para que Nhôêti descesse. Mas ele ficou negociando e, enfim, desceu. Ele havia negociado que só poderia acompanhar eles se fizessem uma grande abertura de caminho, pois isso facilitaria seu andar, no caminho aberto, já que não estava enxergando de um olho. No entanto Nhôêti se tornou refém da multidão de Gôkâmkjêre. Mas ele pensava que facilitaria seu resgate por seus familiares, por ter mandado fazer grande abertura de estrada. Além disso, em todas as paradas, faziam fogo, faziam seus alimentos e se alimentavam.

Nhôêti estava sempre cantando, com seu *pykaj*, espécie de bastão semelhante ao dos Krahô, que eles usam durante as reuniões ou mesmo nos cantos sem

2 Narrador: ancião Raimundo Ribeiro (Kupêprô); entrevistador e coletor da história: cantador jovem Juliano Nhĩnô R. (Apinajé); autor da transcrição: professor Júlio Kamêr R. (Apinajé).

maracá. Como sempre, inteligente, cantava e olhava para a estrada aberta, na tentativa de encontrar alguém à procura dele. De repente, viu sua irmã de longe e ficou feliz, e instruiu a irmã e a equipe dela sobre o modo de atacar para salvá-lo. Pela madrugada, Nhôêti continuou cantando com seu *pykaj*. Ele cantava com seu *pykaj* apontando para os principais líderes de Gôkâmkjêre. Enfim resgataram o Nhôêti, que voltou para sua aldeia e foi cuidar de sua família.

Considerações finais

A história de Nhôêti se dá no e pelo território, e indica caminhos para os Apinajé. Nhôêti retorna à sua aldeia por meio de seus cantos, seguindo sua conduta ancestral. Fica evidente nesse fato que história, caça, parentesco, cantoria e natureza são coisas percebidas e vividas de maneira conectada na epistemologia apinajé. Está tudo vivo e junto.

A volta do personagem para o seu território pode ser tomada como uma alegoria da volta dos jovens *panhĩ* aos nossos esquemas conceituais, por meio da educação escolar indígena. Assim como se deu com Nhôêti, nossas tradições conseguirão transpor o cenário de crise enfrentado por nosso pequeno território, tão violado pelas ações dos não índios: ameaças, grandes empreendimentos, caça ilegal, extração de madeira, degradação ambiental decorrente do plantio de eucalipto no entorno do território, exploração capitalista do babaçu e queimadas descontroladas.

Os efeitos dessa violência para o nosso povo são a crise geracional e civilizatória, o esquecimento de nossa musicalidade e, conseqüentemente, de nossa ancestralidade, o retardo do movimento de nosso mundo. Diante desse quadro, a educação escolar indígena, na contemporaneidade, torna-se um instrumento importante para a formação da pessoa apinajé, para a volta dos nossos jovens ao mundo *panhĩ*.

Cantando como Nhôêti, cada aldeia pode apropriar suas escolas passando a atuar conforme nossos modos próprios de entendimento do mundo. Cantando como Nhôêti, pretendemos elaborar e efetivar práticas pedagógicas baseadas

em uma matriz curricular que atenda à nossa cosmovisão, um direito prescrito pela Constituição Federal de 1988.

Obviamente a escola não é o ritual e vice-versa. Muita coisa, inclusive, não pode ir para a escola, como alguns saberes do *wajaga*, que são segredo. Mas não podemos abrir mão de fazer dela um espaço para a construção de estratégias e metodologias adequadas à transmissão de saberes que articulem nossos conhecimentos ancestrais e os saberes *kupẽ* (não índios), importantes para a vida no mundo de hoje.

A propósito, com este movimento de pesquisa educacional, anseio abrir pelo menos um vislumbre para alguma mudança na estrutura hierárquica e burocrática da Secretaria de Educação e Cultura, Juventude e Esporte de Tocantins, pois o estado segue a sua cartilha, não aceitando a incorporação dos conteúdos socioeducativos e cosmológicos *panhĩ*. A pesquisa, portanto, é fundamental para desafiar esta hierarquia. A escola necessita funcionar e se movimentar focando em aspectos que contribuam para a autonomia indígena. E, pelo que vem ocorrendo, percebo que a escola apinajé está no meio do caminho, indecisa entre aplicar conteúdos *kupẽ* e saberes *panhĩ*. Existe ainda um desrespeito muito grande para com o processo de aprendizagem apresentado por nossos anciãos. Entretanto somos como Nhõêti, e havemos de ser sempre uma ameaça pedagógica ao poder hegemônico e homogeneizador do Estado.

Baseados na cultura e nos saberes dos Apinajé, buscaremos construir novos currículos contextualizados, novas práticas educacionais e um novo projeto político e pedagógico capaz de refundar a educação escolar indígena – mesmo concordando com Munduruku (2009, p. 2):

A resposta não é simples, mas ousar dizer que as pedagogias inclusivas não passam de arremedos na solução de um ‘problema’ indígena, pois elas salientam ainda mais a falta de uma real compreensão do que seja um povo indígena e suas verdadeiras necessidades.

Referências

APINAGÉ, Cassiano Sotero. *Escola, meio ambiente: formas de ensinar e aprender na teoria e na prática entre os Apinajé*. 2017. 184 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2017.

BANIWA, Gersem. Educação para manejo do mundo. *Articulando e Construindo Saberes*, Goiânia, v. 4, e59074, 2019.

GIRALDIN, Odair. *Axpen Pyrak: história, cosmologia, onomástica e amizade formal apinajé*. 2000. 252 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. *Oficina de educação musical mebi*. Goiânia: Núcleo Takinahakỹ- UFG, 2015.

MERE, Gleice. Emil-Heinrich Snethlage (1897-1939): nota biográfica, expedições e legado de uma carreira interrompida. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, São Paulo, v. 8, n. 3, p. 773-780, set.-dez. 2013.

MUNDURUKU, Daniel. *A escrita e a autoria fortalecendo a identidade*. 2009. Disponível em: <http://piib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoriaindigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade>. Acesso em: 5 ago. 2018.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Os Apinajé*. Belém: MPEG, 1983. 146 p.

XAKRIABÁ, Célia Nunes. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

PJÊ ITA JÊ KÂM MÃ ITÊ AMPÔ KWY JAKREPEJ: DAS POSSIBILIDADES DAS NARRATIVAS NA EDUCAÇÃO ESCOLAR DO POVO KRAHÔ

Letícia Jôkàhkwyj Krahô

Neste capítulo, abordo trajetórias de vida de mulheres da família Wrykwyj, desde minha bisavó até mim, e faço uma relação entre os modos de circulação de conhecimentos operantes no passado dessas mulheres e as narrativas usadas na transmissão de saberes no mundo atual. Para isso emprego narrativas pertencentes aos modos tradicionais de se contar o mundo. Busco saber como era a educação na geração de minha bisavó, de minha avó e de minha mãe, e reflito sobre as peculiaridades de minha própria educação. Indago ainda como está sendo repassado o conhecimento do povo *krahô*, destacando que há pouca escrita sobre suas memórias. Esse, aliás, foi um dos fatores que motivou a realização desta pesquisa, centrada nas pessoas, nos seres e nas instituições da Terra Indígena Kraholândia e marcada por minha familiaridade e afetividade com eles.

A Kraholândia está localizada nos municípios de Goiatins e Itacajá, estado do Tocantins, sendo composta pela Aldeia Nova (Krintuw), Nova Aldeia e Aldeia Sol. Abrange os núcleos familiares das três gerações de mulheres descri-

tas aqui, perpassando as escolas indígenas Panrã Pencahhac Ré e Amcrokwyj. Nesse contexto, adentro como uma pesquisadora indígena *krahô*, lançando mão da abordagem qualitativa etnográfica para realizar o levantamento de informações ao longo de um período de trabalho de campo constituído por aprendizagens da oralidade familiar local e por reflexões teóricas. Meu objetivo é contribuir para o fortalecimento do contar histórias, quer seja nas casas, no pátio da aldeia ou na escola.

Durante minha formação como antropóloga, realizei algumas leituras para tentar entender o que os estudiosos da minha área escreveram sobre os Mehi, nome pelo qual nos denominamos. Li, sobretudo, os autores e as autoras que eu já conhecia. Também li um pouco do que os intelectuais *mehi* estão escrevendo, principalmente, artigos publicados na revista *Articulando e Construindo Saberes*, editada na UFG e cuja proposta editorial é a publicação de estudos indígenas. O centro de minhas leituras, entretanto, foi a dissertação de mestrado de minha mãe, Creuza Prumkwyj Krahô, *Wato ne hômpu ne kâmpa: convivo, vejo e ouço a vida mehi (Mâkrarè)*, pesquisa defendida na UnB, em 2017.

Uma das instituições a que recorri em minha trajetória de leitura foi o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que busca fortalecer, há mais de 25 anos, as práticas musical e ritual dos povos timbiris por meio do intercâmbio e da circulação dessas práticas entre diversas aldeias.

Das leituras realizadas, destaco a proposta de Ladeira (2012), que é tornar acessível aos pesquisadores indígenas e não indígenas o conjunto de informações sobre os Timbira disposto nos principais museus do país. Segundo a autora, “[m]úsicas e narrativas, cantigas e textos caracterizam sistemas vivos de conhecimentos e, como tais, são verdadeiros celeiros para estudos nas áreas de linguística, etnomusicologia e etnologia” (p. 1).

Os autores consultados trabalharam com os costumes, o modo de vida e a cultura do meu povo, abordando temas interessantes, como as festas, a música, a linguagem e o território dos Mehi. Melatti (1978) demonstrou que os modos de vida dos Mehi passaram por modificações que precisamos interpretar da melhor forma com os jovens das aldeias. No livro *Ritos de uma tribo timbira*,

o autor descreveu mais de quarenta ritos de nosso povo, alguns observados por ele e outros que lhe foram apenas contados.

Azanha (1984) também nos traz informações sobre o povo timbira, do qual estuda a etnografia, um assunto de muita importância para os indígenas em formação como pesquisadores. Na sua escrita ficam evidentes o processo que esse povo enfrentou com os não indígenas que atacavam seus territórios e a continuidade das tradições e dos costumes timbiras apesar desse processo. Azanha analisa os Timbira utilizando, para isso, muitos autores que já pesquisaram esses povos, mas o foco do seu estudo são os Krahô. Ele monta uma estrutura para entender a forma social da comunidade, incluindo a hierarquia das aldeias. Investigações desse cunho expressam uma lógica de ser e nos fazem pensar em estratégias para melhorar a vida dos indígenas sem desestabilizá-los no seu *habitat* natural.

Outro autor que me ajudou a refletir sobre meu tema foi Mignolo (1998), que discute a noção de colonialidade do saber. Segundo ele,

além do legado de desigualdade e injustiças sociais profundas do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhe são próprias (Mignolo, 1998, p. 3).

Trajetórias, narrativas e educação do povo krahô

Sol ensinou para as mulheres-cabaças e elas repassaram para os seus filhos e os homens-croás. Envolvidos na rama que os relacionam entre si, esses homens compartilharam esse conhecimento (Krahô Prumkwj, 2017a, p. 110).

O papel das mulheres nas aldeias dos Krahô é muito importante, em especial, os seus conhecimentos sobre as histórias de vida desse povo. A citação abaixo,

por exemplo, traz o início da história da estrela *caxêkwýj* (mulher), contada por Naíma Tuhhòc durante uma entrevista em 2004 e que reafirma o caráter matrilinear de *caxêkwýj*. A narrativa é repassada aos Mehi (autodenominação do povo *krahô*) pelos mais velhos das aldeias, pois eles gostam de contar histórias.

Nessa mesma aldeia, tinha um rapaz solteiro que gostava de dormir no pátio (*ky*). Desde a história vivida por esse rapaz, os jovens dormem em suas esteiras no *ky*, principalmente no verão. À noite o rapaz ficava olhando as estrelas e conversava com elas. Entre uma conversa e outra, ele pensou: “ah, se eu pudesse casar com uma dessas estrelas!” Certa noite, o rapaz estava deitado no *ky*, quase dormindo, quando uma rã (*pròkajajrè*) pulou sobre sua barriga. Ele se assustou, pegou a rã e jogou bem longe. Algum tempo depois, ela voltou e pulou de novo na barriga do rapaz. Ele jogou outra vez a *pròkajajrè* fora, mas logo ela se transformou em uma mulher linda (*cahhāj impej*) e começou a conversar com o jovem *mehi* pedindo que ele a escondesse dentro de uma cesta (*cajppô*) na qual só ele poderia vê-la e conversar com ela. Ele fez o que a *caxêkwýj* pediu. [Na verdade, a rã era uma *caxêkwýj* caída do céu].

Essa história da estrela *caxêkwýj*, eu a ouvi da minha avó na aldeia, várias vezes, e, assim, fui compreendendo a importância da existência da mulher aqui na terra. Na convivência diária com a minha família, aprendi muito sobre o mundo *mehi*. Fui crescendo e ouvindo esta e outras histórias. Lembro que, normalmente, ficava deitada em uma esteira olhando para o céu, vendo as estrelas, minha avó deitada do nosso lado à luz do fogo no terreiro da casa. Ela passava horas e horas contando histórias.

Minha mãe também conta várias histórias sobre a transmissão do conhecimento do nosso povo entre as mulheres. A fala que compõe a epígrafe desta seção faz parte das histórias que ela conta e de sua pesquisa de mestrado, *Wato ne hômpu ne kâmpa: Convivo, vejo e ouço a vida mehi (Măkrarè)*. Vem daí meu interesse em compreender as histórias que os Mehi preservam nos dias atuais e em evidenciar a sua importância na educação escolar indígena. Na Figura

1, apareço com minha mãe, minha avó e minha bisavó, representando uma geração de mulheres contadoras de histórias, as chamadas mulheres-cabaças.

Figura 1 – Geração de mulheres-cabaças, as contadoras de histórias



Foto: Liliane Krahô (2018).

Chamo de histórias as narrativas que alguns antropólogos chamam de mitos e outros de estórias, tirando o valor do conhecimento sobre o nosso povo. Faço isso para diminuir o caráter colonizador da análise. Dessa forma, a narrativa tal como a entendemos eu e meu povo adquire o mesmo valor da história ocidental. A sábia Pãxre Apinajê (2018) também percebeu a desvalorização de nossa história e adotou o mesmo procedimento ao pesquisar as narrativas de seu povo.

Pesquisei a história de um índio guerreiro entrevistando anciãos e anciãs. Essa é uma história tradicional, as pesquisas foram feitas na comunidade Apinajê. Antigamente, essas histórias eram contadas mais para os filhos e netos, por isso os mais velhos do povo Apinajê sabem as histórias tradicionais e têm os conhecimentos sobre elas. As histórias tradicionais são muito importantes para o

povo. Para [adquirir e] aprofundar os conhecimentos que os mais velhos possuem, devemos registrar esses conhecimentos. [É uma forma de nos] fortalecer para o futuro e [de] manter a cultura viva (Pãxre Apinajé, 2018, p. 93).

Estudando o ato de contar, Langdon (1999, p. 20) considera que ele “faz parte do discurso humano, permeia o discurso cotidiano, mas também [...] pode ser reservado para momentos especiais, marcados por contextos específicos [em que] os membros de um grupo se juntam para se divertirem e se comunicarem.”

Esse evento cotidiano é muito comum entre os indígenas *krahô* e foi notado inicialmente pelo antropólogo Júlio César Melatti, que fez vários registros etnográficos sobre esse povo e suas distintas formas de contar histórias.

[As] narrativas que irei apresentar nada mais são que episódios guerreiros entre habitantes de diferentes aldeias e, às vezes, de diferentes sociedades indígenas. São episódios que, salvo um ou outro exagero, poderiam realmente ter ocorrido. Não poderia dizer que elas constituem fragmentos da história real dos *craôs*, mas parece que se inspiram num passado realmente vivido. Por outro lado, essas narrativas têm também o aspecto de mito, não só pela repetição de certos temas como pela sequência padronizada que algumas parecem mais ou menos seguir. São da mesma natureza das estórias de guerra dos índios *canelas*, que William Crocker (1978) examina num breve e interessante trabalho, sem, entretanto, transcrever nenhuma das numerosas que colheu (Melatti, 2012, p. 3).

Ao longo da história da humanidade, as sociedades, de acordo com as regiões em que se localizavam, organizaram-se de variadas formas com a finalidade de prover suas necessidades básicas da vida, de se reproduzir e de conferir sentido à existência. Na maioria dos casos, o sentido da vida aparece por meio do acionamento das formas de expressão oral, como a música, a dança e a contação de histórias, incluindo as histórias de vida. Nessa perspectiva, não há sociedade humana sem organização social, sem uma forma própria de ordenar as relações entre as pessoas e de tomar decisões. Da mesma maneira,

não existem sociedades que não possuam suas histórias de formação, de constituição e de fortalecimento.

Embora haja diferenças entre as formas de organização das sociedades e comunidades, e entre as pessoas que as constituem, tais sociedades não são, em si, melhores ou piores; apenas podem ser mais ou menos complexas, envolver um número maior ou menor de pessoas, situações e coisas. Vivendo nesses meios sociais, aprendemos a pensar de acordo com as ideias, os valores e os princípios que os norteiam e a nos comportar segundo as normas sociais que aí prevalecem.

Ao analisar a influência das histórias na formação das sociedades, Chilisa (2012, p. 138) assinala que as narrativas “são fundamentais para as vidas dos colonizados. Elas têm sido usadas para coletar, depositar, analisar, armazenar e disseminar informações, [e] são também um instrumento de socialização.”

Com base nesse estudo e em diversos outros focados no surgimento das sociedades, descrevo alguns aspectos da formação do povo *krahô*, do qual me origino, e especialmente o papel da contação de histórias na consolidação desse povo. Nós, os Krahô, nos denominamos Mehi e falamos a língua Jê, do tronco linguístico Macro-Jê. Temos muito em comum com alguns outros povos que habitam a região do Brasil Central e mais especificamente o Norte (Tocantins e Pará) e o Nordeste (Maranhão).

Reconhecemo-nos como uma das populações que formam o grande povo sociocultural conhecido como os Timbira, constituído pelos seguintes povos: os Krahô e Apinajé, localizados no estado do Tocantins; os Ramkokamekrá e os Apaniekrá, conhecidos também como Canela, os Krikati e os Gavião, todos estes pertencentes ao estado do Maranhão; e os outros Gavião do estado do Pará (Melatti, 2012).

Neste contexto sociocultural e linguístico, vivemos em 322.000 hectares de terra, considerados a maior área contínua de cerrado preservado. A Terra Indígena Kraolândia (Figura 2), como é conhecida nossa área, fica localizada nos municípios de Goiatins e Itacajá, região Norte do estado do Tocantins.

Ao final do século XVIII, tivemos contato com a população de origem portuguesa. Naquele período, segundo o relato de diversos pesquisadores, meu povo vivia no Sul do Maranhão, próximo ao rio Balsas e seus afluentes, na região de Pastos Bons, mas precisou se deslocar em razão das imposições daqueles que queriam dominar os indígenas e se apossar de suas terras com o objetivo de expandir suas criações de gado. Mesmo sendo hábeis guerreiros e lutadores, os indígenas *krahô* não resistiram por muito tempo: tiveram suas terras invadidas e foram expulsos. Por anos, o povo *krahô* viveu de um lado para outro até ocupar definitivamente a Terra Indígena Kraholândia, hoje demarcada pelo governo federal.

Apesar das distintas situações de imposição dos não indígenas sobre o povo *krahô*, eles não conseguiram tirar de nós os nossos traços culturais, que são muito marcantes em nossa cultura. Boa parte de nossos ritos relacionados à memória e à vida social, econômica e espiritual foi mantida e fortalecida, não obstante o longo período de contato com a sociedade dominante não indígena. Desde as frentes de colonização, os Krahô vêm conseguindo manter seus costumes, entre eles, o de contar histórias.

Figura 2 – Kájpê Krî (Kraholândia)

Foto: Letícia Krahô (2015).

Esse registro fotográfico marca a visita-campo dos estudantes da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) à Nova Aldeia, em 2015. A visita fez parte das atividades programadas pelo professor Emerson Guerra, coordenador de um projeto de estudo voltado para os Krahô, entre as quais estava o conhecer a vista espacial da aldeia. Assim, eu e meus primos programamos uma expedição com os estudantes e os professores, e os levamos para subir uma serra que fica nas proximidades da Nova Aldeia. Ao chegar no topo, todos puderam contemplar a natureza e seus mistérios por meio de uma vista espetacular, no vocabulário *krahô*, *impej*.

Nessas aldeias da Kraholândia, conforme venho esclarecendo, uma das mais importantes formas de transmissão dos saberes tradicionais de nosso povo é a oralidade, através da qual nos expressamos em inúmeras atividades do dia a dia. É por meio da linguagem oral que os Mehi transmitem suas histórias de

vida e seus ensinamentos, aconselham uns aos outros, adquirem conhecimentos e interagem entre si.

A arte de contar histórias faz parte da sabedoria dos mais velhos, e a realização desta pesquisa se deu com o apoio desta sabedoria, tendo por base a coleta das histórias do meu povo. Na pesquisa, observo também a prática de pesquisadores não indígenas que recolhem narrativas dos Krahô, a exemplo de Melatti (2012, p. 53). No relato a seguir, o autor se refere às suas experiências nesse campo.

Para o pesquisador que, como eu, não fala a língua dos craôs, narrativas como as aqui examinadas têm o valor de apresentar, sem que se espere, problemas não procurados, isto é, questões que por certo seriam levantadas, não por perguntas a informantes, mas pela coleta de dados espontâneos produzidos pelo escutar conversas dentro das casas e discussões e resoluções no pátio, na língua indígena. As narrativas sugerem uma série de relações novas entre os fatos já conhecidos. Mas, ao tomá-las, não tive a ideia de fazer os narradores comentá-las e de lhes pedir esclarecimentos de trechos mais obscuros [e de] costumes desconhecidos, o que me teria permitido levar seu exame até mais longe. Mas, então, nem eu percebia a importância dos dados que estava recolhendo.

Apesar da atenção dada a estas pesquisas, meu foco são as narrativas que, como indígena *krahô* da Aldeia Nova (Krintuw), onde nasci, fui ouvindo de minha avó em noites silenciosas, atravessadas apenas pelos cantos de alguns pássaros da noite, sob o céu cheio de estrelas. Nessas noites eu morria de saudades dos meus pais, que me deixavam com minha avó para irem a outras aldeias, ou a cidades tanto vizinhas quanto distantes de nossa aldeia, a fim de participar de reuniões. Ficávamos então deitados em uma esteira olhando para o céu e ouvindo suas histórias.

Segundo minha mãe (*inxe*), Creuza Prumkwyj, a pessoa *krahô* precisa vivenciar o mundo para fortalecer a memória de seu povo e ser um Mehi.

Não há escrita entre os Krahô, então, para repassar o conhecimento sobre os cuidados no resguardo, [por exemplo], a pessoa deve se envolver em fazer ou viver o resguardo. Essa é a forma de guardar no corpo, na pessoa, a sua memória, quem você é, quem é seu povo. A pessoa tem que viver, e viver entre os Krahô é compartilhar o conhecimento dos antepassados (Krahô Prumkwyj, 2017b, p. 7).

Com o objetivo de viver e de compartilhar os conhecimentos inerentes aos Krahô e transmitidos desde os nossos antepassados, minha avó iniciava suas narrativas dizendo que nos contaria uma história que era importante aprender porque dizia respeito à nossa origem como Mehi. Uma história que falaria, por exemplo, sobre o *awkêré*, a opção dos Mehi de deixar de ser *cupê* (povo não indígena). Para isso, eles escolheram a flecha e o arco, e não o *catôc* (espingarda), e continuaram sendo *mehi* (indígena) ao usar essas armas, que não fazem barulho quando os *mê hûmré* (homens) vão caçar no mato.

A opção por ser *mehi* gera uma vida muito simples e calma na aldeia. Não vivemos preocupados com nada. Se tem roça plantada, se tem aula na escola, se tem história sendo contada, se tem música, se vivemos no jeito *mehi*, a preocupação é pouca. As crianças passam o dia brincando e tomando banho no rio e só vão para casa quando estão com fome ou os pais vão buscá-las, brigando com elas.

Vários aspectos da vida dos Mehi são definidos com base nas histórias contadas de geração em geração. Por isso nossas aldeias são de formato circular, pois aprendemos, através de uma narrativa, que foi o Sol que deu estrutura física para o nosso território. Conta a história que o Sol desceu até a Terra e organizou a aldeia nesse formato, considerando a sua própria forma arredondada, conforme foi visto na Figura 2. Do alto da serra onde subimos em expedição juntamente com os estudantes da UFRRJ, pudemos observar e reafirmar essa forma tradicional de organização das aldeias de nossa terra indígena, cujas casas são dispostas em círculo. A seguir, destaco uma das muitas narrativas que ouço desde a infância como explicação desse formato. A história me foi contada por Jôkàhkwyj em 2019:

Pytwýrê, perpassando a criação e formação dos primeiros Mehi. Que, como o *rôpin* Pytwýrê não mudava o seu comportamento, Amcrô o chamou para uma conversa séria! Assim disse o Amcrô: – Temos que voltar para céu (*cojkwá*), porque não podemos ficar mais aqui na terra (*piê*). Você, *rôpin*, só faz coisas ruins, veja: você criou mosquitos para a gente ficar se batendo, cobras para morder as pessoas, mexeu na mulher para ela ficar menstruada e tantas outras coisas. Lembra-se daquele dia que eu estava lhe explicando sobre a morte no córrego? Eu disse que as pessoas iam morrer e depois iriam voltar. Eu demonstrei isso a você usando o talo de buriti. Joguei o talo de buriti sobre a água, o talo mergulhou na água e voltou. Você, como sempre atrapalhando tudo, jogou uma pedra no talo de buriti e este não voltou mais: você deu a morte às pessoas. Após essa conversa, o Amcrô foi até a roça e pegou todas as cabaças (grandes, pequenas, bonitas, feias, de pescoço torto) e colocou as cabaças na água do córrego e falou: – Dessas cabaças sairão mulheres e homens. Retornou para a sua casa e lá desenhou na terra o formato de como deveria ser a aldeia, no caso, toda circular, como o sol, que esquentava o dia, com um pátio (*ky*) no centro desse círculo. Deste pátio saíam vários caminhos (*prikarā*) que conduziam as pessoas às suas casas que seriam construídas no *krikapé*, ou seja, [conforme] a circularidade da aldeia. Quando caiu a noite, o Amcrô chamou o *rôpin* Pytwýrê e suas *aprô* e foram embora. Durante a noite, o desenho deixado pelo Amcrô transformou-se na primeira aldeia do povo Krahô. Quando o dia amanheceu, as cabaças que estavam no córrego tinham sido transformadas em Mehi e estes foram para a aldeia e ocuparam as casas, dando, assim, início à história de vida deste povo. As casas estão dispostas na circularidade, de modo que o morador de qualquer casa [possa ter] uma visão do todo da aldeia. Segundo essa história, nós, Mehi, viemos da cabaça. Pyt (Deus Sol) desceu para a terra juntamente com seu *rôpin* (compadre) Pytwýrê (Lua), assim viviam só os dois. [Quando] Pyt colocou as cabaças na água, falou: – Dessas cabaças aqui sairão só mulheres e das outras sairão só homens. Assim, no dia seguinte, já com a aldeia feita, os Mehi começaram a chegar e cada um ia para sua casa como Pyt

destinou. Feito isso, ele voltou [ao lugar] de onde veio, e de lá fica olhando para nós, nos protegendo.

Desde então, passamos a construir as nossas aldeias em forma de círculo, como mostra também a Figura 3, que apresenta a formação inicial da Aldeia Sol. Começamos também a nos locomover de uma terra para outra. Nossa visão de mundo, transmitida por meio das histórias, assim como os nossos deslocamentos, é influenciada pela origem dessa formação espacial das aldeias.

Na expectativa de formação de novas aldeias, tendo como norte o deslocamento contínuo do povo *krahô*, minha *inxe* fundou, em 2017, a Aldeia Sol. Esta ainda se encontra em processo de formação e de ocupação pelos núcleos familiares, sendo uma aldeia simples, ainda sem estrutura. A ideia de minha mãe é construir ali uma escola, mas até hoje isso não foi possível, em razão de diversos problemas relacionados à Secretaria de Educação (Seduc) do estado do Tocantins.

Figura 3 – Formação da Aldeia Sol



Foto: Liliane Krahô (2018).

Segundo uma narrativa que os mais velhos contam, antigamente existia uma aldeia onde moravam todas as espécies existentes de animais terrestres e aves. Os animais tinham uma organização hierárquica que é utilizada na aldeia até hoje. Ali havia o cacique e os representantes dos partidos de corrida do Wacmejê e Katamjê, partidos responsáveis pela organização social do povo *krahô*. Esses animais falavam a língua que nós falamos hoje. Tomando a forma de gente, faziam festas e corridas de tora de buriti e flechas. Em sua organização hierárquica, os animais criaram também o *wyty*, um mediador das situações difíceis vivenciadas pelos Mehi. O *wyty* é chamado de “pensão” pelos não indígenas.

Um dia, tendo ido caçar, um Mehi achou essa aldeia grande dos animais e lá ficou por alguns dias, assimilando, assim, o conhecimento deles. Dessa maneira, os nossos antepassados foram aprendendo com eles o que até então não sabiam. Foi assim que os Mehi antigos começaram suas organizações, suas festividades e os seus partidos das corridas de tora de palmeira de buriti. De acordo com os anciãos, aprendemos com esses animais tudo que faz parte de nossa cultura.

Essa é uma das várias histórias que ouvimos no dia a dia das nossas aldeias, mas todas elas são contadas em versões diferentes. Depende da pessoa que conta. Outro fato interessante é que não sei qual dessas histórias surgiu primeiro. Minha mãe, Krahô Prumkwyj, por exemplo, contou-nos a história dos animais quando estávamos em sua casa em Goiatins, em 2008, eu, minhas duas irmãs e minha prima Rapxê. Eu pedi que ela me contasse a história do surgimento do *wyty*, mas ela não sabe de alguns detalhes, por isso só contou um pouco:

A comunicação do *wyty* é onde tudo começa, no *kri*. O *wyty* é uma pessoa que não cobra nada dos outros, mas sim ajuda em tudo e a todo mundo do *kri*. Um pouco do conhecimento que eu [adquiri] de todas as organizações sai das cabeças das mulheres, todos os enfeites, todas as comunicações, sempre tem uma pessoa atrás. Às vezes os homens estão lá no pátio conversando, mas a movimentação é da casa, é da mulher que está fazendo o trabalho. Ela que comunica com o marido no pátio, então distribui a história que

vem de casa. [...] se tiver um *wyty* novinho, eu também tenho que acompanhar ele para explicar-lhe tudo: com quem que ele anda, pra onde, pra não se meter só com adultos... Quando tem uma briga na aldeia, a primeira pessoa que vai apaziguar é ele, junto com a vó.

Essas histórias nos ensinam a nossa cosmovisão. Para Chilisa (2012, p. 140), as “narrativas relacionais de confiança [...] fornecem a literatura que evidencia a ontologia relacional dos povos pós-coloniais e indígenas e a ênfase deles na conexão com os vivos e os não-vivos”.

Como se pode notar, as mulheres *mehi* foram as minhas principais contadoras de história, e foi por intermédio delas que eu pude registrar as narrativas relacionadas ao nosso modo próprio de conhecer e viver. Isto se dá em oposição aos estudos normalmente realizados em nossas aldeias pelos não indígenas. Melatti (1978), em seu trabalho de pesquisa nas aldeias *krahô*, afirma que, na época de sua pesquisa, poucos Mehi sabiam se expressar em português e que ele obteve mais informações no mundo masculino. As mulheres eram deixadas de lado. Na mesma direção, minha *inxe* destaca:

Todos os antropólogos que vão aos Krahô só pesquisam os homens. Eles não pesquisam as mulheres. A mulher fica de lado, sempre lá para os fundos da casa. Eles não chamam as mulheres para pesquisar. Fiquei observando isso desde quando meu marido era vivo e eu me perguntava: por que os antropólogos vão à aldeia e só pesquisam os homens? Só andam com os homens? Os menageiros da aldeia são os homens, para dar notícia, para distribuir. Mas é falsidade os homens explicarem tudo porque não sabem tudo (Krahô Prumkwyj, 2017a, p. 110).

Desde que nasci, escuto histórias dos mais velhos na aldeia, e especialmente das mulheres. Quase todas as noites depois do jantar, eu costumava ouvi-las. Assim, fui aprendendo aos poucos uma história e outra, cada uma contada a seu modo, e descobrindo como foram memorizadas por estas mulheres.

Através das narrativas, a comunidade vai conseguindo gradativamente registrar os conhecimentos de seus antepassados. Antigamente, eles eram repassados apenas oralmente, como era o costume. Hoje há outros modos de transmissão do conhecimento, sobretudo a escola. O problema é que as crianças em fase escolar precisam adquirir mais desses saberes tradicionais e ter mais acesso à oralidade em *mehi*.

Krahô Prumkwyj (2017, p. 7) nos chama a atenção para esses novos processos de aprendizagem ao dizer:

Muitas mudanças aconteceram e ainda estão acontecendo na vida dos Krahô. O problema [é] quando essas mudanças acabam por anular o conhecimento *krahô* e impor outras formas de conhecer o mundo. Hoje, nas aldeias [*mehi*], há escolas e a escrita na língua Krahô, que estão auxiliando e criando uma nova maneira de fazer o registro [do conhecimento de meu povo]. Nesse movimento, as crianças e jovens estão conhecendo o mundo dos não indígenas.

No contexto descrito, muitas das narrativas da terra já estão sendo parcialmente esquecidas, mas isso não é tudo: nós, jovens, estamos perdendo um pouco de nosso jeito de ser *mehi*. No contato com a sociedade não indígena, muitos elementos do *cupê* viram novidades tão interessantes ao ponto de ocultar nossa cultura.

Partindo dessa problemática e do desejo de contribuir para o fortalecimento da cultura *krahô*, realizei estudos que descreveram alguns ritos e narrativas do meu povo e apliquei-os em meu trabalho de conclusão de curso de graduação em História na Universidade Federal de Tocantins, do qual se originou este capítulo. Com o meu pertencimento e origem *mehi*, pude trazer para o diálogo acadêmico as compreensões tradicionais sobre meu povo em contraste com os estudos referentes ao tema no ensino superior. As bases teóricas que estruturaram minha proposta de pesquisa propiciaram criar caminhos novos para o meu projeto de realizar uma investigação participativa e coletiva.

Esses estudos foram constituídos por meio de dados etnográficos coletados nas aldeias por onde andei ou na casa de minha família. Com esse caminho inicial de formação, pretendo, de alguma forma, demonstrar para a sociedade *cupê*, para as escolas ou mesmo para as instituições não indígenas que nós existimos com muita força, pois somos de uma família de guerreiros. Pretendo ainda mostrar aos nossos futuros jovens do território que o universo feminino *mehi* é tão importante quanto o masculino.

O foco de meu trabalho de graduação é um aspecto central daquilo que chamo jeito de ser *mehi*: minha escrita, conforme já ficou evidente, trata das histórias narradas pelas mulheres da minha família. Nessa escrita, questiono, apenas superficialmente, se há, entre as narrativas *mehi*, alguma das categorizações empregadas por Melatti (2012). De qualquer maneira, ao passo que me atenho às narrativas de origem, o autor foca nas narrativas de guerra, conforme observado no trecho de sua obra anteriormente citado aqui, aquele que menciona “episódios guerreiros entre habitantes de diferentes aldeias e, às vezes, de diferentes sociedades indígenas.”

As narrativas que transcrevo são histórias de lideranças femininas *krahô*, algumas narradas por essas próprias lideranças. Segundo minha *inxe*, essas narrativas não costumam aparecer nos estudos antropológicos, que, frequentemente, estão voltados para os feitos e as falas masculinas.

Ao pesquisar, vi que a maioria das coisas não é do jeito que estão registradas, porque são as mulheres que fazem e os homens que contam. Mal acredito que tinha tanta coisa guardada com as mulheres mais velhas! Nunca saiu nada das histórias das mulheres Krahô, de como faziam as coisas, nenhum livro conta a mulher Krahô. Nenhum. O antropólogo pode ser mulher, pode ser homem, o que for, vai pesquisar os Krahô e só procura os homens (Krahô Prumkwyj, 2017a, sem paginação).

A expectativa deste meu trabalho é a continuação do registro oral e escrito das narrativas de mulheres *mehi* segundo sua visão, como forma de

resistência cultural. Sob essa perspectiva, eu reafirmo minha resistência ao dizer: “Pjê Ita jê kâm mã itê ampô kwy jakrepej” (“o que sou, sou por conta do que aprendi com elas”).

Minha *inxé* me ensinou, por exemplo, que as mulheres *mehi* aprenderam

com Sol sobre o resguardo da memória, o qual está nas mãos, na música, na pintura, nas histórias. Essas mulheres-cabaças aprenderam com Sol e foram repassando esse conhecimento entre elas. Semelhante à rama das cabaças que as reúne, esse conhecimento circula e reúne as mulheres *mehi* até chegar aos dias atuais. São saberes e jeitos de viver das mulheres que mantêm o movimento da vida *mehi* (Krahô Prumkwyj, 2017b, p. 115).

As mulheres da minha família passam seus conhecimentos de geração em geração. Minha bisavó ensinou sua filha, que é minha avó, tudo sobre o saber *mehi*. Na aldeia tudo se aprende na prática. A mãe de minha avó ensinou a ela como fazer comida e quais as comidas; como preparar as quantidades dessas comidas; ensinou-a a ser uma mulher esperta; a coletar frutas; a subir no pé da bacaba, palmeira bastante alta que exige muita técnica para a retirada dos frutos, pois ficam presos a um cacho no alto da palmeira; a tirar o jenipapo para fazer as tintas que usamos para nos pintar; a ser corredora; a tomar banho todos os dias, primeiro que as outras pessoas, pois, segundo minha bisavó, antes dos outros banhos, a água está limpa; a comer pouco, pois as pessoas precisam ser leves para fazer corridas; a identificar as comidas que podem fazer mal quando se tem um nenê e os alimentos certos para não ter cabelos brancos nem problemas nas vistas; a tomar os cuidados com o corpo; e a ser uma boa esposa e saber cuidar dos filhos. Enfim, minha avó aprendeu e nos ensinou a ser mulheres *mehi* de verdade.

Esses conhecimentos foram repassados para minha mãe, e minha mãe os repassou para mim. Segundo ela, eles fazem parte das aprendizagens das mulheres:

As mulheres sabem muitas coisas, passam o dia inteiro fazendo enfeite para os caçadores, porque eles não podem andar sem enfeite. Se andarem sem enfeite, não matam nada. Aprendemos assim: sabemos fazer desenho no corpo, pintar, cortar o cabelo do jeito Krahô... Só quem corta o cabelo das pessoas é a mulher mais velha que não menstrua mais, uma mulher nova não pode cortar o cabelo de ninguém. A gente tem que participar só olhando mesmo, olhando muito como corta, como arranca, porque o cabelo é arrancado um por um. Mas, mesmo assim, os homens são os mensageiros para levar as mensagens do trabalho das mulheres para os antropólogos e devolver de novo para as mulheres (Krahô Prumkwyj, 2017a, sem paginação).

Em minha pesquisa, tomo como referência a prática etnográfica de minha mãe, durante sua graduação no curso de Licenciatura Intercultural Indígena (UFG) e posteriormente em seu mestrado na Universidade de Brasília. Tento adotar a mesma forma sensível demonstrada por essa pesquisadora ao adentrar-se no mundo das mulheres *mebi*:

Eu pesquisei a maioria das mulheres. Eu fui atrás só das mulheres. Na aldeia Pé de Coko, fui pesquisar as mulheres e depois fui pesquisar o pajé Tejpoc, que morreu no ano passado. O que as mulheres me contaram, já ele me contou diferente das mulheres. Eu juntei todo mundo e perguntei: “O que é verdade aqui agora?”. Eu estava com um som ligado ouvindo o homem falar e perguntei: “Isso é verdade, o que ele está falando?” E a mulher: “Não!”. “E agora? Eu quero saber quem vai contar a verdade para mim!” E foi assim até chegar ao fim da pesquisa (Krahô Prumkwyj, 2017a, sem paginação).

Na condição de acadêmica indígena, tenho conhecimentos específicos e compartilho-os com os jovens que conhecem as histórias correspondentes. Isso ajuda a consolidar essas histórias, já que alguns de seus sentidos mais complexos, e, em certos casos, até mesmo a linguagem que os expressa, correm o risco

de ser esquecidos. Afinal, a maioria dos jovens manifesta pouco interesse em ouvir as narrativas dos velhos.

Um dos desafios que enfrento como pesquisadora antropóloga é o de transformar em escrita o que aprendi na oralidade: as narrativas do meu povo. Para a professora Maria Elisa Ladeira, que está há anos pesquisando e ensinando sobre os Mehi, esse processo de aprendizagem da escrita ocorre de forma lenta e gradativa:

[A] pesar da extrema pressão e incentivo para uma produção de textos descritivos ou narrativos, na língua portuguesa ou na língua Timbira, [de modo] que viessem a provocar internamente uma demanda pela leitura, esse fato não se concretiza (Ladeira, 2012, p. 435).

Chilisa (2012, p. 9) também afirma que “pesquisadores do primeiro mundo têm desfrutado do privilégio da palavra escrita e utilizam o texto escrito como fórum de debate e legitimação do conhecimento”.

As teorias nos ajudam a entender um pouco dessa dinâmica de escrita acadêmica que as instituições educacionais exigem de nós. Quando o pesquisador vem de outra cultura, depara-se com dificuldades teóricas complexas, com interpretações difíceis, mas ele pode amenizar um pouco esses problemas estudando obras de diversos teóricos e acadêmicos que fizeram trabalhos semelhantes. Aliás, nos estudos da cultura indígena, existem bons exemplos de pesquisadores que adentraram o cotidiano dos povos analisados e buscaram compreender suas línguas maternas, gerando escritas mais acessíveis para os estudiosos indígenas.

No campo dos estudos narrativos, o pesquisador precisa estar atento à importância de preservar a oralidade ao transcrever o que foi narrado, sem, no entanto, deixar de lado o texto linguístico e o caráter artístico da escrita. Langdon (1999, p. 14) discorre sobre o assunto lembrando que esse campo de estudos

tem presenciado um debate paralelo sobre o problema de como fixar a literatura oral para o texto escrito. Este “fixar” exige, para a análise

de literatura oral, uma dupla preocupação em manter fidelidade ao texto lingüístico e simultaneamente [em conservar] a qualidade artística para invocar as sensações poéticas na leitura da tradução.

A escola pode ser um espaço para a circulação das narrativas dos antigos Mehi, que devem ser lembradas e recontadas sempre que a ocasião permitir, pois elas são instrumentos geradores da cultura do povo *krahô*. Mas, para que esse trabalho seja possível nas escolas, é necessária a elaboração de um projeto de ensino envolvendo toda a comunidade dos Mehi.

Conhecimento apreendido a caminho de casa: a oralidade como método de pesquisa

A produção de conhecimento continua trabalhando dentro da estrutura colonizador/colonizado (Chilisa, 2012, p. 91).

Eu quero seguir o exemplo das mulheres de minha família, tornando-me uma contadora de nossas histórias. Faço parte de uma família de mulheres muito fortes e de grande influência para as nossas comunidades. Tento, neste trabalho, trazer um pouco da pesquisa que fiz com elas, mais especificamente com minha mãe, minha avó e minha bisavó. Nesse percurso, procuro refletir sobre as várias maneiras de ensinar, de aprender e de conhecer as coisas do mundo.

Por meio das conversas com meus parentes e minhas parentas, as mulheres-cabaças, pretendo criar minha própria narrativa entrelaçando-a com os relatos destas mulheres. Neste exercício, entendo a construção dessa narrativa como um meio de problematização da circulação de conhecimentos entre meu povo e de reflexão sobre o potencial da escola atualmente em nosso território.

Ao fazer das narrativas meu objeto de estudos, concordo com Macedo e Albuquerque (2013, p. 1), segundo os quais “trazer essas narrativas [dos] indígenas para o contexto escolar é uma forma de fortalecer a língua oral e escrita e consequentemente a cultura e os saberes desse povo”. A circulação

de saberes transmitidos por meio de narrativas tradicionais mescladas aos conhecimentos escolares deve ser entendida, portanto, como fator de possíveis inter-relações de trajetórias e de conhecimentos. Nesse contexto, o ideal é que as narrativas tradicionais sejam ensinadas e contadas em sala de aula por seus próprios sujeitos – no caso específico desta pesquisa, pelos Mehi.

Na concepção de Herbetta (2014), “[e]stes movimentos associados formam linhas que se retroalimentam, se entrelaçam, e possuem relação direta com a noção de transformação”. Com esse mesmo entendimento, vejo o estudo das narrativas das mulheres-cabaças como um caminho para a transformação da realidade dessas mulheres, especialmente no sentido de aumentar sua visibilidade e sua igualdade com os homens. Para Ingold (2007, p. 2), “a vida é vivida [...] através de caminhos, não apenas lugares, e caminhos são linhas de alguma forma [...] inclusive, linhas possuem o poder de mudar o mundo!” Busco constituir a minha pesquisa seguindo esses olhares e as experiências vividas por minha *inxe* durante suas pesquisas de graduação e mestrado.

Em um primeiro momento, assim que cheguei à aldeia, passei a observar o movimento das pessoas, reparando se estava tudo bem, se o povo estava em harmonia. Nos dias seguintes, fui às casas fazer visitas e conversar, durante o dia e à noite também. Tinha que ver a disponibilidade dos parentes em participar de minha pesquisa. De início, tive uma primeira conversa com minha bisa.

Ter escolhido fazer este trabalho principalmente com as mulheres da minha família facilitou muito o diálogo, em razão da intimidade que temos com os assuntos e conhecimentos próprios das mulheres. A familiaridade entre as pessoas, seres e instituições da Terra Indígena Kraolândia também favoreceu a pesquisa, cujo objetivo é registrar a trajetória de vida de três gerações de mulheres da família Wrykwyj, desde minha bisavó até mim. Além disso, enfatizo a circulação de conhecimentos presentes em narrativas no mundo atual, tendo como referência a escola e os modos tradicionais de se contar o mundo.

Busco saber, portanto, como era a educação e a formação das pessoas na época e na geração de minha bisavó, minha avó e minha mãe, e como os jovens *mehi* estão aprendendo nas escolas não indígenas hoje. Para isso, faço uma análise

dos documentos referentes aos processos de escolarização entre os Krahô e às perspectivas educacionais presentes e futuras desse povo.

Trago também a ideia de que há um conhecimento mais feminino e uma maneira mais feminina de se transmitir os saberes, como, por exemplo, a contação de histórias. Minha preocupação central é compreender, através do olhar e do saber oral das três gerações de mulheres que interrogo, a importância das narrativas como fonte de conteúdo epistêmico próprio para a formação das pessoas *mebi* e para a educação escolar indígena.

Esse objetivo está em consonância com Chilisa (2012, p. 141), segundo a qual devemos ter como base nossas “próprias perspectivas de vida e objetivos culturalmente inculcados sem a imposição de termos, conceitos e paradigmas ocidentais convincentes. Literaturas orais, como mitologias e folclores, dão voz às práticas espirituais do Outro colonizado”. Norteada por essa concepção é que utilizo em minha pesquisa os relatos das mais velhas como centro de análise. Relaciono estes relatos e trajetórias com minha própria trajetória na tentativa de perceber os modos particulares de circulação de conhecimentos e o potencial desses saberes para a formação de pessoas, especialmente a das mulheres.

A coleta das narrativas antigas que passo a apresentar agora coloca em destaque a sabedoria das mulheres. Para todas as histórias a que me refiro no texto (as de minhas ancestrais, as minhas, as da academia em geral e as de minha faculdade), uso o termo história com letra inicial minúscula. Faço isso para romper com o conhecimento hegemônico que diz que a história estudada na universidade é mais importante do que as minhas. Afinal, muito pelo contrário, elas se complementam.

Como uma indígena *krahô*, fiz o levantamento das informações para este estudo em um trabalho de campo desenvolvido na Aldeia Nova, na Nova Aldeia e na Aldeia Sol, envolvendo as famílias e as escolas indígenas Panrã Pencahhac Ré e Amcrokwy. A pesquisa de campo foi feita entre os meses de abril e junho de 2018. Durante esses meses, eu estive nas aldeias mencionadas coletando dados e conversando com os parentes, observando as conversas e as festas.

Esse trabalho foi realizado com muitas dificuldades, a começar pela grande distância entre uma localidade e outra, e pelo custo do transporte usado nestas locomoções. O município mais perto da aldeia onde reside minha família é Goiatins. Outro obstáculo encontrado foi a pesquisa na escola Panrã, onde minha mãe lecionava. Em razão de conflitos com familiares, ela saiu da aldeia para uma outra que está construindo, e, dessa forma, deixou a escola. Isso atrapalhou um pouco minhas entrevistas na escola. Houve ainda um fato que deixou mais difícil minha participação nas aldeias como pesquisadora mulher: as festividades, na maioria das vezes, são organizadas pelos homens. Mas esses transtornos fazem parte da pesquisa.

Resolvi usar o campo da educação escolar indígena como espaço de coleta de informações porque ele lança mão de muitas teorias não indígenas que podem auxiliar-me na problematização da questão estudada e na descrição dos dados. Entretanto, mesmo com a contribuição dessas teorias, o olhar de pesquisadora *mehi* foi fundamental.

Procurei fazer este trabalho de forma participativa e colaborativa, envolvendo a ajuda de todos os moradores da aldeia. Na verdade, a pesquisa, no meu caso, é uma conversa entre parentes. Esse processo interativo é uma condição para a aprendizagem se esta for compreendida tal como na definição formulada por Haber (2011, p. 18, tradução minha):

Aprender é algo para o qual estamos pouco preparados. Embora nossas vidas ocorram em períodos prolongados de “aprendizado” na escola, faculdade e universidade, somos ensinados a ensinar lá. Nós mal aprendemos a aprender. Aprender a aprender é algo sério e exige esforço e tempo. A escola que nos ensina a aprender é conversa.

Acredito que, com essa perspectiva, posso aproveitar mais os momentos com meus parentes e escutá-los melhor, para melhor podermos contar as suas, as minhas e as nossas histórias.

Antes de iniciar esse exercício em família, de aprender e ensinar durante o meu trabalho nas aldeias, eu primeiro perguntei aos meus parentes se teriam

tempo para mim, e eles prontamente se dispuseram. Sei o horário em que eles trabalham, em que vão para as roças ou para a pesca. À noite sempre é melhor para conversar, pois já estão todos em casa, descansando. Às vezes, fazem fogueiras, fazem café e assim a conversa começa. Os *mekàre* (anciãos) são tranquilos e gostam muito de contar histórias.

Os mais velhos da minha aldeia sempre colaboram comigo nessas conversas. Eu falo que elas são para um trabalho da faculdade e que são muito importantes para minha formação, que eles estão comigo de várias maneiras nas minhas lutas e caminhadas. Eles entendem que os tempos mudaram e que tudo agora é na escrita, mesmo as nossas histórias. Sabem que isso nos traz possibilidades de expandir nossos conhecimentos tradicionais para os outros, de fazer chegar nosso pensamento a pessoas de outras culturas no mundo todo.

Não sei explicar direito como é ser pesquisadora na minha própria comunidade, mas, depois de começar a escrever sobre nossas histórias através das narrativas orais dos parentes mais velhos, reparei que tudo que falam representa muito para eles. Sentem-se importantes com essa participação, por isso presto muita atenção aos seus relatos e guardo-os na memória, depois os escrevo para não esquecer.

Agora que estou escrevendo como pesquisadora me dou conta da relevância de se registrar o saber natural de um povo, e cada dia em que posso estar e conversar com minha parentela sobre nossa gente é uma oportunidade única. Os nossos *mekàre* são verdadeiras bibliotecas orais. As histórias que se mantêm vivas através da prática da oralidade se tornam dados preciosos para minha pesquisa acadêmica.

Na aldeia são poucas as teorias, a gente aprende muito mais na prática. A gente vai para a roça junto com o pessoal e, às vezes, passamos o dia todo trabalhando. Fazemos comidas para os que estão lidando com a terra ou vamos procurar frutas para fazer sucos. Muitas frutas estão acabando, e os animais também, levando os Mehi a comprar comidas nas cidades.

Conforme se vê, a metodologia utilizada nesta pesquisa, realizada por uma indígena e em meio ao seu próprio povo, foi a do conhecimento adquirido a

caminho de casa e partilhado na academia/universidade. Digamos que tudo que aprendi entre os *cupê*, nos caminhos que fiz para fora de casa, indo para essa outra sociedade que não é a minha, foi me movimentando em direção a este estudo e aos Mehi. De certa forma, quanto mais longe ia, mais perto ia ficando do meu povo. Os estudos me ajudaram a querer enxergar mais profundamente minhas raízes. E mais, tudo que vou aprendendo fora vou levando, de alguma maneira, para minha família: por trás de uma estudante indígena tem sempre um povo em expectativa de aprendizagem.

Ao realizar a pesquisa, fui percebendo, aos poucos, o quanto é importante observar todas as palavras ditas pelos *mekàre*, as expressões do rosto, a melodia da fala, o gestual, tudo se torna material de análise para o/a pesquisador/a. Cada vez mais eu prestava atenção ao que estava sendo pesquisado, afinal eram os meus parentes, a todo momento, transmitindo conhecimentos e histórias interessantes. Falavam das festas, dos rituais de casamento e de luto, dos batizados e de outros eventos, coisas simples que fazem parte de nossa vivência, de nossas teorias e de nossas formas de conhecer o mundo. As conversas foram bem informais, uma vez que os Mehi são um pouco restritos nessas questões de formalidades, ainda mais com seus próprios parentes como pesquisadores.

Uma das ferramentas escolhidas para o registro das informações foi a fotografia, que permite a visualização dos fatos e das ações realizadas nos rituais. Utilizá-la no meu trabalho foi uma maneira de dar forma aos objetos, aos ambientes e aos sujeitos que compõem esse universo pesquisado.

As conversas com os sábios da comunidade são bem tranquilas: eles repassam toda a sua sabedoria, os cânticos, as danças etc., e tudo se torna um ensinar-aprender constante. Isso favorece a preservação do conhecimento *krahô*, que, se não for transmitido de modo satisfatório, poderá desaparecer junto com os velhos e as velhas, em razão das várias mudanças que vêm ocorrendo. A introdução de novas tecnologias sem negociação, sem uma ação libertadora, como propõe Paulo Freire e como foi defendido pela professora Inxê Prumkroi, numa entrevista de 2016, está sendo um problema para os Krahô. A convivência e o

respeito entre as gerações *mebi* estão se perdendo, e a referida transformação está indo no sentido de negar a vida *krahô*. Queremos uma transformação que não anule o modo de ser, pensar e viver da nossa gente.

Diante do cenário de mudanças, fazer este trabalho com minha família e poder deixar essas memórias escritas me inspira muito, levando em conta que poucas das nossas histórias estão registradas. Repassar os conhecimentos é a principal forma de preservação da nossa cultura, assim como pensar a educação é uma maneira política de lutar pelo meu povo. Nos relatos das mulheres *mebi* há uma base de resistência e de saberes próprios, um jeito *mebi*.

Referências

AZANHA, Gilberto. *Forma timbira: estrutura e resistência*. 1984. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1984.

CHILISA, Bagele. *Metodologias de pesquisa indígena*. Londres: Sage, 2012.

HABER, Alejandro. Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena de Antropología*, n. 23, p. 9-49, enero-jun. 2011.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. Por entre trilhas indígenas. *Vivência: Revista de Antropologia*, Natal, v. 1, p. 1-20, 2014.

INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. London: Routledge, 2007.

KRAHÔ PRUMKWYJ, Creuza. Mulheres-cabaças. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 11, p. 110-117, 2017a. Disponível em: <https://piseagrama.org/mulheres-cabacas/>. Acesso em: 12 jun. 2018.

KRAHÔ PRUMKWYJ, Creuza. *Wato ne hômpu ne kâmpa: convivo, vejo e ouço a vida mebi (Mâkrarè)*. 2017. 147 f. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) –, Universidade de Brasília, Brasília, 2017b.

LADEIRA, Maria Elisa. *Cultura viva timbira: nossas coisas e saberes*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2012. (Coleções de museus e produção viva).

LANGDON, Ester Jean. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36, dez. 1999.

Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v5n12/0104-7183-ha-5-12-0013.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2018.

MACEDO, Aurinete Silva; ALBUQUERQUE, Francisco Edviges. Práticas de oralidade: narrativas orais *krahô* no contexto escolar. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE LETRAS E LINGUÍSTICA, 3., 2013, Uberlândia. *Anais [...]*. Uberlândia: Edufu, 2013. Disponível em: http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2013_471.pdf. Acesso em: 12 nov. 2018.

MELATTI, Júlio César. *Reflexões sobre algumas narrativas krahô*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1974. (Série Antropologia). Revisto e publicado em 2012, sob o título *Contos de guerra dos índios craôs*. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie008empdf.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2018.

MELATTI, Júlio César. *Ritos de uma tribo timbira*. São Paulo: Ática, 1978. (Coleção Ensaios, 53).

MIGNOLO, Walter. O controle dos corpos e dos saberes. [Entrevista cedida a] Javier Lorca. Tradução André Langer. *IHU*, São Leopoldo, jul. 2014. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/533148-o-controle-dos-corpos-e-dos-saberes-entrevista-com-walter-mignolo>. Acesso em: 12 nov. 2018.

PAXRE APINAJÉ, Maria dos Reis. História apinajé, registrar e conhecer o mundo. In: HERBETTA, Alexandre (org.). *Novas práticas pedagógicas: considerações sobre transformações escolares a partir da atuação de docentes indígenas do Núcleo Takinahaky*. Goiânia: Cegraf-UFG, 2018. p. 34-61.

O CORPO E A PESSOA ENTRE OS APYĀWA: RESGUARDOS, ALIMENTOS PARA OS ESPÍRITOS E TRANSIÇÃO ALIMENTAR

Koria Valdiane Tapirapé

Neste capítulo, apresento um estudo sobre o curso da vida para o povo *apyāwa*. Começo escrevendo sobre o parto e avanço explorando um pouco as experiências da pessoa *apyāwa* na fase de bebê. Trago reflexões sobre os processos de produção do corpo e do indivíduo pertencente ao povo pesquisado. Encaminhando-me para a conclusão do texto, falo do percurso da vida *apyāwa* e apresento as especificidades dos meninos e das meninas, bem como das moças e dos rapazes, até alcançarem a idade adulta.

O parto para o povo *apyāwa*

Para falar sobre o parto realizado entre os Apyāwa, trago o relato da minha mãe (*apĩ*), a parteira Tage'yimi, que ainda mantém a técnica e a prática herdadas da sua mãe. Foi uma honra ter a sua contribuição para a minha pesquisa.

Tage'yimi narrou com o máximo de detalhes possíveis a sua experiência no trabalho de ajudar a mulher a dar à luz. De início, falou dos tabus alimenta-

res comuns nos períodos de gravidez, explicando que, quando a mulher está grávida, certos alimentos são restringidos e, se a mulher observar bem a dieta permitida, o parto pode correr bem. Por exemplo, a mulher grávida não pode consumir o *mexo* (tapioca com polvilho de mandioca), pois esse alimento provoca o *memy'aopaxāra*, isto é, se a gestante o comer, a placenta não se separará facilmente do útero. O *karaxo* (uma espécie de cará, *Dioscorea sp.*) também não pode ser comido, por causar a fragilidade da placenta, nem a *magāwa* (mangaba, *Hancornia speciosa*), por estourar o cordão umbilical do bebê. A mulher grávida e o rapaz grávido podem comer outros tipos de cará, menos *karaxo*.

Na gravidez, é consumido também *tatakya* verde (banana-da-terra, *Musa paradisiaca*). Depois de nascer o bebê, *tatakya* continua sendo comido durante o resguardo, mas tem que se extrair a sementinha da fruta para ela não provocar dor no estômago do bebê através do leite materno, conforme explicarei mais adiante.

Alguns peixes não podem ser comidos, pois eles causariam esquizofrenia nos bebês. É o caso de *xakonā* (peixe-sabão, *Crenicichla lenticulata*), *teakwāra* (*Apistogramma geophya*), *akarawa'a* (acará, *Geophagus brasiliensis*), *xexo* (jeju ou jiju, *Hoplerythrinus unitaeniatus*). O *moro*, um peixe cascudo da família Loricarioidea, igualmente não é permitido por provocar sialorreia, ou salivação (*axewyxoŋ*). A gestante não pode também consumir *mimakeka* (peixinhos assados nas folhas de banana-brava). Esse alimento compromete a amamentação, fazendo faltar o leite para o bebê. O espírito do fogo suga o leite materno da gestante.

Também não se pode comer *taxaoa'ya*, ou *xiwa'a'ya* (o filhote do porcão, caititu), senão a criança torna-se chorona, nem *xoparā* (macaco-da-noite), porque a criança não dorme à noite. Da mesma maneira, os alimentos vegetais que são macios devem ficar fora da dieta para garantir a saúde da mãe e a do bebê. Conforme se nota, a regra do tabu alimentar tem ligação com a espiritualidade, ou seja, com a crença no sobrenatural.

Essa crença está presente, de várias maneiras, no período de gestação entre os Apyāwa. Segundo Tage'yimi, a mulher e o homem grávidos nunca podem se olhar no espelho, porque o espírito de espelho é ligado a *karowāra* (trovão), e isso pode causar no bebê a paraplegia (*akanakanāp*) dentro da barriga da

mãe, impedindo-o de movimentar as pernas e os braços. Nas palavras da parteira, o espelho tem o forte relâmpago, o espírito dele fica relampejando e, dessa maneira, o bebê corre o risco de nascer anormal, com o corpo mole e fragilizado, sem força física e sem resistência. Em razão desse forte espírito do espelho, no período de gravidez não se pode “espelhar”. Da mesma forma, o rapaz grávido nunca pode pegar em um rabo de arara, pois este também tem um espírito forte e traz os mesmos problemas para o bebê.

Tagé'ymi fala ainda de uma espécie de ultrassonografia ofertada pela própria natureza para saber se o bebê é menino ou menina. Segundo ela, o rapaz grávido sai para caçar, geralmente o porcão, e, se for abatido um porcão macho, ele já sabe: sua mulher está esperando menino; caso o porcão caçado seja fêmea, o rapaz pode contar que será menina. Não se pode abrir o maxilar do porcão com o *axywak* (facão) para extrair-lhe a língua, senão o bebê corre o risco de nascer sem a língua ou com lábio leporino. O espírito do facão pode causar essa deficiência no bebê. Por esse mesmo motivo, o casal grávido não deve tirar as guelras dos peixes (*ipirã apekô*).

Outra regra que, de acordo com a parteira, é muito importante seguir é a mulher não coçar o corpo com a mão na primeira gestação. Na concepção *apyãwa*, se isso acontecer, o espermatozoide (*a'yxowara ma'è*) causará no corpo da gestante um tipo de alergia que lhe provocará coceira. Assim, jamais a gestante pode se coçar com a sua mão, pois isso lhe deixaria o corpo marcado por cicatriz (*ipixanyna*). Portanto, durante a gravidez, recomenda-se coçar o corpo somente com um pequeno objeto, a exemplo do *pinape* (talinho de taboca).

No segundo momento da entrevista, Tagé'ymi fala do papel dos avós no aconselhamento da mulher grávida e do rapaz grávido. Eles passam orientações e recomendações para o bebê quando este está prestes a nascer. Cabe especialmente à avó a tarefa de orientar o bebê no ventre da mãe. Suas instruções são de suma importância para reiterar o bem-estar e a saúde da criança que virá à luz. A entrevistada esclarece que o bebê ouve a fala da avó. Por isso, quando a mulher está quase ganhando o bebê, a avó o orienta, repetidamente, para que nasça bem.

O pai também pode aconselhar a criança quando esta ainda se encontra dentro da barriga de sua mulher. O homem pede para que o bebê nasça logo, sem causar muita dor à sua mãe, e ele obedece a orientação do pai. Assim, ao parir, a mulher não fala besteira contra o seu esposo nem contra a relação sexual. Não joga a culpa no esposo como se ele fosse o responsável pela “dor de bebê” que ela tem de suportar. Por isso é importante o homem orientar o bebê no ventre da esposa.

O costume descrito é abordado por Paula (1999, p. 10):

O processo de socializar a criança começa mesmo antes do parto, como transparece no comportamento dos pais grávidos: ambos fazem dieta alimentar própria do período de gestação, a fim de que a criança seja bem gerada. O pai [e não só a mãe] deve se abster de fazer serviços mais pesados, com particular atenção nos últimos meses da gravidez. Tanto os pais como os avós “conversam” com a criança dentro do ventre materno, recomendando-lhe que nasça bem. Essa relação entre os adultos e a criança mostra uma característica essencial da educação tapirapé, [um traço] que vai se repetir pela vida afora – reconhece-se na criança um grande grau de autonomia – é ela quem vai nascer bem, não os adultos que vão fazê-la nascer bem.¹

Tage'ymi relatou-me a orientação do bebê pela avó e pelo pai, conforme transcrito abaixo:

[Avó]: E'arixe'i ke ey wi.

Taneme ke e'ari ey wi

Erewaymaymawejxcewi'i ey exay ramô ne.

Eawo xe ke e'ari ey wi.

Terejxakiwe 'ära.

'Ära rexapatata ewi neray raẽ.

1 O texto consultado explicita ainda a regra do parto das mulheres *apyãwa*, descrevendo, por exemplo, como se posiciona o pai do bebê perante os familiares durante os serviços.

Terekamo'i ne.

Araẽ epe irekawo ixope.

[Pai]: Eawo xeke ea'i ey wi.

Xemaxiakarejxeewi xepe ne.

Eawo xeke ea'i exay ramõ ne.

E'i roõ akomaẽ imagetãwo.

Com estas palavras, eles acariciam o bebê, e, ao receber essas orientações carinhosas, ele entende que sua família esperou por sua chegada e se sente alegre. Assim, ele vai descendo da posição do ventre para nascer.

Além de dar as recomendações costumeiras, a avó, ou a bisavó, aplica semente de amendoim amassada ou mastigada na barriga, na coxa e na direção da bacia da gestante, e, para que a dor do parto não seja muito forte, corta e queima a ponta da rede de dormir e passa-a na barriga da mulher. O que mais me chamou a atenção nesse relato foi o uso da cabeça de *yaowa* (saúva, *Atta sexdens rubropilosa*) nos casos em que as mulheres demoram para dar à luz. A cabeça de saúva é queimada e passada na barriga da gestante, pois, segundo Tage'ymi, o espírito desse inseto corta o espírito de *inima* (linha), que amarra o bebê na barriga da mãe. Quando a parteira corta essa linha, o bebê se livra do risco de não nascer e a mãe, do perigo de morrer ou ir para a cesárea.

Paula (1999) descreve com detalhes o momento do parto entre os Apyáwa, explicando, entre outras coisas, sobre o trabalho da parteira e a responsabilidade que se assume nesta hora:

O parto constitui um momento muito especial: quando começam as contrações, a parteira, que pode ser a avó ou outra mulher mais velha da família, massageia a barriga da mãe com alguns grãos de amendoim moídos, falando continuamente com o bebê e acalmando a mãe. O ambiente é preparado para ficar em penumbra e as crianças maiores são retiradas para evitar barulho. A expectativa

do nascimento é partilhada por todas as pessoas da aldeia – não se prepara nenhuma comida nova, enquanto a gestante estiver em trabalho de parto. Se por acaso houver sobras de algum alimento cozido anteriormente, como cauim ou peixe assado, devem ser consumidas rapidamente ou serão jogadas fora assim que o nenê vier à luz. O mesmo acontece com a água armazenada nos potes de barro. Por isso, a família da parturiente deve avisar a todos quando se inicia o trabalho de parto. Se alguém comer desavisadamente alguma comida que já estava pronta, pode solicitar “pagamento” da família da criança que nasceu (Paula, 1999, p. 11).

De acordo com minha informante, para fazer o parto, é preciso ter a rede própria dos Apyãwa. A rede é cortada no meio, em duas partes de cinquenta centímetros no máximo, e a gestante fica sentada sobre ela com as pernas abertas para dar à luz. A parteira vai segurando na cintura da mãe para o bebê descer e se comunicando com ele, orientando-o como foi mencionado acima. Ao nascer o bebê, o cordão umbilical é cortado com *akamaxywa* (taquara), e a parteira movimentava levemente a barriga da mãe para separar sua placenta do útero. De acordo com Tage'ymi, depois disso, é preciso dar uma arrumadinha na coxa da mulher, uma apertadinha de massagem no quadril, para que ele e a perna sejam colocados na posição anterior.

No período pós-parto, a mulher toma chá de *apini'ywa* (angico) para sangrar normalmente e expelir os coágulos de sangue (*wyapy'aka*). Além de tomar, ela usa *apini'ywa* fervida como *xapyxapyãwa*, isto é, banha a ferida com o chá de angico e aplica-o na região lateral do corpo, até a extremidade da bacia e na barriga. É para sarar logo das feridas “causadas por bebê”, conforme esclarece Tage'ymi.

Todas as informações da entrevistada referentes à comunicação com o bebê lembram uma mitologia do povo *apyãwa* envolvendo a relação entre o bebê e a mãe. Segundo a lenda, o bebê, ainda na barriga da mãe, pedia-lhe as coisas e, para agradá-lo, ela pegava para ele. Certo dia, um bebê pediu uma flor para a mãe, e, ao apanhá-la, a mãe foi picada por um formigão. Por isso

ela se zangou com o nenê e falou-lhe com raiva, e, desde então, os bebês não se comunicaram mais com suas mães. Apenas ouvem e entendem o que elas falam. Por isso é importante que as mães conversem com seus filhos quando estes estão dentro do ventre.

O mais sagrado em uma gravidez é quando o bebê esperado pertence à família de um animal. No relato da Tage'yimi, esse tipo de gestação pode acontecer quando uma mulher menstruada se banha num córrego. Isso é muito arriscado, pois o *okomari* (cobra-coral) pode achar a mulher bonita e, nesse caso, o espírito do animal entra no ventre dela para engravidá-la. Essa gravidez espiritual nunca pode transcorrer sem o acompanhamento de um xamã, visto que faz a gestante adoecer. Ela só fica curada quando o xamã transforma o espírito de *okomari* em um bebê. Segundo a concepção *apyãwa*, a criança que pertenceu a um animal (*má'exeowa*) nunca pode ser maltratada, senão ela volta para o mundo de onde veio. Portanto todos os bebês que vieram de animais são tratados com caridade.

Pitýga, a fase de bebê

A fase de bebê *apyãwa* se situa no período pós-parto. Conforme já explicado anteriormente, nessa fase, exige-se uma rigorosa dieta alimentar, tanto para a mulher quanto para o homem. Eles não podem consumir qualquer tipo de alimentação até passar a *pitýga*. Apenas o *kawi*, uma bebida especial para o pai e a mãe do bebê, pode ser ingerido. O *kawi* é feito de arroz cozido na hora. Antigamente, havia também o mingau de *monowi* (amendoim) ou de *awaxi* (milho) para ser comido no resguardo.

Segundo Tage'yimi, a *pitýga* é um período de repouso para o pai e a mãe. O pai não deve fazer nenhum trabalho pesado, muito menos, caçar animais, porque o corpo dele fica aberto e corre o risco de se transformar em um *axyga* (monstro ou espírito ruim). Isso porque os animais conhecem o corpo do pai do bebê. Por essa razão, ele não pode caçar. No conhecimento *apyãwa*, qualquer animal pode vestir o pai do bebê com a sua roupa, ou seja, transformá-lo

e levá-lo para outro mundo. Com medo desses saberes sagrados, o pai fica no resguardo até cair o cordão umbilical do bebê. A mãe deve ficar mais tempo, de quinze a vinte dias, até parar de sangrar.

Na fase de bebê, não se permite o consumo do peixe nem de qualquer carne, muito menos, a de pássaros. O *noxã*, o *koryy* e o *moro* são os peixes mais perigosos para o pai do recém-nascido. Esses peixes moram no fundo do rio, o seu *habitat* é o oco das pedras, e isso torna o seu espírito muito forte. Sendo assim, o cuidado de não os comer durante o período em questão ainda é fortemente praticado entre os homens *apyãwa*. O relato abaixo, adaptado da minha monografia, mostra o conhecimento do xamã a respeito do assunto, a visão que ele tem do mundo visível e do mundo invisível. Ele conhece o perigo das espécies citadas para a vida do recém-nascido e das pessoas de idade, que poderão adoecer se consumi-las.

Para o pai ou a mãe do recém-nascido, não há a mínima chance de consumir o *noxã* (peixe cari), *koryy* (espécie do peixe cari) e *moro* (peixe cascudo), porque o espírito da criança é capturado espiritualmente pelos peixes e levado no fundo do rio ou deixado no oco da pedra. O *paxẽ* comprova que isso é mortal para as crianças quando os pais desrespeitam a regra, aliás, tanto para as crianças quanto para as pessoas de idade (Atualizado de Tapirapé, 2012, p. 34).

Ao cair o cordão umbilical do bebê, o pai se pinta de *xanypãwa* (jenipapo), usa *tamakorã* (tornozeleira) e passa *oroko* (urucum) no cabelo, e fica autorizado a ingerir outros alimentos. Porém, antes disso, ele precisa tomar *xima ry* (seiva de cipó) para se proteger do mal que advém desses alimentos. Esta seiva mata o espírito dos peixes que causam dores nas articulações do corpo, ou reumatismo.

Ainda nesse período que se segue ao rompimento do cordão umbilical, o homem, ao sair da aldeia para pescar, buscar lenha ou o produto da roça, banhar-se ou visitar outra aldeia, precisa interditar o caminho para que o espírito da criança não vá atrás dele, correndo o risco de se perder e de contrair doenças.

Outra importante afirmação do xamã em sua cosmologia sobre o espírito do recém-nascido é que, ao nascer, a criança já conhece o corpo do pai e da mãe espiritualmente. Assim, ela pode querer seguir o pai quando este sai de casa para o banho ou para a visita a outra aldeia. Por isso o pajé determina que o pai, ao sair, deve, obrigatoriamente, interditar a passagem do espírito da criança com areia ou com qualquer tipo de galhos de plantas. O xamã explicita que esse é um mundo sobrenatural e que, com o interdito, o espírito da criança volta acompanhando a mãe. Se o pai não interditar o caminho, seu filho pode se perder e pegar febre, gripe, diarreia, dor de estômago ou até morrer (Atualizado de Tapirapé, 2012, p. 33).

De acordo com a parteira Tage'ymi, outra forma de prevenir a dor de barriga nos bebês é evitar que eles consumam uma variedade de alimentos ao mesmo tempo. Ainda segundo ela, logo que a criança nasce, a avó ou a bisavó passa-lhe sobre a pele o *oroko* (urucum) misturado a uma pequena quantidade de *xawaxikãwa* (banha de tartaruga), não apenas para renovar o corpo, mas também para hidratá-lo e protegê-lo contra doenças (*ma'eaiwa wi*). O mais comum é o uso considerável de *orokoxowa* (urucum amarelo).

É claro que nunca se pode duvidar dos rituais *apyãwa* presenciados durante a gestação e o pós-parto. Pelo exposto até aqui, eles formam uma epistemologia com diferentes regras para se cumprir. Esse conjunto de saberes *apyãwa* tem ligação direta com o bem viver do bebê e dos pais. Em muitos casos, os protocolos das normas são quebrados, causando sérios problemas de saúde às crianças.

O tema “alimentação e saúde das crianças *apyãwa*” também é tratado na minha monografia. No trecho abaixo, trago a fala, a preocupação, a visão e a análise do pajé e da sábia Tarywaja Tapirapé sobre o desrespeito de tabus alimentares no pós-parto.

Ao falar sobre o ponto mais básico da saúde das crianças, especificamente, da saúde do recém-nascido e dos bebês de quatro meses a um ano de idade, Paxeapãra deixou claro que a nova geração

está extrapolando a determinação do pajé, no sentido de que os pais e as mães das crianças alimentam seus bebês com uma variedade de alimentos simultaneamente. Afirmou que isso causa muito *ma'eparaxokã*, alimento que faz mal para o estômago. Predominantemente, não se cumprem as regras. Antigamente se consumia um único alimento a cada dia, para proteger a saúde das crianças livrando-as do *ma'eparaxokã*. Nesta mesma direção do pajé, a senhora Tarywaja me afirmou que os pais e as mães das crianças também precisam evitar o consumo dos alimentos mistos, a menos que ele seja permitido pelo próprio pajé, como ocorria anteriormente. No passado, antes de eles degustarem algumas variedades de alimento, o pajé rezava soprando o espírito desses alimentos conforme a visão cosmológica e o saber terapêutico. Com essa prática, ele comprovava que o seio da mulher deve ser soprado depois que ela come certos alimentos: o espírito do alimento é extraído através do seio. No dizer do pajé, as crianças consomem mais os alimentos mistos através do leite materno, e isso causa dor de estômago. Foi-me informado também que, na ausência do pajé, a mãe e o pai das crianças devem acender um fogo e, conforme a orientação do pajé, esfregam-se os braços na direção do fogo para o espírito do alimento ser queimado ou consumido. Normalmente, esse tipo de evento ocorria no período da tarde, e atualmente ninguém mais o pratica. A senhora Tarywaja Tapirapé explicou-me também que os espíritos dos alimentos são consumidos pelas crianças através dos braços dos pais e das mães. (Adaptado de Tapirapé, 2012, p. 32).

De extrema relevância, o resguardo é significativo na vida cultural, social e natural dos Apyãwa. Entretanto os saberes espirituais e sagrados, a cosmologia do nosso povo, enfim, o sistema que hoje vivemos encontra-se influenciado pela sociedade *maira* (não indígena). Estamos diante de um novo tempo, o tempo dos alimentos industrializados, que contêm, entre outras coisas, ovos de granja ou carne de frango. Até as décadas de 1970 e 1980, os Apyãwa não

consumiam esses produtos, mas, já na década de 1990, houve uma introdução deles, ainda que mínima.

Konomĩ e kotataĩ: meninos e meninas entre dois e oito anos de idade

A divisão dos ApyĀwa em classes de idade segue uma rigorosa cronologia. Abordo aqui a vida dos meninos e das meninas *apyĀwa* entre dois e oito anos de idade, especialmente o seu desmame. Segundo a minha informante Tage'ymi, depois do desmame da criança, ela entra no resguardo juntamente com seu pai e sua mãe. Isso significa que nenhum deles consumirá os alimentos que não são permitidos nesse período.

O pai, e da mesma forma a mãe, cuida da sua saúde e da saúde da criança. Eles não consomem animais e peixes que, na concepção *apyĀwa*, causam o prolapso do ânus. Dos peixes, ficam proibidos, em razão desse traço cultural, o *xakonã* (peixe-sabão, *Crenicichla lenticulata*), *tokonare* (tucunaré, *Cichla ocellaris*), *orowi* (pintado, *Pseudoplatystoma corruscans*), *akarawa'a* (acará, *Geophagus brasiliensis*), *noxã* (bagre, *Siluriformes*), *moro* (peixe cascudo, *Loricarioidea*), *manowe* (mandubé, *Ageneiosus brevifilis*) e *hyra* (jurupoca, *Hemisorubim platyrhynchos*). São permitidas as seguintes espécies: *ipiryja* (piranha, *Pygocentrus nattereri*), *tare'ya* (traíra, *Hoplias*), *pako* (pacu, *Piaractus mesopotamicus*), *ywyxao* (jaraqui, *Semaprochilodus taeniurus*) e *wararao* (curimatá, *Prochilodus lineatus*). Assim também a tartaruga. Esses são consumidos normalmente depois do desmame, pois, segundo o conhecimento *apyĀwa*, não pertencem às famílias que geram o prolapso do ânus. Dos animais mamíferos, não são ingeridos o porcão e o caititu.

O resguardo, intervalo de tempo em que se comem somente os alimentos autorizados, dura de um a dois meses. Depois dessa dieta, a criança e seus pais ficam mais dois meses cumprindo as regras até que a criança passe pela cerimônia de desmame. E mesmo após esta cerimônia, ainda se mantêm as restrições alimentares. Todos os tabus alimentares são iguais para os meninos

e as meninas. Não há diferença de proibição alimentar para ambos no período de desmame. No fragmento a seguir, transcrito, com algumas modificações, da minha monografia, descrevo a cerimônia de desmame.

Essa cerimônia é específica para autorizar dietas que incluem alimentos não consumidos durante o resguardo. A criança normalmente fica de dois a três dias utilizando os objetos específicos desse ritual: o urucum no cabelo, a resina utilizada como cola natural para fixar a penugem de pato nos braços e nas pernas, a missanga, o enfeite que se usa na perna (*tamakorã*), o *paãpy* (enfeite para o antebraço) e a pena de arara usada no braço. A partir do momento em que os pais e as mães, ou até mesmo as crianças, comem os peixes não permitidos, deixando de cumprir a regra, essas crianças correm o risco de sofrer prolapso do ânus. Com essa preocupação, a maioria das pessoas não consome estes alimentos, especialmente as meninas, visto que eles colocam a sua vida em risco na hora do parto. Apenas algumas pessoas menosprezam essa regra, que ainda é bastante praticada pela comunidade (Atualizado de Tapirapé, 2012, p. 27).

O relato indica que, após a cerimônia de desmame, a criança e seus pais são autorizados a voltar a comer todos os alimentos que lhes haviam sido proibidos durante o resguardo.

No decorrer desse tema, Tage'ymi informa também que o avô, ou a avó, acende o fogo cedinho e o apaga com água para fazer fumaça e para a água borbulhar com a temperatura. A avó levanta a criança desmamada acima da fogueira apagada, sobre a qual fica borbulhando a água. Segundo a cultura, esse procedimento é feito com o objetivo de levar *tekaxã* (o espírito de prolapso) para o subsolo, de modo a evitar que a criança corra o risco de soltar uma parte do ânus.

Na formação do corpo *apyãwa*, não há como uma pessoa deixar de passar por este processo, uma vez que ele se compõe de saberes imprescindíveis. O corpo, automaticamente, vincula-se aos saberes espirituais: ele não amadurece

sem o uso dos enfeites próprios para o período de desmame (Figura 1), sem a manutenção dos alimentos sagrados e sem o respeito às restrições alimentares.

Figura 1 – Inataja'ã passando pela cerimônia de desmame (2012)



Foto: Sérgio (acervo próprio).

Outro ponto abordado por minha entrevistada foi a aplicação do *xawaxiete-rowy* (sangue de jabuti) nas pernas dos meninos e das meninas que apresentam

pernas tortas (*i'ɣwapē mǎ'e*). O sangue desse animal é aplicado também nos braços tortos (*i'ɣwapē mǎ'e*). Ele serve para equilibrar os membros portadores desse problema.

Nesta pesquisa, entrevistei também o senhor Imakopy, que, durante a nossa conversa, ressaltou a diferença entre os objetos pertencentes aos meninos e às meninas. De acordo com o meu informante, a partir de três a quatro anos de idade, os meninos ganham do pai ou do irmão mais velho as flechinhas com ponta de cera (*o'ɣkawā*). É o primeiro passo para ensiná-los a jogar a flecha. Conforme o seu crescimento, vão recebendo outros tipos de flechas e, assim, passando por outras aprendizagens. Ao completar de seis a oito anos, recebem *o'ypī* (flecha para matar peixinhos). Daí em diante, os meninos passam a frequentar o rio ou o córrego para matar os peixinhos, muitas vezes, com a finalidade de alimentar e criar filhotes de pássaros de sua estimação. Na Figura 2, podemos visualizar dois meninos pescando peixinhos e, na Figura 3, outros dois alimentando um filhote de gavião. Nesse processo, as crianças são desafiadas a se preparar para a vida futura, prevendo como irão cuidar dos seus filhos. A respeito do cuidado com os filhotes de aves, Paula (1999, p. 18) enfatiza:

Um exemplo da delegação progressiva de responsabilidades aos *konomī* acontece durante a época do verão – de junho a setembro –, quando as aves aquáticas estão com filhotes. Os pais trazem para seus filhos inúmeros filhotes de arapapá, uma dessas aves. Estes, por sua vez, se encarregam de criá-los, e para isso vão pescar todos os dias pequenos peixinhos na beira. [...] têm que parti-los em pedacinhos para colocar nos bicos esfaimados dos arapapás, que grasnam sem parar. Acontece [aí] um intenso aprendizado de pescaria e de como cuidar de um outro ser dependente. Quando adultos, os arapapás voam embora para os lagos.

Os meninos são educados nas técnicas de pescar, de apontar e jogar a flecha, e de segurar e puxar o arco. Aprendem a ter equilíbrio no braço para não tremer na hora de puxá-lo. Nessas práticas, recebem a orientação do avô, do pai ou do

irmão mais velho. Aprendem todos os trabalhos observando e imitando essas pessoas. É comum vê-los acompanhando os afazeres dos seus pais e recebendo orientações de forma carinhosa, para que, assim, possam tornar-se os futuros sabedores da cultura. Imitam-se também as confecções das artes e das pinturas corporais, as danças de rituais, a construção da casa, a caçada etc.

Figura 2 – Kamiri e Tapiri pescando peixinhos



Foto: Makarore (2006).

Figura 3 – Ararawytyga e Xajawytyga alimentando um filhote de gavião

Foto: Waraxowoo'i (2017).

No mesmo processo da imitação, as meninas aprendem os seus afazeres, inclusive, a cuidar dos recém-nascidos. Afinal, é uma responsabilidade que irão enfrentar quando tiverem filhos. Antigamente, o pai da menina trazia-lhe um *aro* (sapo de rio ou de lago) para lhe servir de boneca. Fazia para o *aro* uma forquilha de árvore pequena (*ywyra akysa'aka*) e o enfeitava com *pyxo'y* (enfeite usado pelas meninas no tornozelo), *tamakorã* (enfeite para a perna) e *paapy* (enfeite para o pulso). Da mesma forma, ornamentava a forquilha da árvore. Também se faziam bonecas para as meninas com o fruto de *kojanã* (cuité) e de *y'ã* (cabaça).

As meninas aprendem a cuidar de suas bonecas e de seus animais de estimação. Assim como os meninos, elas criam filhotes de papagaios, periquitos e

araras, preparando-lhes a comida com muita responsabilidade (Figuras 4 e 5). As maiores confeccionam *tamakorã* e *pyxo'ỹ* para seus animais. As aves de estimação são dadas às meninas como se fossem um filhinho ou uma filhinha. Na visão *apyãwa*, esta é a forma de avaliar se elas irão se tornar boas mães para as suas filhas e os seus filhos. Se a menina cuidar com muita responsabilidade dos filhotes de aves, sem os deixar passar fome, será uma ótima mãe. Mas, se não souber cuidar da sua criação, ela se tornará uma péssima mãe, uma pessoa que não demonstra a mínima preocupação em preparar a comida do filho ou da filha.

Figura 4 – Avó ensinando a neta a alimentar um filhote de papagaio



Foto: Waraxowoo'i (2017).

Figura 5 – Koxaoni e To'iapina alimentando um filhote de papagaio

Foto: Waraxowoo'i (2017).

A forma de ensinar as crianças é distinta: os meninos acompanham os homens, e as meninas acompanham as mulheres. O aprendizado do sistema cultural ocorre de forma específica para homens e mulheres. Por exemplo, o menino nunca pode participar da confecção do *tamakorã* e do ritual *inĩ*. O mesmo ocorre com as atividades ligadas à convivência e à sociabilidade: o menino jamais distribui alimentos para os tios, primos, irmãs e outras pessoas. Essa parcela da cultura é das meninas, ou seja, elas são responsáveis pelas tarefas de casa.

Outro ponto essencial na formação da pessoa nas fases do *konomĩ* e *kotataĩ* é o uso do *xawaxi'apyakỹga* (esqueleto do ouvido do jabuti), que é pendurado no pescoço da criança para que ela se desenvolva com muita educação, aprendendo a não cortar a fala dos pais, dos avós e dos bisavós no momento de receber deles os conselhos. As crianças que usam o *xawaxi'apyakỹga* são mais educadas, pacientes e tranquilas, e se tornam pessoas do bem. Ele serve também para a criança desmamar sem ficar lembrando do seio da mãe.

Koxamoko (moça)

Quando as meninas entram para a vida de moça, cumprem várias regras, como as restrições alimentares, ou resguardo. A responsabilidade da mãe da moça é grande, pois há nesse período um conjunto de aprendizagens a ser adquirido para a vida. A avó da menina ensina para a mãe dela a cuidar da sua primeira moça. Esta deve aprender, entre outras coisas, como se comportar durante sua primeira menstruação. As avós paterna e materna se juntam na casa da moça recente para aconselhá-la e explicar-lhe as regras de *xekakopãwa* (resguardo) e *xetanogãwa* (período menstrual) no contexto *apyãwa*, que tem um *link* com as coisas boas e ruins.

Os alimentos permitidos para *koxamoko* (moça) na primeira e na segunda menstruação são *kawi* (bebida de arroz) e *komana'iywyrã* (feijão andu, *Cajanus cajan*). Com esses alimentos, o corpo da moça fica fácil de engordar. O feijão tem de ser cozido sem sal, para que não caiam os dentes da moça. Esta não pode consumir *komaritatã* (banana-maçã, *Musa acuminata*) porque isso também faz cair os dentes. A banana que pode ser comida é *apepakygama'e* (banana-da-terra, *Musa paradisiaca*).

Nas duas primeiras menstruações, a moça não faz nenhum tipo de trabalho. Não pode nem banhar sozinha, tudo é feito com a ajuda da mãe, visto que o espírito fica vigiando-a no período de resguardo. Por isso, nunca a mãe ou a avó deixam a moça sozinha. Tage'ymi relatou-me ainda que, antigamente, as meninas *apyãwa*, no primeiro dia da sua primeira menstruação, pintavam-se de jenipapo, e antes de se pintar, pilavam o milho, pois assim se tornariam mulheres trabalhadoras.

Paula (1999, p. 20) também enfatiza os pontos importantes do sangramento menstrual da menina *apyãwa*.

A moça, assim que percebe o sangramento menstrual pela primeira vez, avisa sua mãe e rapidamente a notícia se espalha pela aldeia. A mulherada se reúne na casa da nova moça e há uma sessão coletiva de conselhos e recomendações. Há um cuidado especial para que a

moça, enquanto estiver menstruada, não banhe no rio, pois corre o risco de virar *ipirãwira*, “boto”, como aconteceu com uma ancestral dos Tapirapé. A mãe, além de manter constantemente cauim preparado para alimentar a filha, deve banhá-la discretamente num cercadinho de palha, construído atrás da casa especialmente para este fim. Outro cuidado é fazer com que ela mastigue, sem engolir, sementes de *morio*, “murici grande”, para que seus dentes não se estraguem. Ainda outro preceito a ser seguido é que a moça deve permanecer com o pé pousado sobre uma pedra enquanto durar o resguardo [...] para que ela se torne uma mulher que não “caminhe muito”, isto é, que não seja estouvada. A reclusão é mantida até que a tinta de jenipapo com que a jovem foi totalmente pintada de preto no primeiro dia do fluxo menstrual saia de seu corpo, para ela poder, então, receber uma elaborada pintura corporal. Durante esse período, a mãe trabalha arduamente para confeccionar a tempo os enfeites de algodão; as tornozeleiras, *tamakorã*; as joelheiras, *ywãwara*; e as que envolvem os pulsos, *paãpy*, além do *tamakorã amapira*, longas franjas de algodão tingidas com urucum e que serão atadas aos pulsos. Ao final desse período, que dura uma semana ou pouco mais, há uma nova reunião feminina para assistir à preparação da jovem, que, depois de ter seus *tamakorã* colocados, é ainda bastante enfeitada, com penugens de pato coladas sobre seu corpo e espessa camada de urucum sobre seus cabelos. Usando inúmeros colares de miçangas e dentes de capivara, ela sai para ser mostrada para a aldeia. Na noite deste dia receberá um novo nome, que será cantado no terreiro da *takãra*. Na próxima menstruação, todo esse ritual se repete. Assim, a ocasião da menarca é um fato socialmente celebrado.

Há duas formas de preparar a moça *apyãwa* para a cerimônia de encerramento da reclusão em que é mantida durante o primeiro ciclo menstrual. Quando ela já está na fase madura do corpo, ou, na concepção *apyãwa*, com o corpo maduro e assado (*axykato*), usa uma grande pasta de urucum na cabeça. Aquela que ainda está com o corpo cru, ou seja, que ainda não tem o corpo

completamente maduro, apenas passa urucum no cabelo. As Figuras 6 e 7 ilustram esses dois tipos de preparo.

Figura 6 – Cerimônia para o fim da reclusão no primeiro ciclo menstrual: Æxo deitada na rede com a massa de urucum na cabeça



Foto: Makarore e Yrywaxã (2010).

Figura 7 – Eirowytygi em pé, na cerimônia de saída da reclusão no primeiro ciclo menstrual



Foto: Makarore e Yrywaxã (2010).

A moça passa o período de reclusão trabalhando com *amanyxo* (algodão) e, ao banhar, nunca pode olhar para qualquer direção a não ser para o seu próprio caminho (*wape rexe*). Do contrário, o *amerewa* (um espírito) pode soltar a língua para ela, levando-a a vestir a roupa de *axyga* (espírito ruim). Paula (1999, p. 61) afirma que, mesmo passando pela cerimônia do fim da reclusão, a moça ainda mantém o banho no terreiro da casa, sem poder banhar no rio. Com uma ancestral *apyãwa*, já havia acontecido desse modo: por não respeitar essa regra, a moça tomou as formas de *ipirawira* (boto, *Inia geoffrensis*), de *xakwãaka* (espírito de unha afinada) e de *orowi* (peixe pintado, *Pseudoplatystoma corruscans*), seres da água que, inclusive, são usados como motivos nas pinturas corporais das moças e dos rapazes. Enfim, no período menstrual, a moça fica cercada pelos espíritos ruins. Portanto todo esse cuidado é necessário: não se brinca com esses saberes sagrados.

Xyre'i'i ou awa'yao'i (rapazinho)

Xyre'i'i ou *awa'yao'i* é a fase inicial do menino que entra a vestir o corpo do homem maduro, deixando de ser criança (Figura 8). A partir dessa fase, ele não pode mais acompanhar os meninos e muito menos desrespeitar as regras de formação do corpo. *Xyre'i'i* é um termo emprestado do povo *karaxã* (Iny-Karajá), que fala a língua *Iny Jyré*. Significa rapazinho. Na língua *apyãwa* se diz *awa'yao'i*. Os sábios e as sábias relatam que antigamente os Apyãwa conviviam com os Karaxã e com os Irewee (Javaé), e dessa convivência é que foi herdada a palavra *xyre'i'i*.

O ritual de passagem para a fase de *awa'yao'i* ocorre logo ao término da construção da *takãra* (casa dos homens e dos espíritos), erguida para o resguardo dos meninos que entram nessa fase. O pai do menino busca-o para a *takãra*, e ali o seu corpo todo é pintado, assim como o seu rosto. Os *awa'yao'i* ficam em resguardo por determinado tempo nessa casa, onde recebem vários conselhos dos avôs, para que não façam nada do que é proibido no resguardo. O pai busca a rede para o seu filho dormir na *takãra*, e, uma vez deitado na rede, este nada pode fazer: não pode conversar nem ficar roendo a unha, senão correrá o risco de se transformar em *xakwã'aka* (espírito de unha afinada). Somente pode segurar o testículo, para que, assim, fique com o testículo pequeno.

Os rapazinhos têm o cabelo todo raspado de manhã bem cedo, e, geralmente, é um ancião que faz o corte dos cabelos deles. A mãe passa *oroko* (urucum) na cabeça e no corpo todo do filho, que, depois, sai em busca de *inamo'i* (nambu-zinho) ou de outros passarinhos: é uma caça específica do rapazinho, através da qual ele se torna um bom caçador e bom atirador de flecha. Enquanto os *awa'yao'i* saem para caçar os passarinhos, suas mães ficam em casa fazendo *kawi*, e, retornando da caçada, eles tomam essa bebida – nada de água, para não ficar com a barriga grande futuramente. Entre os Apyãwa, essas regras do saber espiritual são chamadas *axetaanog*. Elas têm um *link* com as coisas boas e ruins.

Figura 8 – Os rapazinhos Xajkwawytyga, Kaorepytygi, Tamakorawyga, Arokomyo'i, Paireko, Komaoro, Korira'i, Etyimiari e Xajawytyga



Foto: Waraxowoo'i (2016).

Na ocasião de sua entrada para a fase madura, os rapazes procuram fazer o máximo de coisas boas, como pescar, caçar, ser educados, saber respeitar as outras pessoas, trabalhar na roça etc. Agindo assim nessa fase, o rapaz viverá a vida toda fazendo as coisas boas. Caso contrário, se ele não cumprir essa regra, sempre fará as coisas ruins, como, por exemplo, ser preguiçoso, roubar as coisas dos outros, não ter educação, não respeitar ninguém, enfim, será uma pessoa má.

Nem todos os alimentos são consumidos pelos *awa'yao'i*, que seguem um período de resguardo, sem comer peixes, carnes de animais, frutos e outras coisas. O resguardo termina depois que eles raspam os cabelos. A partir daí, todos os alimentos proibidos anteriormente são autorizados, menos a carne de aves. Na cosmologia *apyāwa*, entende-se que as aves podem causar *teawryrywa* (epilepsia ou esquizofrenia), *pyxeyja* (perna adormecida), *tekaxa'āra* (prolapso do ânus) e *takowa* (febre espiritual). Por esse motivo, os Apyāwa não consomem as aves durante o resguardo. Essa regra é bastante rigorosa para eles. As mesmas

regras dos *awa'yao'i* se mantêm até a fase da segunda iniciação dos rapazinhos, denominada *axe'atowakarã má'e*.

Axe'atowakarã má'e (segunda fase dos rapazes)

Depois do *awa'yao'i*, o rapazinho entra para a fase de *axe'atowakarã má'e*. Nesse ritual, do mesmo modo, ele passa pelo corte de cabelo, desta vez, somente na nuca, e fica no resguardo. A mãe faz o *kawi* para ele tomar durante o resguardo. Essa fase do *axe'atowakarã má'e* tem dois momentos, sendo o primeiro iniciado logo ao término da construção da *takāra*, quando o homem busca o filho para deixá-lo nessa casa. Antigamente, ao ser levado para a *takāra*, o rapazinho usava o *takojxiwaāwa* (estojo peniano). Na atualidade, porém, não se aplica mais esse estojo.

O segundo momento de *axe'atowakarã má'e* é o *myryxi re teka* (ritual de *xiwewexiwe*), em que o homem pinta o seu filho de jenipapo na *takāra* e, desde então, este não toma mais água, mas somente *kawi*. No dia posterior ao da pintura, a mãe passa no cabelo e no corpo do menino o *oroko* (urucum) diluído com banha de tartaruga para proteger o filho dos espíritos ruins e das doenças espirituais (*apitop má'eaiwa wi*). A regra para a pintura do corpo de *axe'atowakarã má'e* é não pintar *weakwāra* (o rosto), *apyxo'j* (a parte superior do tornozelo) e *apaāpy* (a mão e a parte do meio do antebraço).

Durante o *axe'atowakarã má'e*, o rapazinho não pode comer alimentos assados, mas apenas cozidos. A carne de peixe e de outros animais só pode ser comida dessa maneira. Segundo os Apyáwa, os assados não são consumidos por secar o corpo. Dificilmente o rapaz que come assados irá engordar, e seu espírito terá a mesma secura do corpo. Isso pode durar pelo resto da vida. Por isso, somente é autorizado o consumo de alimentos cozidos, que deixam a carne macia e fácil de engordar. Assim, o rapazinho ficará gordinho e bonitinho.

Também não se pode comer a carne de veado, nenhum tipo de veado, se não o cabelo pode cair. Por causa desse risco, a regra é rigorosa. O pai e a mãe sempre acompanham a alimentação dos filhos no *axe'atowakarã má'e*, nesse processo dos tabus alimentares.

Awa'yao axeakygetāxi ma'e (rapaz que usa cocar)

Para ser *awa'yao axeakygetāxi ma'e* (rapaz que utiliza o cocar grande de pena vermelha de arara), o rapaz deixa o cabelo longo (*axema'awoko*), aumenta o furo do lábio (*axemaemekwarywyj*) para o uso de tembetá de quartzo (*temekwāra*) e o furo da orelha (*axemanamikwarywyj*) para o brinco (*namikwareā*). Esta é a última fase de vida para os homens. Nessa fase se permitem os mesmos alimentos consumidos pelos mais idosos, pessoas que já passaram por esse ritual. No entendimento dos Apyāwa, o corpo do rapaz nesse período da vida já está mais maduro para quaisquer tipos de alimentos, incluindo os que são proibidos na infância. Ou seja, ele já é considerado homem de verdade.

O rapaz tem de enfrentar o ritual *marakayja* para ser iniciado como *awa'yao axeakygetāxi ma'e*. Esse ritual inclui as danças em quatro blocos: *xawaromy*, *makaxi*, *marakapāra* e *maraka'yypa*. Essas danças duram o dia todo. À noite, há ainda o ritual *ka'ò*, em que se imita o canto dos espíritos de pássaros.

A mãe do rapaz fica sobrecarregada de trabalho. Prepara *xanypatywonāwa* (casca de uma árvore específica para a mistura do líquido de jenipapo), a qual será utilizada para pintar o corpo do rapaz. A pintura é feita pela mãe ou pela avó do rapaz, geralmente no período da tarde, para que ele possa dormir com a tinta de jenipapo até amanhecer. Assim, ela fica mais preta e a sua visibilidade se torna mais clara no corpo.

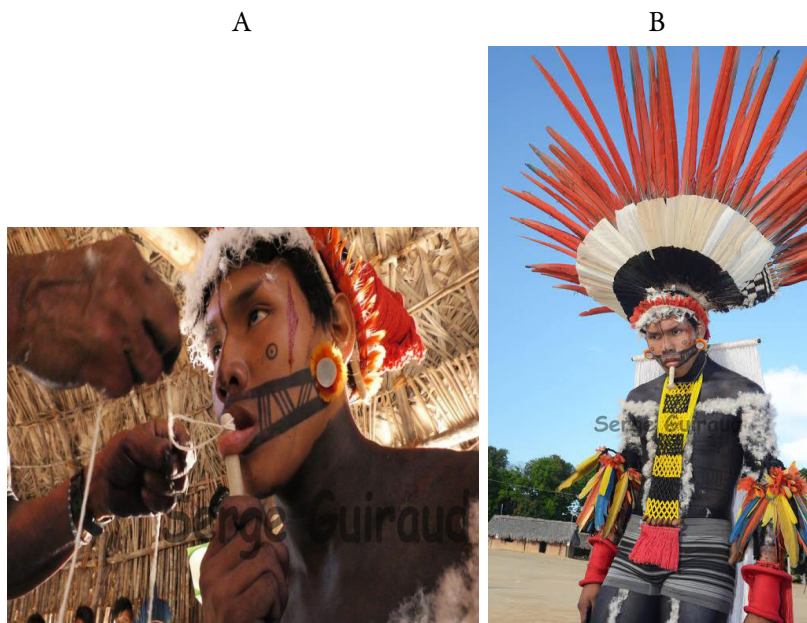
A mãe ou a avó do rapaz prepara ainda o *kawi* que ele deve consumir no ritual *axeakygetāxi ma'e*. O *kawi* constitui um consumo insubstituível por outras comidas, por isso é preciso fazer uma quantidade boa dessa bebida para o rapaz tomar durante o ritual dentro da *takāra*. Não se permite o consumo da água, pois, no entendimento dos Apyāwa, a água crua que tomamos pode afetar a saúde do corpo, causando, por exemplo, o aumento da barriga e dor nas articulações. A água crua contém espíritos dos esqueletos de peixes, e, por essa razão, não se pode consumi-la no ritual.

De manhã bem cedinho, o rapaz vai para a *takāra*. Antes de ir, toma banho para tirar o pó da tinta de *xanypāwa* (jenipapo) e se prepara para ser enfeitado.

Sua avó ou sua mãe passa-lhe *oroko* no *tamakorā* (enfeite para a perna) e no pé (*apywyg*). Nesse momento não se passa *xawaxikāwa* (banha de tartaruga) no cabelo do rapaz, senão ele fica liso e não segura *akygetāra* (cocar). Assim, o cocar pode cair no momento da dança. Além disso, segundo o conhecimento *apyāwa*, pode ocorrer uma ventania durante o ritual, pois os espíritos ali presentes fazem o vento. Esse entendimento também é um motivo para não se passar *xany* no cabelo do rapaz, o que faria voar *akygetāra*.

Ao terminar de ser preparado em sua casa, o rapaz é levado, pelo pai, para a *takāra*, e, com ele, vão os seus pertences, os artefatos que serão utilizados na festa *marakayja*: *akygetāra*, *inimaxigoo* ou *temekwāra* (tembetá para o lábio), *paapy* (enfeite para o pulso), *tamakorā* (enfeite para a perna), *tamakorā amapira* (franjas de algodão tingidas de urucum, para os pulsos), *xywaypyo* ou *wyraāwa* (penugem da ave), *yyka* (resina), *ma'yrānemāja*, *ma'yraipepyra*, *awai* ou *namikwareā* (brinco do rapaz) e *mina* (lança). Os pertences pequenos são levados em *yropema* (peneira). Os sábios ficam responsáveis por enfeitar o rapaz dentro da *takāra*, isto é, por caracterizá-lo para o ciclo de vida denominado *awā'yao axeakygetāxi ma'e* (rapaz que usa cocar).

Dos artefatos citados, colocam-se por último *ma'yrānemāja*, *ma'yraipepyra*, *xywaypyo*, *awai*, *tamakorā amapira*, *namikwareā*, *temekwāra*, *inimaxigoo* e *akygetāra*. A presença de um especialista é de extrema importância no momento de se prender *akygetāra* na cabeça do rapaz. Para montar e amarrar os objetos necessários nos seus cabelos, corta-se o cabelo de baixo com muito cuidado para não ultrapassar as regras e, na sequência, amarra-se o cabelo longo com uma linha. Enquanto isso, outros sábios passam *yyka* nos braços, nas pernas e no corpo do rapaz, onde será aplicado *wyraāwa* (Figura 9).

Figura 9 – Preparação do rapaz para a festa *marakayja* na aldeia Tapi'itáwa

Fotos: Sérgio (2016).

Com todos os enfeites afixados, o rapaz fica pronto para dançar a festa. Durante o ritual, muitos dos sábios se emocionam por relembrar-se das pessoas que não estão mais presentes fisicamente, mas, sim, espiritualmente.

Na compreensão dos Apyãwa, *akygetãra*, o capacete do rapaz, representa o desenho do sol e atrai um calor muito forte para o corpo. Esse calor vincula-se ao sobrenatural, segundo a crença *apyãwa*. A esse respeito, declara o etnólogo Charles Wagley (1988, p. 120):

Já mencionei serem as penas de arara vermelha as mais estimadas pelos Tapirapé. Elas formam a parte essencial da roda de occipício. [...] “penas de arara vermelha são quentes como fogo, dizem os Tapirapé; o sol é quente porque usa um grande ornamento de cabeça feito de penas vermelhas. Esse calor atrai sempre o sobrenatural”.

De acordo com o etnólogo, o xamã Paxeãpara afirma que os rabos de arara são quentes porque o espírito deles é fogo. Nas palavras do xamã, o sol tem *akygetãra* feito com rabo de arara cheio de fogo. Assim, quando o rapaz usa *akygetãra*, este atrai o sobrenatural, provocando o calor também para o corpo dele. Então o rapaz se torna forte e consegue enfrentar o sofrimento de dia para conquistar o poder de vestir a roupa de homem maduro.

À noite, o rapaz dança o ritual *ka'ò*, durante o qual são entoados cantos de espíritos de pássaros no terreiro da *takãra*. O ritual conta com a presença de Wýraxiga e Araxã, dois grupos em que se dividem os Apyãwa. O rapaz dança acompanhado dessas duas metades cerimoniais, e seus familiares passam toda a noite no terreiro da *takãra*. Chegando perto da meia-noite é que ele se deita na rede para descansar.

No decorrer do *ka'ò*, a mãe prepara *koxyr̃y* (molho de pimenta) para o seu filho tomar com *awaxio'i* (farinha de milho) contra *py'awokãja* (azia). À noite, o seu alimento é este, *koxyr̃y* e *awaxio'i*. Às quatro horas da manhã, depois de pouco descanso, o rapaz se levanta para finalizar a sua festa, e amanhece dançando. Ao amanhecer, ele termina de dançar e seu *akygetãra* é desmontado.

Koxyxewete e akoma'exewete (mulher e homem de idade madura)

A designação geral para gente madura é *avaxewete*: *awã* (gente) e *xewete* (maduro). Assim, *koxyxewete* significa mulher madura e *akoma'exewete*, homem maduro, já que *kox̃y* é mulher e *akoma'e* é homem.

Os Apyãwa definem a mulher como *koxyxewete* quando seu primeiro neto se torna *awa'yao'i* (rapazinho) ou sua primeira neta vira *koxamoko* (moça). A partir dessa faixa de idade, a mulher é chamada *xaryja* (avó), e tem que estar apta aos afazeres femininos mais complexos. Precisa saber, por exemplo, confeccionar as tecelagens e os artefatos que são utilizados nos rituais, as pinturas corporais, enfim, todos os trabalhos que são de *status koxyxewete*. Na Figura 10, aparece uma *koxyxewete* fazendo uma pintura no corpo de uma *koxamoko*, sua neta.

Figura 10 – *koxyxewete* Iparewã pintando sua neta Āxo



Foto: Vandimar (2016).

A definição de *koxyxewete* é dada também à mulher com aparência de *xaryja* (avó) e considerada improdutiva por haver chegado ao fim da sua menstruação. Para os Apyãwa, quando a mulher cessa a descamação de sangue, ela está fora dos perigos acumulados durante sua geração: gestações, resguardos, dietas e alguns tabus alimentares. Assim, após entrar no término da menstruação, ela pode consumir os alimentos que não se permitiam na sua juventude. Nessa faixa de idade, conforme Tage'ymi, são consumidos até mesmo os alimentos considerados sagrados, a exemplo do *kwaxi* (quati), *mytopinima* (mutum pintado), *xako'iete* (jacu), *wataro* (espécie de cará), *magãwa* (mangaba), *mexo* (beiju) etc.

Do mesmo modo que a mulher, o homem também se define como maduro ao ter a sua primeira neta a se tornar *koxamoko* (moça) ou o seu primeiro neto a se tornar *xyre'ii/awa'yao'i* (rapazinho). De acordo com o relato do entrevistado Imakopy a respeito da vida de *akoma'exewete*, este tem como traço forte a responsabilidade de transmitir seus ensinamentos aos netos, às netas, aos filhos e às filhas de seus irmãos e irmãs. É seu dever ensinar os trabalhos, dar aconselhamentos e, de modo geral, passar todo o *status* cultural aos seus descendentes. Entre os

trabalhos que devem ser ensinados por *akomá'exewete*, estão o provimento de caça (Figura 11) e a confecção da *peyra* (cesta de carga) (Figura 12).

Figura 11 – Homens carregando carne assada de porcão na *peyra*



Foto: Waraxowoo'i (2019).

Figura 12 – Imakopy confeccionando *peyra*



Foto: Waraxowoo'i (2019).

Quando perguntei a Tage'ymi, minha mãe (*api*), sobre a minha faixa de idade (36 anos), ela respondeu-me que eu estou na faixa do homem meio maduro (*a'atyarō*): “*ane ŷy nera'a tyarō'i ekawō*”. Nessa conversa, percebi claramente que *akoma'ëxewete* e *koxyxewete* equivalem à faixa de 45 a 70 anos de idade. Falando da pessoa meio madura, Tage'ymi relatou-me também que, antigamente, mulher de corpo meio maduro fazia *koxiyja*, escarificação do rosto feminino. Segundo ela, somente nessa faixa da vida, a mulher podia fazer *koxiyja*, para que o rosto ficasse bem preto. A mais novinha não podia fazer, senão a tinta não pegava bem no rosto.

Baldus (1970) discorre sobre *koxiyja* deixando evidente que se tratava de tatuagem e que sua finalidade era “distinguir a mulher da menina”. Nas palavras do etnólogo, “a tatuagem era feita [no rosto da mulher] por certos homens maduros. Estes não precisavam ser pajés, mas alguns deles o eram, por exemplo, Urukumy” (p. 105). Coincidindo com o etnólogo, Tage'ymi também se refere a Orokomy e afirma que ele era a pessoa mais especialista em *koxiyja*. Tanto que, antes da escarificação, ele não consumia *iky'ygā* (pimenta), nem *xokyrā* (sal), nem *matāwa* (pirão), visto que estes produtos causavam o pus e a infecção, portanto o escarificador não podia ingeri-los. Hoje não se pratica mais *koxiyja*.

Wajwĩ'i e mary'i (velhinha e velhinho)

Não foi fácil definir os conceitos *wajwĩ'i* e *mary'i* (velhinha e velhinho) no contexto *apyāwa*. Percebi que é muito sutil a distinção entre as classes de idade nesse contexto, mas, neste estudo, descrevo-as de acordo com a minha pesquisa etnográfica realizada entre os Apyāwa.

De acordo com a visão deles, *wajwĩ'i* e *mary'i* são pessoas que não têm mais condições de andar sozinhas para lugares distantes. Somente com a ajuda dos outros é que fazem isso. Assim, nessa faixa de idade, é comum encontrar *wajwĩ'i* e *mary'i* dentro de casa. Entre os Apyāwa, nunca se pode chamar uma mulher idosa por *wajwĩ'i*, e sim pelo termo *xaryja*, que indica parentesco: avó. Da mesma forma, o *mary'i*, homem idoso, é denominado *xeramōja* (avô).

De acordo com Maxapyxowi, outro entrevistado, os alimentos específicos para esta faixa da vida são *xawaxikato'i*, *nowi*, *xawaxipewoo* (tipos de jabuti), *porake* (peixe-elétrico), *arapa* (tuvira), *itawi* (da família da tuvira), *kwaxi* (quati) e *mytopinima* (mutum pintado). Os tipos de jabuti citados não devem ser consumidos por jovens (*iapeaty*), porque podem impactar o crescimento deles. Assim, por causa dessa interferência no crescimento dos jovens, esses jabutis são permitidos somente para os idosos, que não crescem mais e, portanto, não sofrem prejuízos na formação do seu corpo ao comê-los. Quanto a *porake*, *arapa* e *itawi*, não me foi relatado por que motivo eles são alimentos específicos dos idosos e proibidos para os jovens.

No que se refere a *kwaxi* e *mytopinima*, são liberados tanto para os jovens quanto para *mary'i* e *wajwi'i*. Consideram-se tais alimentos os mais sagrados para os Apyãwa, por terem ligação com espíritos sobrenaturais. Achei curioso que, mesmo podendo consumir essas comidas, o idoso e a idosa, ou o mais velhinho e a mais velhinha, que não andam mais sozinhos, não as comem. Afinal, as pessoas mais velhinhas voltam para a fase de *pitýga* (criança). Assim me foi relatado no contexto *apyãwa*.

Pelo que foi dito até aqui, a alimentação é muito importante para os Apyãwa. Por isso eles têm seus períodos de resguardo, que são momentos de cuidar bem da sua saúde, em especial do corpo. No resguardo, certos alimentos não são permitidos porque o corpo está, digamos, ligado ao espírito, e, da mesma forma, os alimentos. A formação do corpo tem um elo com os saberes sagrados.

Considerações finais

Nesta pesquisa etnográfica, busquei respostas para as questões ligadas à construção do corpo e da pessoa *apyãwa*, incluindo o trabalho com os resguardos referentes à gestação e ao parto. Enfatizei a transição alimentar das famílias nos períodos que antecedem e sucedem o parto, bem como a ligação entre a alimentação e a espiritualidade, e, nessa tarefa, uma de minhas fontes de pesquisa foram as informações prestadas por vários colaboradores.

Além do regime alimentar próprio dos períodos citados, chamou-me a atenção o consumo de alimentos processados e ultraprocessados dentro da Aldeia Apyãwa. Diante do fato, imaginei que encontraria ali muitos portadores de diabetes e outras doenças desconhecidas que não se faziam presentes outrora na cultura deste meu povo. A realidade mostra que os produtos industrializados estão causando o aumento de portadores de diabetes, hipertensão, hepatite, anemia e outras enfermidades que antes não existiam na aldeia. Afinal, os alimentos *maira* não se comparam com a dieta dos próprios Apyãwa, visto que ela tem maior valor nutricional e traz benefícios significantes para a saúde do corpo.

Também fui surpreendido pelo alto número de mulheres que passam por cesariana seguida de laqueadura, e esse fato se mostrou mais preocupante do que o diabetes, pois o número de portadores da doença é menor do que imaginei. O mais urgente é discutir o caso da cesariana, pois me parece que a saúde das mulheres corre extremo perigo. Sem contar que existe um risco muito grande de haver futuramente menos natalidade na aldeia do que envelhecimento.

Com o mestrado, mergulhei mais profundamente no esforço para entender de forma mais detalhada a alimentação típica para a formação do corpo *apyãwa*. Mesmo convivendo com os saberes que dizem respeito à nossa vida cotidiana, muita coisa ainda me deixava em curiosidade. Precisava acrescentar meus conhecimentos sobre a alimentação e a saúde do nosso povo, e sobre a interligação dos alimentos com a espiritualidade. Minha ingenuidade acerca desses assuntos levou-me a pesquisá-los com mais profundidade, como nunca havia feito antes. Foi algo fantástico, surreal, realizar esta pesquisa com a colaboração das pessoas mais sábias da aldeia, inclusive, dos xamãs. Considero que este estudo foi além do que eu esperava, ajudando-me a conhecer adequadamente os temas analisados.

Nesse processo, consegui conhecer um pouco o trabalho do xamã, graças à sua cooperação. A visão cosmológica dele tem elo direto com o sobrenatural, e, na aldeia, a lógica da natureza é percebida xamanicamente. Minha entrevista com o xamã foi um momento ímpar e de extrema relevância para

minha compreensão dos temas desta pesquisa etnográfica. Ele ajudou-me a alcançar o objetivo de conhecer mais detalhadamente esses temas, em especial, os alimentos do Apyãwa, a parte mais fundamental no equilíbrio da saúde.

Durante a realização da pesquisa de mestrado, analisei também uma temática muito complexa no contexto da saúde, a “intermedicalidade”, convivência entre a medicina xamânica e a biomedicina, as duas formas existentes de identificar e tratar as doenças entre os Apyãwa. Para isso, apresentei o modelo atual de atenção à saúde na Aldeia Tapi’itãwa, observando especificamente o atendimento dos pacientes pelos enfermeiros, médicos e xamãs. As enfermidades constatadas nos pacientes são consideradas simultaneamente enfermidades dos *maira* e dos próprios Apyãwa. No exame do paciente pelo médico *maira*, o mal detectado é considerado uma enfermidade *maira*, ao passo que o xamã considera feitiço a doença que detecta. Isso acarreta uma complexidade na forma de fazer o tratamento e uma divisão nas famílias: uns acreditam na cura xamânica e outros, na cura biomédica. É comum observar esse duplo entendimento nas famílias (Escola Indígena Estadual Tapi’itãwa, 2009).

As informações a respeito da saúde incluíram os consumos ideais de vegetais, animais mamíferos, aves e peixes, bem como o valor desses alimentos na formação do corpo e os tabus alimentares. A opção pelos alimentos próprios do povo *apyãwa* reflete em sua economia e tem para esse povo um grande valor cultural. Entretanto, no decorrer do tempo, conforme o meu entrevistado ou a minha entrevistada, o consumo desses alimentos vem caindo pouco a pouco na comunidade estudada. Recria-se o sistema reinventando-se uma nova vida *apyãwa*.

Como dizem as pessoas, na contemporaneidade são consideradas novas culturas em nosso território, como a adesão aos alimentos *maira*. Com toda essa interferência vinda de fora, os jovens *apyãwa* estão se desligando da sua própria imagem e das técnicas de produção inerentes ao nosso povo. De forma gradativa, diminui o interesse em fazer as “roças de toco”, formadas com produtos saudáveis, plantados sem qualquer tipo de produto químico. Os informantes

afirmam que, nesse processo, a maioria dos jovens está se acostumando a depender dos alimentos *maira*, dos produtos industrializados. Infelizmente o acesso a eles está aumentando cada vez mais.

As enfermidades novas são causadas por esses alimentos processados e ultraprocessados, mas, apesar disso, eles são comprados repetidamente na aldeia. Não há dúvida a respeito disso: acompanhei mensalmente as compras de várias pessoas, geralmente funcionários, aposentados/as e beneficiários/as. Isso mostra as mudanças decisivas para a história da alimentação e saúde do povo *apyãwa*, que, de fato, vivencia hoje uma variedade de inovações.

Enfim, vários conhecimentos dos Apyãwa estão em risco de extinção. Diante disso, no meu entendimento, meu povo deveria apenas cumprir a regra dos tabus alimentares e respeitar o ponto de vista cosmológico do xamã. Acredito que, dessa forma, a futura geração equilibraria a saúde do nosso povo e daria continuidade às tradições *apyãwa*.

Referências e inspirações

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; HERBETTA, Alexandre. Cantos filosóficos e a possibilidade de uma pluriversidade. *Articulando e Construindo Saberes*, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 55-62, 2018.

BALDUS, Herbert. *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo: Edusp, 1970.

DAMAS, Vandimar Marques. *Vermelho e negro: beleza, sentimentos e proteção entre os Tapirapé*. 2016. Tese (Doutorado em Arte e Cultura Visual) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

ESCOLA INDÍGENA ESTADUAL TAPI'ITÁWA. *Projeto político pedagógico*. Confresa, MT, 2009.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HELMAN, Cecil. Dor e cultura. In: HELMAN, Cecil. *Cultura, saúde e doença*. Porto Alegre: Artmed, 2003. p. 68-85.

HERBETTA, Alexandre; SILVA, Maria do Socorro Pimentel da. Atualizando, juntando e esticando a universidade: considerações sobre a possibilidade de uma pluriversidade.

PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da Unifap, Macapá, v. 11, n. 1, p. 11-26, jan.-jun. 2018.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 11, p. 110-117, 2017. Disponível em: <https://piseagrama.org/mulheres-cabacas/>. Acesso em: 12 jun. 2018.

LANGDON, Esther Jean. Comentários sobre “Doença *versus* enfermidade na clínica geral”, de Cecil G. Helman. *Campos: Revista de Antropologia Social*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 113-117, 2009.

NOVO, Marina Pereira. Política e intermedicalidade no Alto Xingu: do modelo à prática de atenção à saúde indígena. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 7, p. 1362-1370, jul. 2011.

PAULA, André Wanpura de. *Escola apyãwa*: da vivência e convivência da educação indígena à educação escolar intercultural. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.

PAULA, Eunice Dias de. Fazendo as regras: relação dos Tapirapé com a escrita. *Revista do Museu Antropológico*, Goiânia, v. 3-4, n. 1, jan.-dez. 1999.

PAULA, Eunice Dias de. *A língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da etnossintaxe*. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2014.

TAPIRAPÉ, Kamairá'i Sanderson. *Alimentação tapirapé*. 2006. Trabalho de conclusão de curso (Projeto Aranow'ayao: Novos Pensamentos) – Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Aldeia Tapi'itãwa, 2006.

TAPIRAPÉ, Koria Valdane. *Saúde e alimentação das crianças tapirapé*. 2012. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Intercultural Unemat) – Universidade Estadual de Mato Grosso, Cuiabá, 2012.

TAPIRAPÉ, Xajawytygi Daniel. *Doenças antigas e atuais*: prevenção e tratamento. 2006. Trabalho de conclusão de curso (Projeto Aranow'ayao: Novos Pensamentos) – Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Aldeia Tapi'itãwa, 2006.

TORAL, André Amaral de. *Relatório de identificação e delimitação da Área Indígena Urubu-Branco*. Brasília: Funai: Ministério da Justiça, 1994.

VERANI, Cibele Barreto Lins. Representações tradicionais da doença entre os Kuikuro (Alto Xingu). In: BUCHILLET, Dominique (org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: Cejup, 1991. p. 23-45.

WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas-vindas*. São Paulo: Edusp, 1988.

WAGLEY, Charles. Xamanismo tapirapé. *Boletim do Museu Nacional: Nova Série, Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 3, set. 1943.

Entrevistados/as:

COSTA, Felipe: médico do Programa Mais Médico, atende todas as aldeias da Área Indígena Urubu-Branco.

KARAJÁ, Kaxiwera Kleber: professor e xamã curador, herdou o xamã do povo Javaé. Morador de duas aldeias. Sua família mora em Tapi'itáwa. Sua função é no Hawalorá. Tem 48 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Akoxirawoo: mãe de família, portadora de diabetes, moradora de Tapi'itáwa e tem 40 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Awarawya Edimilson: xamã curador, tem o xamanismo dos Kamayurá e dos Kuikuro. Morador da Aldeia Tapi'itáwa e tem 40 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Ipawygi Rinaldo: técnico de enfermagem, morador de Tapi'itáwa e tem 42 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Kaorewygi Francisco: é um sábio da cultura tradicional, morador de Tapi'itáwa e tem 81 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Korapã Francisco: ritualístico de Xaneramôja, morador da Aldeia Tapi'itáwa e tem 63 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Makapxowi José Antônio: sábio da cultura tradicional, morador da Aldeia Tapiparanytáwa e tem 80 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Paxawari'i Renato: xamã curador, poligâmico, conhecedor da cultura sagrada conforme a cosmologia de seu povo, morador das aldeias Tapi'itáwa e Tapi-paranytáwa, e tem 55 anos de idade.

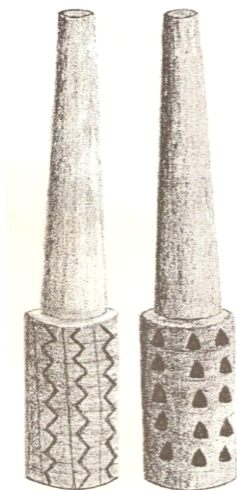
TAPIRAPÉ, Tarywaja Rozilina: conhecedora da cultura tradicional, moradora da Aldeia Tapi'itáwa e tem 62 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Xajawytygi Daniel: técnico de enfermagem, morador de Tapi'itãwa e tem 40 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Xywaeri José Pio: sábio da cultura tradicional, morador da Aldeia Tapi'itãwa e tem 72 anos de idade.

A CORRIDA DE TORAS CURTAS E TORAS LONGAS ENTRE OS AKWÊ XERENTE NA FESTA CULTURAL DO DASÍPÊ

Afonso Tiikwa Xerente



Para escrever sobre a origem da corrida de toras dos Akwē Xerente, eu entrevistei o ancião Pedro Smissuite Xerente na aldeia Salto Kripre, no dia 11 de outubro de 2019. Esse povo, do qual faço parte, é composto por duas metades, denominadas Doí (sol) e Wahirê (lua). Na metade *Doí*, estão os clãs Kuzã, Kbasi e Krito, que são identificados por um traço pintado em seu corpo; na metade Wahirê, os clãs Krozake, Krãiprehi e Wahirê, que trazem no corpo a pintura de um círculo. Ao todo são, portanto, seis clãs, e cada um tem o seu clã de respeito, ou complementar: Kbasi e Krosake; Krito e Krãiprehi; Kuzã e Wahirê. Entre eles, existe uma rede de deveres e obrigações mútuas.

Os clãs se tratam como Nārkwā: os Kbazi chamam os Krozake de Nārkwā e vice-versa. Esses dois clãs se servem e se complementam em momentos muito importantes. Por exemplo, se falece uma pessoa do clã do Kbazi, quem faz a sepultura é um Krozake, e a do Krozake quem faz é o Kbazi. O mesmo acontece com os clãs Krãiprehi e Krito: os Krãiprehi fazem as sepulturas para os Krito, e os Krito, para os Krãiprehi. Isso acontece com todos os clãs de nosso povo. Assim, as almas respeitam quem está trabalhando na sepultura; se for alguém do mesmo clã, elas não o respeitarão, já que são parentes próximos. Até as almas reconhecem quem é do seu clã.

Antigamente, as pessoas só se casavam com alguém do seu clã de respeito: não havia namoro entre um rapaz e uma menina do mesmo clã. Se o pai do rapaz gostasse de uma menina do clã de respeito, ele ia junto com o seu filho até o pai daquela menina para pedi-la em casamento. Do mesmo modo, se o pai da menina gostasse de um rapaz do clã de respeito, ele ia com a sua filha pedir o rapaz em casamento.

A estrutura e o funcionamento político e social dos Akwē Xerente não são, entretanto, o foco deste capítulo. Meu tema central são as corridas de tora curta e de tora longa realizadas pelo meu povo durante a sua festa cultural, o *dasīpĕ*.

Meu entrevistado, o ancião Pedro Smissuite Xerente, contou-me que a tora usada nas corridas veio de debaixo da terra. O dono da corrida de tora era o tatu-canastra. Um índio, ao caçar, achou o buraco desse tatu e entrou para

ver se ele estava lá dentro. Então o tatu se escondeu com a intenção de tomar a frente do índio quando este estivesse voltando para sair do buraco.

Quando o índio vinha voltando, o tatu tomou-lhe a frente e falou: “agora vamos descer.” Aí foram descendo e, de repente, a terra desabou e o índio foi parar em cima de um pé de buriti. Ali ele ficou uns dois dias. O índio olhava lá embaixo e via uma grande sucuri, que é a guardiã dos buritis e do brejo. Muitas caças passavam naquele lugar.

Certa hora, passou um magote de caititus, muito rápido, para que a sucuri não os pegasse. O índio gritou para eles:

– Eh, eh! Como vou descer daqui?

– Você tem que pular daí para o seco, porque, se você cair dentro do brejo, a sucuri te pega.

– Está bom.

Então ele pulou e conseguiu chegar no seco, pegou uma estrada e foi andando. Era a estrada do tatu-canastra, mas ele não sabia. Ele chegou ao lugar onde o tatu morava, e lá havia muitos outros tatus. Eles corriam a corrida de tora, e o índio passou um ano ali vendo essa corrida. O tatu ensinou ao índio tudo sobre a corrida.

Primeiro falou para ele não pegar nenhuma tora para correr, porque as toras eram um buriti inteiro. O tatu sabia que o índio não conseguiria correr com uma tora daquelas. Todos os dias tinha a corrida de tora e o índio acompanhava tudo. Ele até se pintava com as cores do partido a que pertencia, mas o tatu não o deixava pegar a tora. Ali ele aprendeu todas as regras das toras. Por fim, o tatu permitiu que ele corresse com a tora, mas, quando ele pegou aquele buriti inteiro, não correu muito e já o deixou cair. O buriti quebrou de pedaço em pedaço, e todos os tatus gritaram:

– Agora vocês vão correr com o buriti lapidado ou cortado. Se o índio não tivesse deixado cair a tora, hoje a corrida seria com o buriti inteiro, mas agora tem de ser com o pedaço.

Assim se deu o surgimento da corrida de tora. Essa história contada pelo ancião, poucos sabem contá-la, mas ela é muito importante. Eu mesmo só sabia correr com a tora, mas não sabia de onde tinha vindo essa corrida. Descobri na minha pesquisa essa parte da nossa cultura, que nós, os jovens, temos que saber. Foi muito bom entender como aquele índio trouxe para o meu povo Akwê Xerente esse ritual, que até hoje está vivo dentro dos Akwê.

Esse ritual da corrida de tora é muito significativo e só acontece na festa cultural denominada *dasîpê*, destinada à nomeação dos meninos e das meninas da aldeia Salto Kripre. Ele vem no final do *dasîpê*. A tora grande usada na corrida é necessária para o ritual das nomeações masculina e feminina: sem ela, não acontecem estas nomeações. Tudo que aquele índio aprendeu sobre o significado da corrida e da tora, ele ensinou para o meu povo quando voltou para a terra onde vivemos hoje. Esse ritual tem grande relevância para nós, por isso hoje estamos preservando os nossos buritizeiros. Temos ciúmes dos nossos buritis, que servem também como alimento e como remédios.

Segundo o meu tio Augusto Sôwêkô Xerente (Figura 1), membro da aldeia Salto Kripre, município de Tocantínia, o *dasîpê* não está mais sendo realizado nas aldeias Akwê Xerente por falta de anciãos, pois algumas aldeias não têm mais o ancião. Esse meu tio já foi cacique da aldeia Salto Kripre, onde mora. Ele é do clã Kbazi, ao qual eu pertencço. É falante de duas línguas. Quando o entrevistei, ele afirmou que há seis anos o ritual não acontecia. Ele diz saber de muitos rituais, mas ele sozinho não dá conta, e está preocupado com isso. Em sua opinião, a festa cultural do povo Akwê Xerente não pode acabar. Temos que reforçar nossos rituais, porque, se não fizermos a festa cultural, não haverá a nomeação masculina nem a feminina. E até eu estou preocupado com o que ele falou, mas vamos organizar uma festa cultural com a corrida de tora tradicional do povo Akwê Xerente. Estamos todos ansiosos com essa longa interrupção dos rituais.

A Figura 2 traz um grupo de anciãos organizadores do *dasîpê*. Os saberes que eles têm são muito valiosos para os jovens, por isso é muito bom pesquisar e escrever sobre sua sabedoria, fortalecendo a nossa cultura. São os anciãos que

nos transmitem essa cultura e ensinam os *wapté* (rapazes) a tratar com gentileza e consideração o seu “partido de respeito”. Eles não aceitam brigas internas, porque, se acontecer, por exemplo, um ferimento grave, o partido da pessoa que foi ferida pode pedir um alto preço como pagamento pela agressão. E, nesse caso, o partido do agressor não pode falar nada: o único jeito é pagar aquele preço. Isso tudo é ensinado dentro da aldeia. No *dasîpê* cada ancião aconselha seu próprio partido a respeito dessas e de outras coisas.

A fotografia dos anciãos na Figura 2 foi feita depois da festa do *dasîpê*, em 2014. Até mesmo a reportagem estava presente no encerramento da festa, dando notícia para o Brasil sobre a cultura dos Akwê Xerente. Alguns dos anciãos da fotografia já nos deixaram, e sentimos uma grande saudade.

Figura 1 – Augusto Sówêkô Xerente, meu tio do partido Kbazi, círculo médio, e eu



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Figura 2 – Anciãos organizadores do *dasîpê*



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Quando o *dasîpê* dos Akwê Xerente vai ser realizado, primeiro os anciãos e o cacique fazem uma reunião e discutem quais ritos terão lugar durante o evento, porque não dá para acontecer todos na mesma festa. A cada ano podem ocorrer de um a três rituais. Essa reunião tem também outras finalidades, como ensinar os mais jovens, escolher uma aldeia para sediar a festa do *dasîpê*, normalmente, a maior aldeia, e decidir qual a tora vai ser levada na corrida no final da festa. Existem duas toras grandes, chamadas *îsitro* e *krānkrāmĩ*, que são carregadas por dois homens adultos, cada um pertencente a um partido. As duas toras têm sua partida e sua pintura específica. O nome da partida é *btâmhã* e o da pintura, *stêromkwa*. Esses dois nomes ainda não têm tradução na língua portuguesa.

Depois de decidir o local onde acontecerá o *dasîpê*, os anciãos escolhem quatro mensageiros (*danôhikwa*), um de cada clã. Esses mensageiros são responsáveis por fazer o convite às aldeias vizinhas para a festa. Os moradores dessas aldeias vão todos alegres para o *dasîpê*, levando os filhos para serem batizados e nomeados. Nesse ritual, o principal são as nomeações.

Antigamente se faziam brincadeiras com os mensageiros, mas hoje não se fazem mais: eles são escolhidos e pronto, já começam o seu trabalho. São eles que preparam as toras, a cantoria e as danças, e, ao longo da festa, fazem a vigia dentro da aldeia. Eles têm que observar quem está participando bem, os homens e as mulheres, porque, durante a cantoria, estes devem somente cantar e dançar: não podem namorar.

O cantor tem que ser o *sekuwa* (xamã), visto que, no decorrer do cântico e da dança, os nossos antepassados já mortos chegam para participar também e podem triscar em alguém vivo que está ali cantando e dançando, de modo a adoecer essa pessoa. Se, de repente, alguém cai durante o cântico e a dança, o *sekuwa* já sabe que foi uma alma dos antepassados que encostou nele, ou nela, então vai lá fazer o seu trabalho para a pessoa ficar boa. Só o xamã pode fazer essa cura, pois, para outros, isso é muito perigoso.

A nomeação masculina ocorrida no *dasîpê* é feita no meio da multidão. Na escolha do nome masculino, é necessário muito cuidado para não se colocar em um menino um nome pertencente ao clã oposto, ou seja, à outra metade do clã. Cada clã tem os seus próprios nomes. Os anciãos levam o menino para os nomeadores fazerem o batismo dele, e, ao batizá-lo, os nomeadores gritam o nome indicado para que todos o escutem. Se o nome atribuído ao menino for do outro clã, um ancião já corrigirá os nomeadores dizendo: “Esse nome não é de vocês não.” Os nomeadores são escolhidos pelos anciãos. O menino vai para o batismo todo pintadinho, com a cabecinha amarrada com palha de buriti.

O *dasîpê* começa com a nomeação feminina (Figura 3). O pai da criança a apresenta aos anciãos um dia antes do batismo, para que pensem no cântico apropriado para o nome dela. No dia da nomeação, o tio da menina manda

pintá-la com a pintura do clã do pai dela, colocar-lhe os colares de tiririca e amarrar o seu cabelinho com uma fita de buriti. A criança tem que ser bem enfeitadinha para o batismo. Se ela tiver de dois a três aninhos, será pintada com o símbolo de um animal, por exemplo, o do *padi* (tamanduá-bandeira) ou o da *buku* (onça).

Figura 3 – Abertura do ritual de nomeação feminina: em fila, os participantes cantam de casa em casa



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Depois de enfeitada, a menina é levada para o pátio, onde os anciãos já estão à espera. Ela é acompanhada pelos tios e pelas tias, que dançam atrás dela. É uma tia que dança segurando a menina; a mãe não a acompanha, fica em casa esperando.

A menina que vai receber o nome tem que ter o seu par. Por exemplo, se ela é chamada Wakedi, outra menina tem que receber esse nome também, junto com ela. Então, as duas crianças com o mesmo nome chegam ao pátio, e os anciãos chamam todos os homens novos para cantar, dando início à ce-

rimônia. Em fileira, começam na primeira casa a cantoria, batendo o bastão no chão e cantando. Eles cantam de casa em casa, para que a comunidade da aldeia e de outras aldeias conheçam o nome dado às meninas. Assim que todos chegam perto de onde começou a cantoria, as meninas são tiradas do grupo pelos seus tios e devolvidas às mães pelas tias. Enquanto as tias vão levar as crianças, os tios continuam cantando com os anciãos. Embora possam ter três nomes, daquela hora em diante, as meninas são chamadas somente pelo nome recebido no batismo.

Assim que termina a cantoria da nomeação, o tio da menina prepara a comida tradicional para pagar as tias que dançaram para a sobrinha, e assim segue a nomeação feminina.

O cântico e a dança à noite

Logo que encerram as atividades do dia, todos vão jantar, e, depois de um intervalo, cantar e dançar.¹ O anoitecer se dá mais ou menos às dezoito horas de relógio, e, nesse momento, começam os cânticos e as danças para a criançaada. Esses cânticos não precisam ser cantados pelo xamã; qualquer homem pode cantá-los. Eu mesmo já fiz o cântico e a dança para as crianças. Os anciãos e o xamã ficam ali vendo a criançaada cantar e dançar, e isso dura até as vinte horas, não podendo passar desse horário.

Depois começa a cantoria e a dança com os adultos, e estas são obrigatoriamente conduzidas pelo xamã. Ele faz a cantoria com o maracá. São muitos os cânticos que ele conhece, cada um com seu próprio significado, como o cântico e a dança do peixe. Nesse cântico e dança, o homem dança com os braços no ombro de uma mulher, e todas as demais colocam os braços nos ombros umas das outras. Existem um cântico e uma dança dos quais somente homens solteiros e mulheres solteiras podem participar, porque se dança bem abraçado. Se o homem está casado com uma mulher que já é separada de outro,

1 Como antigamente não havia relógio nas aldeias, o xamã fazia o convite no pátio, com a voz bem alta: “Depois que a noite cair, vai cantar e dançar.”

caso ele ou ela participem da dança, pode haver uma outra separação. Nessa cantoria, as mulheres cantam e dançam só de tanguinha. Não podem usar os casacos, mas apenas as pinturas corporais.

Quem faz vigia na cantoria são os quatro mensageiros. Eles ficam durante a primeira festa da cantoria, que vai até às onze horas da noite. Depois tem intervalo para o lanche e, então, outro xamã pode pegar o maracá e continuar a cantoria. Às vezes, ela vai até o amanhecer, principalmente quando é a última noite do *dasîpê*. No intervalo da cantoria, o xamã faz um experimento com os participantes da festa: ele coloca o maracá no pátio e diz: “Quem vai lá pegar o maracá? Se alguém tiver coragem, pode ir lá e pegar.” Mas ninguém vai, porque todos sabem que, se uma pessoa pegar o maracá, pode se dar mal e até cair. Assim fala o *sekwa*, e então ninguém encosta no maracá. Todos ficam com medo.

Corrida de tora curta (*îknō*) durante o *dasîpê*

Todas as vezes que acontece a corrida de toras pequenas, um ancião e os mensageiros chamam os homens, as mulheres e os adolescentes para correr com a tora. A corrida de tora curta é praticada durante o *dasîpê* todas as manhãs e tardes. Primeiro são os adolescentes, tanto os meninos como as meninas, que correm com a tora pequena acompanhados pelos quatro mensageiros. Os meninos seguem juntos para o local onde estão as toras, e, quando chegam ali, os mensageiros dividem o grupo de doze em doze. Só então os meninos começam a correr, acompanhados pelos mensageiros (Figura 4). No trajeto da corrida, os mensageiros vão ensinando-os a fazer o revezamento da tora, que deve ser carregada por todos os integrantes da corrida. Nesse percurso, a comunidade já percebe se determinado menino, ou menina, será um corredor ou uma corredora.

Figura 4 – Corrida de tora curta dos meninos durante o *dasĩpê*



Fonte: Sinã Xerente (2011, p. 129).

Depois dos meninos, são os homens adultos que correm, sob as mesmas regras, com uma tora curta preparada especialmente para eles. Os mensageiros fazem a divisão deles para correr com essa tora, que, embora pequena, pesa entre oitenta e noventa quilos, aproximadamente, e machuca os ombros. Alguns homens adultos sabem de uma folha que pode ser usada para evitar o cansaço durante a corrida. E já que todos ficam com os ombros machucados, existe também um remédio tradicional preparado para curar esses ferimentos.

A tora curta para a corrida dos homens adultos (Figura 5) é feita de palmeira de coco babaçu. Pode ser preparada a qualquer momento, pois não precisa passar a noite no local de onde partirá a corrida. Segundo a entrevista com Augusto Sôwêkô Xerente, feita na aldeia em 2019, essa corrida é muito importante para que o corpo não se desacostume de correr com a tora. Não há muito segredo para esse evento. Formam-se dois grupos iguais de corredores e, quando vão

buscar a tora, um cântico próprio para a ocasião precisa ser entoado. Os dois grupos ficam em círculo na hora do cântico. Na chegada, acontece a mesma coisa: eles fazem o círculo e cantam em volta da tora, dançando. Temos que retomar essa corrida, porque hoje ela não está acontecendo no *dasîpê* da maneira como acontecia todos os anos. Há três anos que esse ritual não ocorre fielmente dentro da tradição.

Figura 5 – Preparo da tora curta (*îknô*) para a corrida dos homens adultos



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

O cântico dos homens no warã, fora da aldeia, na mata

Antigamente os Akwê Xerente não tinham escola, e sim o *warã* (casa dos homens), onde os anciãos ensinavam tudo da cultura. Como temos seis clãs,

cada clã tinha o seu ancião para passar-lhe os ensinamentos no *warã*. Ali as mulheres não entram, nem quando vão levar comida para os homens durante as reuniões deles. A comida é levada pelas irmãs ou esposas dos homens. Eu não cheguei a conhecer o *warã*, mas meu pai contava que a aprendizagem dentro dessa casa era muito boa.

Dentro do *warã* são entoados os cânticos dos homens no ritual de nomeação masculina. Vários anciãos podem participar do ritual para ensinar os rapazes muito novos, principalmente a respeito das relações entre os clãs. O cântico no *warã*, às vezes, dura uns quatro dias: os homens entram de manhã e só saem de tardezinha, e no outro dia retornam. As mulheres não podem ir aonde eles estão cantando, portanto quem pega a comida que levam para eles nesses dias são os *danôhíkwa* (mensageiros). Ali também não entram meninos menores de quinze anos, mas só a partir dessa idade.

No *warã*, todos os homens cantam com o bastão na mão, às vezes, batendo-o no chão, às vezes, segurando-o perto do peito. No último dia do cântico, os anciãos escolhem um homem e duas mulheres acima de quinze anos e levam para o *warã*, lá onde estão os homens. Chegando lá, eles são enfeitados com uma pintura corporal, feita por alguém de seu clã complementar. Por exemplo, se o homem é do clã Kbazí, quem faz a pintura nele é alguém do clã Krozake, um clã de muito respeito. Se ele é um Krozake, é pintado por um homem do clã Kibazí, e por aí vai. É uma troca de pintura entre os clãs de respeito.

As duas mulheres, o homem que as enfeita coloca-lhes na cabeça um cocar amarrado com fita de buriti. Elas usam também tornozeleiras femininas, atadas com o mesmo tipo de fita. Os homens que estão no *warã* também recebem uma pintura corporal. Essa pintura é diferente da usada pelos dois homens que foram levados pelos anciãos. É feita de carvão e passada no rosto e nas pernas dos homens.

Dentro do *warã*, há um reconhecimento dos parentes através da pintura corporal, ou seja, graças a essa pintura, ali os homens e os meninos de todas as aldeias são reconhecidos por seus parentes. Se alguém tiver alguma dúvida

a respeito de seus familiares, no *warã*, ele vai tirá-la. A Figura 6 traz um grupo de rapazes identificados por sua pintura corporal.

O ensinamento sobre as pinturas corporais começa em casa. Os pais ensinam os filhos meninos e as filhas meninas a fazer essas pinturas. Nesses momentos, eles aproveitam para falar também dos clãs de respeito. Por exemplo, se a família é do clã Kbazi, seu clã de respeito é o Krozake, e o pai vai ensinar o filho a tratar devidamente esse clã. Existem os cumprimentos específicos para os integrantes do clã de respeito, não sendo permitido cumprimentá-los chamando-os por seus nomes indígenas.

Figura 6 – Rapazes durante a pintura corporal



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Para as pinturas corporais, organizam-se duas fileiras, uma formada de Doidtêkwa e outra de Ísakedtêkwa, nomes dados às duas metades dos clãs. As fileiras incluem os três pares de clãs de respeito: Kbasi e Krosake; Krito e

Krãiprehi; Kuzã e Wahirê. Cada clã coloca o carvão no rosto do outro clã e depois todos fazem um ensaio para sair na direção da aldeia.

As duas fileiras saem do *warã*, e então os dois clãs de uma mesma metade se juntam e formam duas fileiras. Como a metade do Krito é o Kbazi e a metade do Kbazi é o Kuzã, o grafismo desses é representado por círculos. Do outro lado, outro grupo é formado por Krozake, Wahirê e Krãiprehi, que saem em fileiras, aos pares, bem agachados e com o bastão na mão, andando devagarzinho na direção do pátio da aldeia. Os grupos de nomeadores vão atrás, com seus arcos e flechas bem grandes. Ao chegar no pátio, os homens das fileiras fazem o cruzamento e depois saem para depositar em um lugar os bastões usados na caminhada e a cordinha que trazem amarrada no pescoço como colar. Em seguida, os *danôhikwa* (mensageiros) pegam esses objetos e jogam dentro de um córrego.

Depois disso vem a corrida de tora grande. Os dois partidos que correm com a tora amanhecem no pátio da aldeia, cada partido com o seu ancião. Afinal, os homens que vão correr não podem dormir com suas esposas. Segundo o ancião, se eles tiverem relação sexual, poderão acordar com o corpo mole e se machucar na hora da corrida.

Corrida de tora grande (*ĩsitro*): associações e regras

Tanto para a corrida de tora pequena quanto para a de tora grande, há um conjunto de regras que devem ser obedecidas. Para a tora pequena, as regras são mais leves, pois ela é cortada no mesmo dia da corrida, sem precisar dormir cortada da noite para o dia, como a grande. A tora pequena é carregada por dois grandes grupos de homens, que são divididos por um dos mensageiros durante o *dasĩpê*. A corrida com essa tora é uma preparação para a corrida de tora grande. Quando estão faltando dois dias para terminar a festa do *dasĩpê*, os anciãos mandam os corredores pararem de correr com a tora pequena para poderem descansar.

A Figura 7 traz duas toras grandes preparadas para a corrida. Essa foto foi tirada no dia 3 de agosto de 2014, na aldeia Salto Kripre, durante o *dasĩpê*,

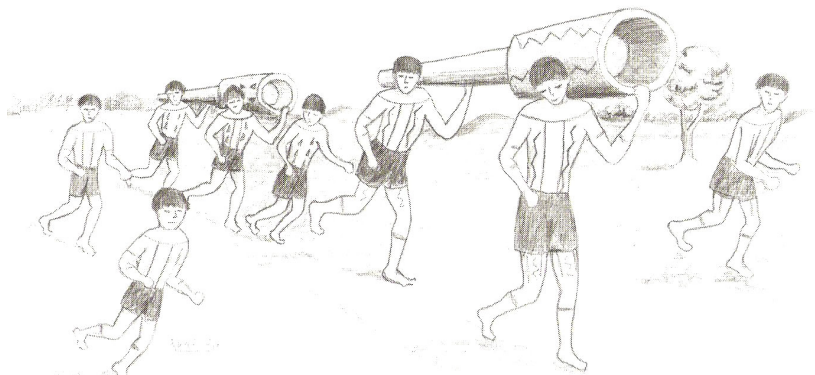
feira de nomeação dos meninos e das meninas. Os que estão próximos às toras são os ganhadores da disputa, e ali, no chão, há vários alimentos para eles. Na Figura 8, aparecem essas duas toras sendo carregadas na corrida.

Figura 7 – Toras grandes, que são carregadas por dois homens



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Figura 8 – Corrida de toras grandes



Desenho: Walter Krãirdu Xerente.

As regras para a corrida de tora grande envolvem muitos passos.

Primeiro passo: preparar a tora grande (Figura 9). É preciso ter quatro mensageiros (*danôhikwa*) para este trabalho. Eles têm que pertencer a dois clãs sociais diferentes e bem respeitados, sendo um deles o Dói, que faz parte da pintura representada pelo círculo médio, e o outro o Wahirê, do círculo menor. Serão dois mensageiros do Dói e dois do Wahirê. Quem escolhe os mensageiros são dois anciãos, um de cada partido. Esses quatro *danôhikwa* devem correr na frente com a *iknô* – ou com a *ĩsitro*, quando for o caso. São eles que conduzem a corrida. Portanto os corredores não podem ultrapassá-los. Isso já é uma regra dentro da corrida de toras.

Ninguém pode ver os mensageiros preparando a tora grande, especialmente as mulheres e as crianças. Não podem saber o peso da tora, que chega a mais ou menos 150 quilos.

Figura 9 – Preparação da tora grande



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

A preparação da tora grande dura uns três dias. Para começar, os quatro *danôhikwa*, um de cada clã de respeito, devem escolher para essa tora uma palmeira de buriti do brejo, bem alta e bem alinhada. Depois que a palmeira é derrubada com um machado, duas toras são cortadas do mesmo tronco, uma para cada partido. Existem dois grandes partidos, o dos homens mais velhos, chamado Htâmhã, e o dos mais novos, o Stêromkwa. Se um pai tem quatro filhos, o primeiro filho vai pertencer ao partido do Htâmhã, o segundo, ao partido do Stêromkwa, e assim sucessivamente: o terceiro será Htâmhã e o quarto Stêromkwa.

A primeira metade do tronco de buriti é destinada ao partido Htāmhã. Esse partido tem seu próprio cântico e, na hora de sair em busca da tora grande, os homens cantam muito alto. A segunda parte do tronco, do meio para cima, fica com o grupo Stêromkwa.² É cortada do meio para a ponta da palmeira de buriti.

Assim que termina a preparação das toras grandes, os dois anciãos responsáveis pelos partidos são avisados e reúnem os seus homens, os *simwaptermnôĩ* (rapazes adultos) para dar sequência ao ritual. Os anciãos contam muitas histórias para os rapazes, falam sobre o respeito que cada um deve ao outro e à natureza, ensinam a sobreviver etc. Se a corrida for acontecer no dia seguinte, os rapazes dos dois partidos ficam cantando no pátio durante a noite. De manhã cedo, eles fazem grandes círculos para a cantoria própria da tora grande. Cantam muito alto mesmo e dançam, todos pintados com o símbolo do partido a que pertencem.

Segundo passo: colocar a tora no local de onde será levada no outro dia cedo. Hoje as toras grandes estão sendo levadas de caminhão para o local onde passam a noite antes da corrida (Figura 10), mas antes não era assim. A disputa entre os dois partidos começava onde a tora era preparada, pois ela era carregada até o pátio da aldeia. A estrada era só um “treininho”: era muito ruim, e os grupos tinham que correr ali transportando a tora até chegar no pátio. Mas, como a cultura é dinâmica e vai se transformando, atualmente ela é carregada no carro, conforme dito.

2 Até onde eu sei, esse partido costuma perder a disputa da corrida, pois, segundo o entrevistado Augusto Sōwēkō Xerente, os rapazes mais novos que o compõem têm medo de pegar na tora grande para correr. Às vezes até deixam cair a tora. E se ela andar caindo, o outro partido, o dos mais velhos, poderá ultrapassar. Os mais velhos não têm medo de pegar a tora para correr, nem a deixam cair, porque já estão acostumados com essa corrida.

Figura 10 – Transporte da tora grande no caminhão



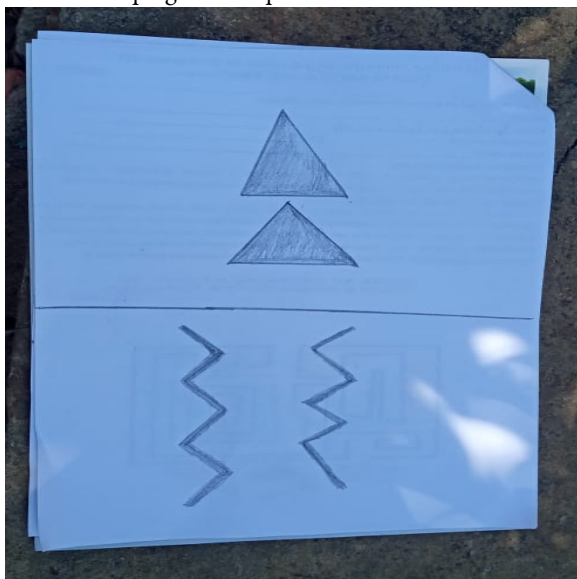
Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Pela regra, dois xamãs, um do partido Htâmhã e outro do Stêromkwa, aos quais pertence a tora, têm que dormir no local onde ela é deixada para passar a noite. Segundo os mais velhos, a tora grande não pode dormir sozinha, porque os antepassados brincam com ela e, assim, os que vão correr poderão ser atropelados por ela e se machucar, quebrando braços ou pernas.

Terceiro passo: os homens que vão correr não podem dormir com a esposa, conforme já comentado; eles vão dormir no pátio da aldeia, para evitar que tenham relação com suas esposas e se enfraqueçam. Segundo o entrevistado Augusto Sôwêkô Xerente, não é só para impedir a relação não, é porque não pode mesmo, confirma ele. Nessa noite, ali no pátio, os homens se alimentam de comidas tradicionais (carne de caça moqueada, peixe assado com farinha de mandioca etc.) e não ingerem nada de caldo.

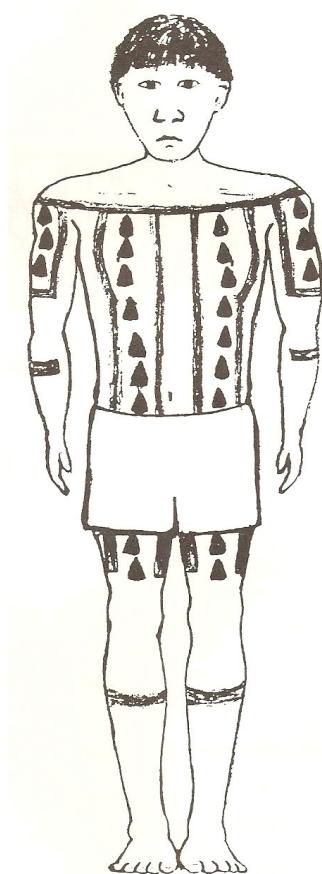
Quarto passo: fazer a pintura da tora e a pintura corporal daqueles que irão participar da corrida. A pintura é feita de acordo com o partido (grupo de homens) a que pertence cada participante. Na tora grande e em seus corpos, os homens do Htâmhã utilizam uma pintura triangular, que, para eles, representa a sucuri, uma sucuri mais curta. Na linguagem dos Akwê, essa pintura é também chamada *kukãihã* (casca de jabuti), e, além dela, coloca-se algodão nos corpos. Quanto aos Stêromkwa, fazem uma pintura em ziguezague, representando outra variação da sucuri, aquela que é mais longa. Os Akwê denominam *amkeparu* (listra da cobra) as listras que formam o ziguezague. Esse mesmo símbolo é usado na tora e nos corpos dos Stêromkwa. De acordo com as regras de complementaridade, os homens de um partido pintam os do outro, que é o seu “partido de respeito”. Os anciãos recomendam que as pinturas sejam bem feitas mesmo. As Figuras 11, 12 e 13 ilustram as pinturas corporais e das toras dos dois partidos.

Figura 11 – Símbolos empregados nas pinturas do Htâmhã e do Stêromkwa



Desenho: Afonso Tiikwa (2020).

Figura 12 – Homem do partido do Htâmhã com sua pintura corporal



Desenho: Walter Kráirdu Xerente.

Figura 13 – Homem do partido do Stêromkwa com sua pintura corporal



Desenho: Walter Krâirdu Xerente.

Quinto passo: feitas as pinturas corporais e da tora grande, os dois grupos fazem um grande círculo e cantam, dançando todos de mãos dadas.

Sexto passo: ambos os grupos saem em fileira. A primeira fila, a que vai à frente, é a do Htâmhã, e depois dela saem os Stêromkwa.

Sétimo passo: os dois grupos têm que ter obrigatoriamente dois anciãos para mediar os conflitos internos, que, muitas vezes, acontecem.

Oitavo passo: a tora não pode ter aquele “escorrimento” parecido com um catarro, pois, sendo escorregadio, ele acaba provocando acidentes durante a corrida. Quem deve observar isso é um *sekwa*.

Nono passo: cada ancião tem o seu remédio, para que o seu partido não perca a corrida.

Apesar de todas essas regras, algumas delas não estão sendo cumpridas hoje, principalmente a regra da dormida da tora, que deve amanhecer no local de onde partirá a corrida e ser vigiada por dois xamãs. Os homens que vão correr também não estão dormindo no pátio da aldeia. Assim, vêm acontecendo muitos “atropelamentos” durante a disputa com a tora grande: os próprios homens (*ambá*) se atropelam, e, na minha visão, isto se deve à quebra das regras e ao fato de quase não ter pajé. Além dos atropelamentos, a tora, muitas vezes, costuma cair nos dois homens que estão correndo com ela, embora os anciãos sempre falem que ela não pode cair, pois é aí que os homens se machucam.

A corrida da *īsistro* é realizada sempre na parte da manhã e, por isso, todos os homens que vão correr devem, obrigatoriamente, amanhecer no pátio da aldeia. Os anciãos contam muitas histórias ali, então é uma grande oportunidade de aprendizagem para os jovens. Eles aprendem também muitas cantorias para corridas de toras grandes. Tudo isso traz o fortalecimento da nossa linguagem. A Figura 14 retrata a corrida da tora grande do partido Stêromkwa, o partido dos homens mais novos, que, pela imagem, estão perdendo a corrida. Na Figura 15, o partido que corre a *īsistro* é o Htâmhã, também chamado de Kukâihã. Ambos fazem a mesma trajetória.

Figura 14 – Corrida da tora grande (*ĩsitro*) dos Stêromkwa, passando no Saltinho para chegar na aldeia Salto Kripre



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Figura 15 – *Ĩsitro* dos Htâmhã passando no Saltinho para chegar na aldeia Salto Kripre



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Na imagem acima, os Htâmhã, que são os homens mais velhos, estão ganhando a corrida. Afinal, eles dominam melhor as muitas técnicas requeridas para correr com a tora grande. A figura mostra um Akwê na frente comandando a corrida e outro atrás somente acompanhando. Quem está à frente não pode ser empurrado pelos que estão atrás. Se isso acontecer, facilmente ocorrerá o atropelamento. Assim são conduzidas as duas toras grandes pelos dois partidos.

Segundo os entrevistados, a corrida com a tora grande acontece somente no final da festa cultural *dasîpê*, um ritual muito importante para os Akwê Xerente, principalmente, durante as nomeações masculina e feminina. Depois dessa corrida, os meninos e as meninas irão correr com a tora pequena. A corrida é o momento de peso das nomeações e o arremate da festa do *dasîpê*.

Corrida de tora curta dos adultos

A corrida com a *îknô* (com a tora curta) também é praticada pelos adultos (Figura 16). Até hoje ela acontece durante o *dasîpê*, sendo realizada todas as manhãs e às tardes. Essa corrida não tem muitas regras: os participantes se dividem em dois grupos e não se pintam para suas partidas, mas é preciso ter os quatro *danôhîkwa* (mensageiros) dos dois clãs, sendo dois de cada metade oposta. Por exemplo, um Kbazi, que faz parte da Bolinha Média, e um Kuzâ, da Bolinha Menor, ambos da mesma metade; um Krozake e um Wahirê, da outra metade.

Figura 16 – Corrida de tora curta dos adultos

Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Quando a corrida dos homens adultos com a *īknō* ocorre de manhã, à tarde eles não sentem cansaço. Eles se revezam para carregar a tora, um de cada vez. O comprimento dela é de um metro, e o seu peso, de mais ou menos 85 quilos, por isso hoje os mais novos têm medo de pegá-la. Atualmente existe uma corrida entre casados e solteiros, e os solteiros costumam perder a corrida, porque nem todos eles pegam a tora. As palmeiras para preparar as toras curtas para a *īknō* dos adultos são o buriti (Figura 17) e o babaçu. O babaçu pesa mais do que o buriti. A palmeira de buriti, na nossa cultura *akwē*, tem grande valor. É uma árvore nativa encontrada somente no brejo, ela não nasce no cerrado. O entrevistado Augusto Sōwēkō Xerente informa que o buriti é empregado também na tora grande. Assim como eu, ele pertence ao clã Kbazidtêkwa, da aldeia Salto Kripre. Augusto Sōwēkō é do círculo médio.

Figura 17 – Palmeira de buriti



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

A cama das toras

Segundo os mensageiros, as toras não podem ser colocadas no chão, nem a grande, nem a pequena. Devem ser postas sobre uma cama para a sua proteção e para facilitar sua colocação no ombro e o revezamento na corrida. A cama que protege a tora é feita com a palha do coquinho de piaçaba do cerrado (Figura 18). Os galhos são tirados com as mãos: não podem ser cortados com faca ou facão. Este é um segredo dos anciãos e dos pajés.

Figura 18 – Cama das toras

Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

A cama é aprontada em um local indicado pelos anciãos, a uma distância de aproximadamente dois quilômetros da aldeia, e, depois de pronta, colocam-se nela as toras. A tora só é pintada depois de colocada na cama própria (Figura 19).

Dois mensageiros ficam encarregados de pintar as toras, cada uma com a pintura de seu partido. Outros dois ficam na aldeia, sendo responsáveis por conduzir os dois grupos (Stâmhã e Stêromkwa) que estão indo buscar as toras preparadas para a corrida. Os dois grupos saem em fileiras, os Stâmhã na frente e os Stêromkwa atrás.

Figura 19 – A tora na cama, sendo preparada para a corrida (à direita, um *sekwa*, guardião da tora)



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

A tora que se vê na imagem acima está sendo pintada ao amanhecer, e do outro lado está a outra. As toras não podem ser manejadas no período noturno, uma vez que os nossos antepassados costumam correr durante a noite, e eles não podem pegar nelas. Se as almas pegarem na tora, poderá haver atropelamento e acidentes durante a corrida. É por isso que os *sekwa* vigiam o local de pernoite dela. Eles conversam com as almas, proibindo-as de pegar na tora, e elas atendem.

A tora que está sendo pintada sobre a cama é do partido Stêromkwa, que usa o símbolo do ziguezague, e a outra, numa cama que se encontra ao lado, é do Htâmhã. Depois de pintadas de carvão, as toras são enfeitadas com algodão e ficam lindas. Os homens que gostam de correr sentem-se alegres assim que chegam ao local e as veem.

A dança do *padi* (tamanduá-bandeira)

Depois da corrida de tora grande, acontece a dança do *padi* (tamanduá-bandeira). Logo que alguns homens saem em busca da tora para a corrida, dois outros se afastam para o mato, junto com um ancião, a fim de se caracterizarem como tamanduá-bandeira. Os dois homens têm que ser de dois clãs opostos, um Kbasi e um Krosake,³ um Krito e um Krâiprehi, um Kuzã e um Wahirê, os três pares da relação *isidanārkwā*, conforme visto anteriormente. Devem se tratar como *isidanārkwā*, indicando uma relação de respeito e complementaridade: um Kbasi precisa de um Krosake e assim por diante. O ancião que acompanha os dois homens ensina-os a usar a palha de buriti para fazer a imitação de um tamanduá-bandeira, e eles então se caracterizam para a dança do *padi*.

Quando chegam no pátio da aldeia, ao final da corrida de tora grande, os corredores fazem um círculo de mãos dadas e cantam e dançam ao redor da tora, como haviam feito antes da corrida. Assim que terminam o cântico e a dança, chegam os dois homens imitando o tamanduá-bandeira, ambos empalhados com a folha do buriti (Figura 20), e aí todos fazem um círculo para recebê-los. Então eles entram e dançam dentro do círculo com um bastão embaixo do braço, e, dançando, vão procurar sua comida, porque o ancião deixa preparados para eles dois pratos preferidos dos tamanduás. Eles dançam até encontrar sua comida e, às vezes, demoram para achá-la, pois, estando totalmente cobertos com a palha de buriti, têm dificuldade para enxergar. Enquanto não acham a comida, eles continuam dançando, e todos os que estão no círculo brincam com eles. As crianças têm medo porque eles correm atrás delas, brincando. Algumas estão vendo o *padi* pela primeira vez, então sentem mais medo.

O *padi* é o arremate do *dasîpê*, o fechamento desse ritual que nós, Akwê, chamamos de festa cultural. A dança do *padi* não tem um canto próprio, mas somente aquela dança dentro do círculo. Assim que acham a comida feita para

3 Durante minha pesquisa, descobri que os Krozakesaptorê e os Krozaketepo preferem se identificar como Ísake.

eles, os dois homens a entregam para suas esposas e saem. Assim termina o *dasîpê*, e todos já ficam com saudade das outras aldeias que estiveram presentes na festa. Os anciãos fazem o choro ritual, expressando essa saudade dos parentes, saudade de ter o seu clã pertinho de sua outra metade. Os mais novos também ficam com saudades, mas a aprendizagem é grande. Dali, cada um sai com seu próprio aprendizado e, se ficar em dúvida sobre alguma parte do ritual, poderá perguntar depois para seu pai ou seu avô. Como eu: quando acabava o *dasîpê*, eu pedia ao meu pai para falar sobre algum rito que eu não tinha entendido, visto que muitos rituais passam rápido e, por vezes, não dá para compreendê-los.

Figura 20 – Dança do *padi* (tamanduá-bandeira)



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

A troca da comida

Antes da dança do *padi*, todos os homens que correram com a tora sentam-se em círculo para receber um prato de comida. São as esposas que levam

a comida para os maridos, e, se o homem não é casado, a comida é levada por sua mãe ou sua irmã. Os homens trocam o prato de comida recebido com o seu clã de respeito (*isidanārkwā*) e, assim, sabendo que vai haver essa troca, todas as mulheres capricham nas comidas. Todos se servem e, depois, os homens formam um grande círculo e o *padi* vem dançar no meio deles, sendo despido nesse momento pelos homens.

Īsitro e a comemoração dos Htâmhã e dos Stêromkwa

Após a corrida de toras, tanto os vencedores quanto os perdedores se reúnem no pátio da aldeia para comemorar. Em 2014, assisti à corrida de toras dos Akwē na aldeia Salto Kripre, e o grupo dos Htâmhã saiu vitorioso na corrida de tora grande, ou *īsitra*. Depois da chegada dessa corrida, os Htâmhã fizeram a festa da vitória (Figura 21) no pátio da aldeia.

Figura 21 – Comemoração da chegada vitoriosa do Htâmhã



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

O partido dos Stêromkwa, igualmente, comemorou a sua participação na corrida (Figura 22). Apesar de ter perdido, o grupo não se entristeceu, porque virá sua vingança no próximo ano. Meu parente Alpiê Gavião fazia parte desse grupo em 2014. Ele participou da corrida e gostou muito.

Figura 22 – Comemoração da chegada dos Stêromkwa



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Dakrsu: associações para as corridas de toras

O *dakrsu* é formado por quatro associações muito importantes dos Akwê Xerente: Ainârowa, Krara, Krêrêkmô e Akemhã. Quase ninguém sabe da existência destas associações, principalmente os mais novos. Elas estão ligadas à ordem de nascimento dos filhos, independentemente do clã do pai. Se este tiver quatro filhos homens, seu primeiro filho pertencerá à associação Ainârowa, o segundo pertencerá à Krara, o terceiro, a Krêrêkmô e o quarto, à associação Akemhã. Isso é válido também para as filhas mulheres.

Durante o *dasîpê*, as refeições são distribuídas de acordo com estas associações. Quase todas as aldeias participam dessa festa, e, muitas vezes, o rapaz novo, ou a mulher nova, não sabe a qual associação pertence. Nesse caso, ele ou ela podem perguntar para seu ancião, e ele os ajuda a identificar sua associação. Para a distribuição do almoço, formam-se quatro fileiras, uma para cada associação. Os anciãos ficam encarregados de corrigir o posicionamento dos homens e das mulheres nas filas, porque pode acontecer de alguns ficarem na fila errada. Assim que são formadas as filas, passa um ancião em cada uma delas e pergunta aos seus integrantes de qual associação fazem parte. Se a pessoa tem certeza sobre sua associação e está na fila certa, ela continua nessa fila, mas, se está em dúvida, o ancião pergunta quem é o pai dela e em qual aldeia ela mora. Também lhe pergunta se ele ou ela é o primeiro filho ou a primeira filha. Se alguém está, por exemplo, na fila Ainârowa sendo o segundo filho, o ancião vai mandá-lo para a fila do Krara; se está na fila do Krara e é o terceiro filho, será mandado para a fila Krêrêkmô, e assim sucessivamente.

Pelas filas do *dakrsu*, os anciãos sabem calcular o crescimento das associações a cada ano. Esta observação só acontece anualmente, e só durante o *dasîpê*. Isso não é ensinado na escola, mas, na minha opinião, deveria ser.

Antigamente se organizava uma corrida da tora grande com as quatro associações. A corrida das associações é chamada *krānkrāmi*. Nessa modalidade, os Ainârowa (primeiros filhos) se juntam com os Krara (segundos filhos), e os Krêrêkmô (terceiros filhos) se juntam com os Akemhã (quartos filhos). Hoje não vi ainda esse ritual. Só presenciei a corrida da *ĩsitro*, na qual competem os partidos Htâmhã, cuja tora tem a pintura em forma de cone, e Stêromkwa, o da pintura em zigzag.

Corrida de toras na escola

A imagem abaixo (Figura 23) mostra a prática da corrida de tora pequena feita com as crianças na escola. Essa corrida aconteceu no pátio da aldeia, em 2014, quando eu mesmo a ensinei aos meus alunos. As toras pequenas dos

meninos, ou torinhas, devem medir em torno de cinquenta centímetros e pesar cerca de trinta quilos.

Figura 23 – Meninos da escola correndo com a torinha



Foto: Afonso Tiikwa Xerente (2014).

Antigamente a tora pequena era de bacaba ou de macaúba (Figuras 24 e 25), mas hoje ela pode também ser tirada do pé de buriti médio. O pé de bacaba é uma planta nativa nas beiras dos córregos, não nasce no cerrado. Seus cocos servem como alimento não só para os Akwê, mas também para os não indígenas. Com o fruto dela, fazemos suco natural. Segundo o entrevistado Augusto Sôwêkô Xerente, esse fruto é alimento também dos pássaros. Como indígenas, preservamos essa planta nativa.

Figura 24 – Pé de bacaba



Foto: Armando Sôpre Xerente (2014).

Figura 25 – Tora pequena de bacaba, para meninos e meninas



Foto: Armando Sôpre Xerente (2014).

Os Akwê precisam praticar a corrida com o tronco da bacaba ou da macaúba desde pequenos, para, no futuro, conseguirem correr com a tora grande. Afinal, é necessário muito treinamento para eles pegarem resistência e prática

no revezamento da tora durante a corrida. Se bem orientados, os meninos vão pegando o jeito de correr, de pegar a tora e de fazer os revezamentos. E é muito importante que eles aprendam; do contrário, a cultura vai se enfraquecendo.

O professor Manoel Sirinawe Xerente, um dos meus entrevistados, afirmou que os nossos adolescentes gostam de praticar a corrida de tora. Então podemos incentivá-los a aprender, desde cedo, as pequenas regras, principalmente o revezamento. O aprendizado é indispensável, porque ajuda no fortalecimento da cultura, da linguagem e dos cânticos ritualísticos. E, correndo, os meninos crescem com seu corpo bem resistente.

Apesar de agradecer às crianças, hoje essa corrida raramente acontece na escola ou no pátio da aldeia, pois os nossos jovens têm medo de pegar a tora e, às vezes, não são incentivados pelos professores indígenas. Mas a escola precisa ensinar essa cultura, não podemos esperar somente pelos anciãos. Por isso os professores indígenas têm que se qualificar nas pesquisas referentes à nossa cultura e repassar esses conhecimentos para os jovens.

Na corrida de tora pequena, não há regras: um professor *akwê* pode levar as crianças da escola a um local onde haja toras preparadas e, separando os alunos em dois grupos iguais, fazer uma corrida com eles para ir lhes ensinando. Assim os meninos vão crescendo com o corpo sadio e resistente, preparados para correr com a tora grande. O ensinamento é o mesmo para as meninas, mas as mulheres não fazem a corrida de tora grande, somente a de tora pequena, que é praticada desde a infância até a idade adulta.

Levi Srêzasu Xerente, técnico de enfermagem, conta que começou a correr com a tora desde pequeno, a fim de ter força física e preservar a saúde. Para participar dessa corrida, é preciso se alimentar bem, e o alimento têm que ser tradicional. Hoje o tipo de alimentação consumida pelos Akwê pode prejudicar-lhes a força física, segundo Levi Srêzasu. Ele observa que estão sendo consumidos muitos alimentos industrializados, e isso deixa as pessoas gordinhas e muito cansadas. É o que está acontecendo com os nossos jovens de hoje. Concordo com o que ele disse, porque já vi isso na corrida de tora.

Tem rapaz muito forte que não pega a tora para correr. Eu, na minha fase de jovem, não consumia muito produto industrializado porque meu pai só trabalhava na roça e eu o ajudava muito. Então comia alimentos naturais e praticava sempre a corrida de tora. Não fui ensinado na escola; aprendia só na festa cultural. Gosto muito de correr com a tora e disputar com os outros, até hoje eu gosto.

Atualmente, nossos jovens são ensinados nas escolas indígenas, e ali é um bom lugar para se aprender a corrida de toras, esse ritual tão significativo para meu povo, os Akwê Xerente. Na imagem abaixo (Figura 26), estou na Escola Indígena Waikarnãse, na aldeia Salto Kripre, ensinando aos meus alunos a dança e a cantoria na língua-mãe. Agora que temos a escola, podemos ensinar nesse espaço, sem precisar esperar só pela festa cultural do *dasîpê*. Essa é minha recomendação para todos os professores indígenas.

Figura 26 – Afonso Tiikwa com seus alunos, ensinando-lhes as tradições dos Akwê



Fonte: Tiikwa Xerente (2014).

Devemos manter vivos os nossos rituais, fazendo com mais frequência o *dasîpê* dentro das nossas aldeias e incentivando os nossos jovens a gostar de correr com a tora. Como eu falei, eles gostam, mas falta-lhes o estímulo vindo dos mais velhos, que não realizam muito essa festa cultural. Se ela for mais recorrente, nossas gerações irão aprendendo a nossa cultura, e ela permanecerá forte. Os professores, também, precisam ensinar a prática e a teoria. Esse é o papel da escola indígena diferenciada, garantida pelo artigo 215 da nossa Constituição.

Para finalizar, um pouco mais sobre o ensino-aprendizagem *akwê*

Nossa área indígena é homologada, e nela vivemos livremente. Dali tiramos, inclusive, as árvores para o nosso ritual da corrida de toras, mas seu corte é proibido para os não indígenas. Hoje até mesmo nós, os Akwê Xerente, preservamos essas árvores nativas, e esse é um dos motivos pelos quais as corridas de tora pequena acontecem raramente. E, quando cortamos uma árvore para ensinar esse ritual na escola ou no pátio da aldeia, utilizamos seu tronco várias vezes.

O professor ou a professora *akwê* podem ensinar essa corrida quando as crianças chegam à idade de dez a onze anos. Ela é repassada para meninos e meninas, primeiro oralmente e depois na prática. Qualquer professor homem pode preparar a tora pequena para as crianças. Os professores vão para o brejo ou para o matagal à procura de uma palmeira de macaúba ou de bacaba para fazer as torinhas. Preferencialmente se usa a palmeira de bacaba para preparar as toras, com machado e facão.

Depois das toras prontas, os professores as colocam no local onde começará a corrida. Não há divisão em partidos, mas somente as pinturas corporais, já que não se trata do *dasîpê*, e sim de ensinar às crianças a revezar a tora durante a corrida sem se machucar. Antigamente não se aprendia na escola, mas no *warã* (casa dos homens).

Não existe muito segredo para o preparo da tora pequena nem para a corrida, e praticá-la deixa nossos jovens fortes. No entanto está faltando muito, entre

os Akwẽ, para que o ensinamento das poucas regras aos jovens seja satisfatório. Eu, como mestrando, tenho essa preocupação. Precisamos fazer mais repetidamente o *dasîpê* nas nossas aldeias para o fortalecimento da linguagem e de todos os rituais e saberes que praticamos: casamento, nomeações masculina e feminina, cânticos, uso de remédios tradicionais vindos das plantas medicinais etc. Agora é a nossa vez de ensinar tudo isso através das pesquisas, documentar saberes e usá-los para produzir material didático para as escolas.

Referências e inspirações

- FARIAS, Agenor José Teixeira Pinto. *Fluxos sociais Xerente*: organização social e dinâmica das relações entre aldeias. 1990. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.
- FERREIRA, Ariel David. *Caminhos e sujeitos no adoecimento e na cura entre os Akwẽ Xerente*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.
- KBAZDIMÉKWA XERENTE, Fernando. *Patrilinearidade entre os Akwẽ e os desafios enfrentados nos tempos atuais*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2008. Trabalho extraescolar.
- MAYBURY-LEWIS, David. Cultural categories of the central Gê. In: MAYBURY-LEWIS, David (org.) *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 47-69.
- MAYBURY-LEWIS, David. Introduction. In: MAYBURY-LEWIS, David (org.) *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1979. p. 9-18.
- MELATTI, Julio Cezar. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó. In: SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Nacional, 1976. p. 139-148.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *The Serente*. Los Angeles: Southwest Museum, 1942.
- RODRIGUES, Kárita Segato. *Saúde reprodutiva das mulheres akwẽ-xerente: uma perspectiva intercultural*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

SCHROEDER, Ivo. *Política e parentesco nos Xerente*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

TIKWA XERENTE, Afonso. *A corrida de toras entre os Xerente*. 2014. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

VALCI XERENTE, Sinã. *Akwe Xerente nisizem re hã hêsuka = Nomes próprios do povo Xerente*. 2011. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

Pessoas entrevistadas (na ordem cronológica)

Pedro Smissuite Xerente, da aldeia Salto Kripre (2012).

Alexandre Krêwamzu Xerente, da aldeia Salto Kripre (2013).

Antônia Mmiropte Xerente, da aldeia Varjão Sdarâpa (2013).

Ari Kukrêkâ Xerente, da aldeia Salto Kripre (2014).

Getúlio Kuzero Xerente, da aldeia Brejo Comprido Kâwrwkurerê (2014).

REDES AFROINDIGENAFETIVAS: TRAJETÓRIAS NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS E EM OUTRAS INSTITUIÇÕES PÚBLICAS DE ENSINO

Marta Quintiliano

O amor cura, transforma, recria e cria redes de afro, indígena,
trans, gay, lésbica afetivos.

Marta Quintiliano

Este capítulo faz parte da minha dissertação de mestrado intitulada *Redes afroindigenafetivas: uma autoetnografia sobre trajetórias, relações e tensões entre cotistas da pós-graduação e políticas de ações afirmativas na Universidade Federal de Goiás*. Trato aqui da formação das redes entre negros, negros quilombolas e indígenas como forma de sobrevivência dentro das instituições públicas. Os diversos trajetos acadêmicos e de vida das pessoas, apresentados no texto de origem, apontam para muitas questões importantes da pós-graduação na universidade brasileira. Mostram avanços significativos e, ao mesmo tempo, trazem relatos de dor e sofrimento.

O entrelaçamento destes caminhos é uma estratégia potente para o bem-estar das pessoas que integram as redes mencionadas e para a conclusão de uma tra-

jetória acadêmica completa. Para Herbetta (2014, p. 12), “estes movimentos associados formam linhas que se retroalimentam, se entrelaçam, e possuem relação direta com a noção de transformação”.

Discutindo sobre as linhas que formam redes, Ingold (2011, p. 74) observa: “a linha é ainda percebida como algo em movimento e crescimento. A vida é vivida, penso, através de caminhos, não apenas lugares, e caminhos são linhas de alguma forma”. Para o mesmo autor, “inclusive, linhas possuem o poder de mudar o mundo!” (p. 74).

As linhas e redes me lembram “ubuntu”, alteridade e empatia, palavras que aprendi como conceitos na universidade, mas que foram uma prática constante em minha família. Sempre fomos empáticos com as pessoas, independente de quem fosse. Na infância, morei com minha família em uma chácara, e aqueles que passavam perto de nossa casa e pediam comida ou água eram bem recebidos. Cresci vendo e praticando atitudes que envolviam o colocar-se no lugar dos outros.

Porém, ao entrarmos na universidade, começam a surgir os questionamentos a respeito dessa prática, aliás, tão comum entre as famílias negras e quilombolas e outros povos. Foi nesse processo que descobri a palavra ubuntu, e ela passou a fazer parte da minha forma de vivenciar o mundo. Comecei a me preocupar em despertar no outro o ubuntu que existe em todos nós. Palavra que sintetiza tudo aquilo que eu sou, sem saber que era: ubuntu, cujo significado é “a humanidade como valor”, na definição dada por Jean-Bosco Kakozi Kashindi (2018, p. 3):

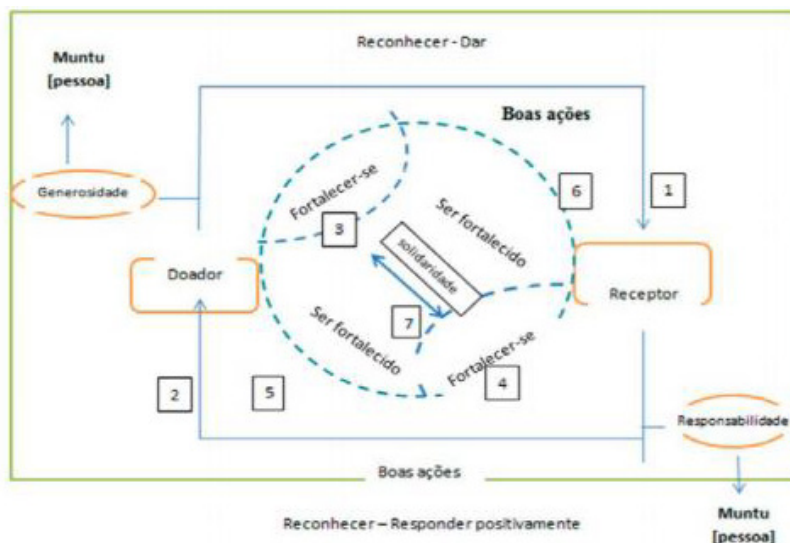
Os povos africanos, em geral, têm uma forma particular de viver e expressar o mundo que os caracteriza, os determina e os diferencia de outras povoações. Essa forma é sua visão de mundo, é ubuntu. E, a partir daí, todo o edifício ético-filosófico africano é construído. Chega-se a tal construção, partindo da ideia de humanidade, delimitada pelo termo ubuntu. Em termos gerais, ubuntu significa, por um lado, a humanidade como valor.

Conheci o professor Jean-Bosco em Redenção, Ceará, em 2018. Estávamos em um evento sobre descolonização de saberes e ficamos hospedados na casa

da professora Natalia Cabanillas. Ao final do evento, ela nos convidou, a cada um, para dar uma aula a respeito do tema a fim de que os alunos pudessem experimentar outras visões e compreensões de mundo. Ministrei uma aula sobre quilombo, durante a qual um aluno perguntou-me sobre a origem da palavra ubuntu, que trago tatuada no meu braço.

Tentei explicar o conceito, porém a professora Natalia Cabanillas pediu a Kakozi Kashindi que o fizesse, já que ele estudava a temática. Foi uma experiência incrível ouvi-lo falar do ubuntu (Figura 1). Aproximei-me ainda mais dessa filosofia, que há tempos vinha pesquisando em textos científicos centrados no assunto. Kakozi Kashindi enviou-me sua tese de doutorado, na qual estuda o conceito, e desde então me aproximei mais do real significado da palavra.

Figura 1– Esquema explicativo do ubuntu



Fonte: Kakozi Kashindi (2018).

Na legenda do esquema, lê-se:

A pessoa que dá (o doador) reconhece o outro (o receptor) como pessoa (muntu) e oferece-lhe algo de graça, por isso é [considerada] generosa (procede bem). Ambas as pessoas são “bantu” (pessoa).

O receptor reconhece o bem recebido do doador e responde positivamente. Ele é responsável.

O doador, quando recebe e dá gratuitamente, se fortalece.

O receptor, quando reconhece o bem recebido e responde oferecendo algo gratuitamente, também se fortalece.

O doador é fortalecido quando recebe o bem (a resposta positiva) do receptor.

O receptor é fortalecido quando recebe o bem do doador.

Quando ambos se fortalecem [...], tornam-se sólidos e, portanto, é gerada a solidariedade.

Como, porém, ser solidário em uma estrutura criada para a competição, como a universidade? Como produzir o comum e o afeto em um espaço construído pelo patriarcado, com o único objetivo de formar sujeitos capazes de servir ao capitalismo? Para Raquel Gutiérrez (2016), essas reflexões são necessárias ante a crescente valorização do capitalismo, marcado por governos cuja preocupação é exclusivamente com o acúmulo do capital. Ignoram-se outras formas de vida, como a vida comunitária, e desconsideram-se aqueles que dependem das terras e de outros bens.

Diante de tal sistema, desenvolver o desapego no espaço acadêmico, criado para a competição, não é uma tarefa fácil. Nos meus primeiros anos de universidade, deixei-me contaminar com a falta de afeto. É como um vírus que ataca e, embora tentemos permanecer fortes contra ele, para restabelecermos é necessária uma dose de remédios, chás e repouso. Entretanto estou determinada a isto: não posso deixar de vivenciar os costumes da minha ancestralidade.

Em 2013, estava almoçando com meu colega Mário no Restaurante Universitário (RU) quando se aproximaram dois estudantes negros que pediram para se sentar conosco. Fomos apresentados e continuamos comendo e conversando

sobre vários assuntos. Os estudantes eram de Moçambique, segundo eles. O quilombo já estava formado.

Nossa rede começou então a aumentar, e pessoas que se pareciam comigo e se preocupavam com meu bem-estar físico e psicológico passaram a fazer parte de minha trajetória acadêmica. Decidi, portanto, que ia ser mais afetuosa e ajudar outras pessoas a encontrar novamente a sua essência, e assim o fiz. Aliás, não existe nada grandioso nisso, é apenas uma questão de enxergar o outro e respeitá-lo tal como ele é.

Nesse intuito, comecei a fotografar a UFG, decidindo-me a ter para a instituição um olhar que não fosse de rancor. Como estudante de Relações Públicas, eu trabalhava na TV UFG, e uma das coisas que resolvi compartilhar em minha rede social através de fotografias foi o entardecer visto do terceiro andar da RTVE. Ele era tão perfeito que eu não podia guardar aquela visão só para mim. Segui fotografando e frequentando grupos de negros africanos e negros diaspóricos, e percebi que, nestes últimos, sempre havia dor, sofrimentos e problemas psicológicos. Já entre os africanos era diferente, eles sempre sorrindo, festejando, conversando, planejando viagens. Aliás, é compreensível a existência de diferenças e semelhanças entre os países e entre nós, principalmente em relação ao lado econômico.

Apesar das diferenças, no entanto, elas não dividiam nosso “quilombo”: somos irmãos e nos tornávamos cada vez mais fortes. Em uma conversa com Eduardo Moss, um dos integrantes do nosso grupo de amigos africanos residentes no Brasil, escutei:

Eu descobri que era negro aqui. As pessoas fazem questão de escancarar o seu racismo, em todos os lugares. Compreendem a África como um país, e o discurso é que todo africano passa fome, não enxergam o lado B, só reproduzem o que veem na TV. Estar aqui, às vezes, é bem estranho. Muitas vezes querem pagar a conta, chamam para comer na casa deles como se não tivéssemos dinheiro.

Eduardo tinha razão: aqui tudo que destoa da branquitude é questionado, não é benquisto. Muitos desafetos e desamores foram arquitetados contra os negros pelo colonizador ao longo do processo escravocrata. Nossos ancestrais foram tratados no Brasil como animais irracionais. Ainda trazemos no corpo, na alma e no inconsciente as marcas das violências sofridas na travessia do Atlântico, portanto, muitas vezes, a única estratégia era não estabelecer laços profundos de afeição. A comercialização dos nossos corpos nos afastava de qualquer possibilidade de criação de afetos. Não criar laços era uma maneira de se proteger do banzo e da destruição dos núcleos familiares com o tráfico dos filhos recém-nascidos, dos companheiros e, por fim, da mãe. De acordo com bell hooks (2010, p. 2),

[a] prática de se reprimir os sentimentos como estratégia de sobrevivência continuou a ser um aspecto da vida dos negros, mesmo depois da escravidão. Como o racismo e a supremacia dos brancos não foram eliminados com a abolição da escravatura, os negros tiveram que manter certas barreiras emocionais. E, de uma maneira geral, muitos negros passaram a acreditar que a capacidade de se conter emoções era uma característica positiva. No decorrer dos anos, a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte. Mostrar os sentimentos era uma bobagem.

E, de fato, até os dias de hoje, é possível perceber nas comunidades negras e quilombolas suas dificuldades de demonstrar afetos. Contudo, ainda assim, os membros destas comunidades sempre encontram uma maneira de expressá-los: fazendo uma comida, contando uma história, trançando os cabelos uns dos outros e por aí vai.

Nos últimos anos, vem surgindo no Brasil, no âmbito nacional, um movimento nas comunidades negras questionando a falta de afeto ali reinante e os porquês disso. Esse movimento afrocentrado positiva tudo que está relacionado a nós, população negra. A esse contexto, chamo movimento de afroafeto, pa-

lavra cujos radicais, já unidos gramaticalmente, unem-se também na direção de unidade, de ligação. Já que fomos castigados por vários anos pela sociedade racista, agora é o momento de afroafetuar-nos uns com os outros.

Desse movimento negro, dão notícia algumas entrevistas que realizei com os integrantes do meu círculo de amigos negros durante a dissertação que deu origem a este capítulo. Entre elas, está a entrevista concedida por Mário Eugenio Evangelista Silva Brito:

Era incrível como você conhecia os alunos negros de alguma forma, principalmente aqueles que circulavam no câmpus. Então! Eu olhava assim: Ah! não, esse aqui conhece alguém que participa do coletivo de estudantes negros. Foi assim que eu conheci o CANBENAS [Coletivo de Estudantes Negros/as Beatriz Nascimento]. Eu estava jogando xadrez com um aluno. Eu disse: “Cara, você participa de algum movimento?”. [E ele]: Eu particularmente faço capoeira, mas minha namorada é do coletivo de estudantes negros. Era a Fabiana. Eu conheci a Fabi, aí ela falou que estava organizando a semana do negro, um evento que chamava gente de fora para debater, existiam as questões culturais também. Eu me lembro que essa noite cultural foi no auditório do antigo Instituto Espaço Socioambiental (Iesa). [...] éramos muito poucos, mas esse pouco dava uma sensação de unidade (Entrevista nº 5, Goiânia, 21 de fevereiro de 2018).

O crescimento de grupos de negros que lutam para afirmar a sua negritude é de suma importância para as gerações futuras, constituindo também um tributo às gerações passadas, que tanto contribuíram para esse momento da valorização da estética negra. Em 2017, o *rapper* e poeta paulista Rincon Sapiência, fazendo eco ao movimento citado, trouxe a público a música “A coisa tá preta”, com o intuito de ressaltar a beleza negra. Segue um trecho da letra:

Ei, pela minha raça não tem amor
Lava a boca pra falar da minha cor
Se eles quiser provar do sabor
Peça benção pra bater no tambor

Nunca age, nunca fala
Que a melanina vira bengala
Só porque fugimos da senzala
Querem dizer que nós é mó mala

Abre alas, tamo passando
Polícia no pé, tão embaçando
Orgulho preto, manas e manos
Garfo no crespo, tamo se armando

De turbante ou bombeta
Vamo jogar, ganhar de lambreta
Problema deles, não se intrometa
Óia a coisa tá ficando preta
(A coisa tá preta, 2017).

O acesso à universidade e a criação de grupos de estudos possibilitaram a leitura de textos de autoras/es negras/os focada/os em outras narrativas que não as eurocênticas. Essa literatura tem colaborado para fortalecer os espaços de resistência e aquilombamento dentro do ambiente acadêmico, onde se questionam o eurocentrismo e a construção do pensamento científico que não abrange a população negra e a indígena ou quaisquer outras minorias como produtoras de saberes.

A criação, em especial, de um grupo virtual de mulheres negras permitiu-me ler esses textos e livros voltados para a temática racial. Essa rede virtual, denominada Feminismo Negro, conta hoje (2022) com 15.644 membros e, embora traga discussões variadas, nós, as mulheres negras que a compomos, abordamos sempre

a temática da negação do afeto e a solidão que nos invade. A rede foi construída com mulheres de todo o Brasil, no entanto a criadora da página, Simone Chamara, eu a conheci em um grupo de feminismo em Goiânia. Tendo nos tornado amigas, discutíamos questões sobre feminismo negro, racismo e machismo. Com o passar do tempo, fomos construindo uma rede de afetos e trocas que não era possível dentro da Faculdade de Comunicação, onde eu cursava bacharelado em Relações Públicas. Participar dessas atividades fora do prédio da faculdade alargou-me a visão de mundo e a compreensão de alguns sabores e dissabores de ser mulher preta dentro de um universo de pessoas brancas.

Em consonância com as integrantes da rede Feminismo Negro, Angela Davis (1981) faz um comentário semelhante ao que foi dito por estas mulheres a respeito da solidão que experimentam: nós, mulheres negras, compreendemos toda a cadeia humana: os homens brancos, as mulheres brancas e os homens negros. E nós, em que momento seremos compreendidas? Ainda na mesma direção, Lázaro Ramos assinala em uma entrevista televisiva concedida em 2017:

Mas o afeto é potência. Olhar para o outro com desejo, potencializar o afeto por meio do toque, tudo isso traz autoestima e conforto. A morte pela solidão, por não receber um olhar de carinho, de desejo, é trágica. Eu me policio a cada dia para criar meus filhos com mais toque, com mais afeto e com mais consciência. Hoje há várias iniciativas da juventude negra que sonha e luta para ser dona do seu nariz e forma uma militância que vai além da consciência política – ela exige seus direitos, mas também sonha em ter afeto, ser desejada e formar parcerias.

O afeto para nós, negros, é caro, como afirma a estudante de Ciências Sociais Shayane Santana dos Santos ao conversarmos sobre afetos e “dororidades”, conceito criado por Vilma Piedade (2019). Tal definição remete ao fato de que, por muitos anos, fomos condicionadas a pensar apenas nas nossas dores e sofrimentos. Esquecemos de perceber a solidariedade e os afetos. Esquecemos o peso da coletividade para a construção do bem comum e para o enfrentamento

das desigualdades e injustiças sociais, conforme observam Aguilar, Trujillo e Linsalata (2016, p. 388, tradução nossa):

Esses bens que costumamos chamar de “comuns” – como água, sementes, florestas, sistemas de irrigação de algumas comunidades, alguns espaços urbanos autogeridos etc. – não poderiam ser o que são sem as relações sociais que os produzem. Pelo contrário, eles não podem ser completamente compreendidos à parte das pessoas, das práticas organizacionais, dos processos de significação coletiva, dos laços afetivos, das relações interdependentes e recíprocas que lhes dão forma cotidiana, que os produzem.

Durante minha pesquisa, trabalhando com um grupo tão diverso como o UFGInclui, que envolve muitos povos indígenas e comunidades quilombolas, compreendi a relevância de construir novas formas de convivência através da coletividade e do afeto, e de pensar no bem comum. A luta pelo bem-estar de uma comunidade é bem maior que as diferenças culturais. Infelizmente, porém, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG, onde cursei meu mestrado, as aproximações dos indígenas com os negros e negros quilombolas ainda são tímidas. Ali não existe oficialmente um coletivo de estudantes cotistas, mas, particularmente, conseguimos formar um grupo pequeno para garantir um diálogo com a coordenação sobre a nossa permanência no programa. E mais: existe nesse grupo um movimento em direção à circularidade nas relações afroindigenafetivas na UFG e à retroalimentação dessas relações, marcadas pela solidariedade nos domínios econômico, intelectual e emocional. Parece haver um pacto em que todos se ajudam diante das necessidades e dificuldades surgidas nestas áreas, sobretudo a emocional. Afinal, a essência das comunidades negras, negras quilombolas, indígenas e outras deve ser o bem comum e a alegria; a compreensão da circularidade do ser humano: “eu sou porque nós todos somos”; e enfim, o resgate do ubuntu dentro e fora do espaço acadêmico.

Redes afroindigenafetivas construídas dentro da UFG como alternativa de sobrevivência

Não sou descendente de escravos, sou descendente de vários povos que foram escravizados há mais de trezentos anos.

Makota Valdina

Júlio, um dos meus entrevistados, também chamado pelos amigos de Kamêr, comentando sobre seu nome indígena, diz:

Na verdade, tenho vários nomes, e um deles é este que minha *nã* (tia) me pôs em homenagem a um dos parentes que já estavam antes de mim, é uma forma de preservar a memória de quem já teve esse nome Kamêr. E essa pessoa era excelente liderança e principalmente cantor, por isso recebi esse nome para continuar [...] sua memória social. Literalmente a palavra significa bacaba, uma fruta da palmeira (Entrevista nº 10, Goiânia, 25 de fevereiro de 2019).

Lembro-me de várias situações de preconceitos contra ele quando íamos aos supermercados, restaurantes e lanchonetes: pessoas nos olhando ou fazendo perguntas preconceituosas, indagando, por exemplo, se ele era índio de verdade. Eu ficava extremamente nervosa e respondia a todos, mas ele sempre dizia: “deixe eles falar e falar, não precisamos dar respostas”.

Um dia nós, quilombolas e indígenas do mestrado, estávamos conversando sobre o quanto somos maltratados nos espaços em que damos palestras, já que constantemente nos chamam para falar sobre a experiência de sermos os primeiros estudantes com esse perfil na pós-graduação em Antropologia Social da UFG. Nesse dia, falamos muito do racismo estrutural e da intensidade com que está enraizado nas instituições de ensino e em tantas outras e de como alguns pesquisadores das comunidades indígenas e quilombolas reproduzem seus preconceitos na nossa frente, sem pudores. Sem dizer que escrevem a nosso respeito e não dão uma devolutiva para a comunidade, não

nos consultam sobre o que falam de nós. Nesse meio, o escrever juntos não existe, os produtores de conhecimentos são apenas eles, de modo unilateral. E não aceitamos mais ouvir calados sobre as nossas formas de ser.

Para ilustrar isso, trago aqui o caso da Creuza Krahô, que, na sua banca da dissertação do mestrado, foi questionada sobre a sua abordagem feminina do resguardo. Um dos membros da banca, um pesquisador que esteve em sua comunidade na década de 1960, considerou errada a forma como Creuza descrevia e conceituava o resguardo. No entanto, ela permaneceu firme à sua abordagem e enfatizou: “os pesquisadores devem conversar *é* com as mulheres da aldeia, elas *é* que percebem tudo que ocorre [ali dentro], temos uma visão mais ampliada”. Segundo ela,

[t]odos os antropólogos que vão aos Krahô só pesquisam os homens. Eles não pesquisam as mulheres. A mulher fica de lado, sempre lá para os fundos da casa. Eles não chamam as mulheres para pesquisar. Fiquei observando isso desde quando meu marido era vivo e eu me perguntava: por que os antropólogos vão à aldeia e só pesquisam os homens? Só andam com os homens? Os mensageiros da aldeia são os homens, para dar notícia, para distribuir. Mas *é* falsidade os homens explicarem tudo porque não sabem tudo (Krahô Prumkwyj, 2017a).

A autora tem razão: nossos corpos são violados e nossa intelectualidade *é* questionada, na sala de aula e em todos os espaços, pelos ouvidos que não nos ouvem, pelas vozes que falam mais do que escutam. Assim, desenvolver a solidariedade entre nós foi um processo bem natural, pois nos unimos para expressar nossa objeção a isto. Reconhecemos nossos irmãos apesar das nossas diferenças culturais e, nessa trajetória compartilhada, tecemos a nossa rede afroindigenafetiva. Com os parentes indígenas, eu aprendi, entre outras coisas, a não sentir tristeza. Toda vez que um de nós *está* triste, fazemos algumas coisas juntos. Talvez até nós mesmos desconheçamos o poder que temos quando estamos unidos no espaço acadêmico para enfrentar a ausência de uma política mais efetiva de inclusão.

Caiane Reiner, estudante trans negra do curso de Engenharia da UFG, propôs, em um evento, discutir sobre os corpos negros na Engenharia e sobre a necessidade de construirmos redes de afetos. Em suas palavras, se não houver possibilidades dentro do espaço acadêmico, deveremos perfurar a bolha e sair em busca dos pares que estão a quilômetros da instituição. Segundo Caiane, “existe uma rede de pretas periféricas que [a] ajudará a percorrer o espaço com sanidade”, e ela aborda a questão sempre enfatizando a necessidade de nos encontrar para tomar café, comer bolo e ensinar cálculo para manas negras que tenham dificuldade no assunto, em vez de ficarmos apenas na dor. É necessário transgredir, ultrapassar essa ferida. Embora não seja fácil, é possível amarmos, afroafetarmos.

Demorei algum tempo para me posicionar como mulher preta quilombola e assumir minha identidade afro-brasileira, e bem sabemos as motivações para uma mulher não se compreender negra. A sociedade brasileira, a mídia, os professores, as instituições, tudo está voltado para a branquitude, para a reprodução de um imaginário ofensivo sobre os negros. Desde pequenos, vemos as pessoas fazerem questão de apontar as nossas características negroides de forma depreciativa, na escola, no trabalho, na igreja etc. Muitas vezes, de forma sutil, ouvimos piadinhas, comparações entre os negros e certos animais, e principalmente a mulher negra é vista como violenta ou hipersexualizada. Esses discursos afetam a nossa saúde mental. Não é sem razão, portanto, que às vezes nos camuflamos no desejo de uma branquitude para nos esquivar do ódio social.

Descobrir-se negra no Brasil é muito doloroso. De acordo com Neusa Santos Souza, pesquisadora da saúde mental da população negra,

[a] descoberta de ser negra é mais que constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece enquanto tal depois do trabalho de se descortinar muitos véus). Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências compelidas a expectativas alienadas. Mas é, sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar a sua história e recriar-se em suas potencialidades (Souza, 1983, p. 17-18).

Demorei muito para compreender o porquê de eu estudar mais e precisar trabalhar ao mesmo tempo. É leviano dizer que temos as mesmas oportunidades que as pessoas brancas para concorrer a quaisquer vagas que queiramos. Leviano pensar que desfrutamos das mesmas condições físicas, econômicas e psicológicas.

O *racismo institucional* e o *epistemicídio* nos deslocam e nos obrigam a perceber, desde crianças, que devemos deixar as mãos sempre à vista no supermercado; evitar certos lugares; não andar à noite e nunca reagir a uma intervenção policial. E quantas vezes já lacrimejamos os olhos em um congresso acadêmico ao perceber que um estudante branco troca as malas de lugar porque nos sentamos perto dele!

Não somos ladrões, nem intelectualmente atrasados como repassam nos livros de história, na mídia, no cotidiano enfim; o que houve foi a ocultação da História do povo negro em favor da democracia racial. Temos condições de participar ativamente da sociedade. E não somos culpados se os incentivos para acessar a educação, a saúde, o lazer e a cultura foram e continuam sendo, na maioria dos casos, apenas para a população branca.

Contra esse estado de coisas, uma das armas é a autoafirmação do SER NEGRO de forma positivada. Quando as populações negra e negra quilombola se autoafirmam como tais, aumentam sua estima própria e se deslocam para o encontro do outro, de forma a recriar e fortalecer os laços que foram brutalmente rompidos ao longo da diáspora. Afinal, por mais que saibamos da diversidade existente de negros e comunidades quilombolas, a coletividade é o nosso ponto de encontro.

A afroafirmação de nossa existência se concretiza, por exemplo, quando convocamos a população negra a compreender a nossa história e a comprar produtos que remetem à nossa cultura, fazendo girar o *black money*. Normalmente, os produtos do mercado não levam em consideração as populações negra e indígena. A propósito, fazendo face a esta condição, os indígenas vêm se autoafirmando ao criar canais de comunicação contando suas trajetórias,

criando a sua programação e transmitindo informações com base em sua perspectiva. Nessas mídias alternativas, circulam dados referentes a eles e antes não discutidos – ou discutidos por outros sujeitos.

A Rádio Yandê é um exemplo de etnomídia (Figura 2), e, em sua descrição própria, podemos perceber a presença da filosofia ubuntu:

Yandê é a nossa rádio, feita para “você” e [para] “todos nós”. Como diz o ditado, tudo que fazemos juntos fica melhor, [e] é com esse conceito que nós, do Grupo de Comunicação Yandê, trabalhamos. A Rádio Yandê é educativa e cultural. Temos como objetivo a difusão da cultura indígena através da ótica tradicional, mas agregando a velocidade e o alcance da tecnologia e da internet. Nossa necessidade de incentivar novos “correspondentes indígenas” no Brasil faz com que possamos construir uma comunicação colaborativa muito mais forte, isso comparada as mídias tradicionais de Rádio e TV.¹

O que é interessante na etnocomunicação da Rádio Yandê é que ela vai para as universidades e aldeias não sendo uma rádio em moldes tradicionais. Leva a cultura de vários povos e é multilíngue, ao contrário das universidades, que continuam monolíngues, mesmo acolhendo vários povos de diferentes línguas.

Figura 2 – Material de divulgação da Rádio Yandê



Fonte: <https://onlineradiobox.com/br/yande/>.

1 Disponível em: <https://onlineradiobox.com/br/yande/>. Acesso em: 18 dez. 2024.

Antes de conseguir uma vaga na UFG, tentei vestibular sete vezes. Algumas vezes até conseguir passar, porém, ao chegar para fazer a matrícula, a ausência de pares me fazia desistir, com medo de uma realidade bem distinta daquela que eu vivia. No entanto, em 2011, ao fazer novamente o vestibular, decidi enfrentar o medo do racismo e da solidão e entrar na graduação. O que aconteceu foi exatamente o que eu temia: tinha poucos amigos, e a maioria estava interessada na competição. Consegui fazer amizade com quatro estudantes que se sentavam no fundo da sala, bem mais jovens do que eu, mas, apesar da diferença de idade, elas se tornaram minhas companheiras de trajetória acadêmica.

Ainda assim, muitas vezes eu me sentia sozinha na universidade por não ter ali muitos negros e indígenas. Estes últimos, só os via nos períodos de férias e nunca entendia por que eles apareciam apenas nesses períodos. Descobri, mais tarde, que era a época em que vinham, por intermédio das ações afirmativas da UFG, fazer licenciatura em Educação Intercultural na instituição. Minha busca por outros estudantes cotistas do programa UFGInclui era intensa, mas a Pró-Reitoria de Graduação informava-me sempre que existia um sigilo sobre os nomes dos aprovados pelas ações afirmativas. Sem me contentar com essa resposta, vivia à procura dos outros pares.

No corpo docente, era evidente a ausência de negros, quilombolas e indígenas, e comecei a ir às reuniões que tratavam da negritude na UFG. Conheci professoras negras e nelas, muitas vezes, percebia tristeza e esgotamento mental, entretanto, como não havia ainda conversado com elas, considerava aquilo apenas impressões. Com o tempo, todavia, vieram a admitir que era extremamente difícil ser as únicas professoras negras em toda a instituição.

Ao longo da minha trajetória acadêmica e por indicação de algumas professoras e professores, passei a ler autoras negras. Uma delas foi a bell hooks, que trata sobre a ausência do amor. Tive que ler mais vezes essa autora para me ver naquelas linhas e nelas descobrir, também, as mulheres da minha família e as/os professoras/es negras/os, todas/os com dificuldade de amar. Toda aquela fúria que eu, elas, nós carregamos vem da ausência de afetos negados ao longo

dos anos pelo processo escravocrata. E é inútil querer que isso desapareça da noite para o dia, principalmente em um espaço acadêmico onde, muitas vezes, a estratégia é esconder os sentimentos e se tornar uma máquina produtiva. A respeito disso, uma de minhas entrevistadas, Vanessa Fonte de Oliveira, comenta:

É um processo de inferiorização: a gente escuta o tempo todo que não pode estar dentro da universidade. Quando a gente entra na universidade, escuta que nada tá bom, que não é isso, que a gente tem que melhorar. Tem que escrever melhor, tem que ler mais. Então, a gente fica com o psicológico no processo de inferiorização. Você faz uma coisa até legal, massa, mas na sua mente tá assim: será que é bom o suficiente? [...] na universidade, se você é negro, tem que dar mais, se você é mulher, tem que dar mais, se você é indígena, tem que dar mais, ou seja, é uma luta constante, uma luta diária e muito dolorosa (Entrevista nº 9, Goiânia, 24 de fevereiro de 2019).

Os fatos descritos indicam que os coletivos negros nas instituições acadêmicas têm um papel essencial, academicamente e psicologicamente. A universidade foi, por muitos anos, um ambiente ocupado apenas por pessoas brancas e socioeconomicamente pertencentes às classes média e alta. Assim, o sistema de cotas nas universidades brasileiras é importante para provocar essa estrutura e proporcionar “pluriversidade”, um conceito visto por alguns docentes e discentes como algo não positivo. Nessas instituições, o racismo vem à tona através de piadas desferidas contra um número expressivo de estudantes cotistas, embora essas práticas sejam questionadas e denunciadas. Nas falas dos sujeitos entrevistados, o ambiente acadêmico é apontado como adoecedor e racista.

Por isso a rede afroindigenafetiva é indispensável para assegurar, através da luta, o direito à permanência. Ela deve ser compreendida como uma ferramenta poderosa entre os sujeitos negros quilombolas, negros e indígenas para o enfrentamento cotidiano do racismo institucional e para o desenvolvimento

dos laços profundos que foram rompidos ao longo da trajetória brasileira. Podemos comparar essa rede com um grande quilombo, em que as pessoas compartilham vivências, laços familiares e de amizade, mantendo-se unidas contra qualquer forma de opressão política e social.

A união é fortalecedora como esta música cantada por indígenas e quilombolas: “pisa ligeiro, pisa ligeiro, quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro”. Se no passado reprimimos os nossos sentimentos como estratégia de sobrevivência, na atualidade o amor é um dispositivo potente para a sobrevivência das populações negra e negra quilombola, e o afroafeto nos conduzirá a (re)existência nos espaços que antes eram reservados à elite branca. Entre os coletivos de estudantes negros e indígenas, o afroafeto tornou-se a maior arma para a revolução no espaço acadêmico e a transposição dos muros epistêmicos, possibilitando às populações indígena, negra e negra quilombola manter seus laços com as comunidades de origem.

As redes afroindigenafetivas que foram construídas no âmbito da UFG trazem consigo uma nova forma de pensar a reprodução do comum, do afeto e da coletividade. São uma alternativa ao individualismo e ao egocentrismo estimulados por esse espaço, em que a tendência do sujeito é “entrar no esquema”, ou seja, camuflar a sua identidade em vez de assumi-la. Como se isso fosse possível para alguém cuja pele está marcada.

Um dos modos de funcionamento dessas redes são os coletivos formados pelas populações aqui mencionadas. Na maioria de suas falas, as/os entrevistadas/os apontaram como ponto crucial para sua permanência no espaço acadêmico a participação no Canbenas e em outros coletivos existentes nas instituições federais de ensino. No dia da matrícula na UFG, eu e outros alunos que entraram nesta universidade encontramos o Ígor – na época, estudante do curso de História – chamando para a participação no Canbenas e informando acerca das políticas de permanência na graduação. Sobre a importância desse coletivo, é emblemática a fala do entrevistado Iodenes Borges Figueira Cerqueira:

Quando eu fui fazer a matrícula, encontrei estudantes do CANBENAS. Então, por isso, eu acho superpositivo essa recepção de cotistas na matrícula. Era o Ígor na época, e ele me deu o material e falou: “olha, vai ter reunião tal dia, vamos lá”? “Vamos.” E aí eu acho que fui em três reuniões. Depois eu conheci a Janira do IF, que, com a Érica, tava meio que [começando] um coletivo lá no IF. Então, desde o primeiro ano da faculdade, já tentei entrar pra me localizar e reforçar, e para continuar esse curso, né? E aí nisso fui me reforçando, conseguindo fazer amizades. Fui demarcando o meu local de fala, ainda com toda a minha dificuldade naquela graduação (Entrevista nº 2, Goiânia, 11 de fevereiro de 2019).

O método fotovoz e a rede afroindigenafetiva

O método fotovoz foi desenvolvido pelas pesquisadoras Caroline Wang e M. Burris na Escola de Saúde da Universidade de Michigan na década de 1990. A técnica consiste em fotografar e, com base nas imagens registradas, construir textos na tentativa de dar voz e escuta a grupos minoritários, refletir sobre a sua realidade e buscar melhorá-la.

De acordo com Wang e Burris (1997), o fotovoz tem três principais objetivos: o primeiro é a permissão para tirar fotos em uma comunidade tendo em vista ponderar sobre os pontos fortes e as inquietações locais detectadas por meio das fotos; o segundo, provocar um diálogo crítico acerca das questões mais pertinentes em grupos grandes e pequenos; e por fim, o terceiro, fazer com que as demandas identificadas cheguem às autoridades que cuidam das políticas.

O método em discussão é amplamente usado em outros contextos e projetos com princípios similares. Conforme o projeto Milpas Educativas, que atua junto às populações indígenas mexicanas, o fotovoz ajuda a evidenciar as sequências das atividades realizadas em cada comunidade com o intuito de sistematizar os processos e discutir sobre eles.

A escolha dessa metodologia é de suma importância na minha trajetória. Apenas o texto não conseguiria abarcar a realidade, que ficaria congelada em uma narrativa exclusivamente verbal. Para evitar que isso acontecesse e dar mais vida à minha pesquisa, lancei mão de várias fotografias, como as que seguem abaixo: imagens do Coletivo de Estudantes Indígenas e Quilombolas (Uneiq), de oficinas de turbantes, da minha qualificação e das qualificações do Kamêr e da Letícia. As imagens trazem as respectivas descrições desses momentos vivenciados através das redes afroindigenafetivas construídas dentro da UFG em busca de romper com os preconceitos e o racismo, em busca do bem viver.

No mês de abril de 2013, aconteceu a primeira reunião dos estudantes indígenas e quilombolas do programa UFGInclui, no Núcleo Takinahaký de Formação Superior Indígena da UFG, conhecido também como Oca, um espaço até então pouco explorado por nós, estudantes, e que se tornou um local de resistência, estratégico para reuniões e encontros. A reunião aconteceu a convite da Pró-Reitoria de Graduação (professor Luiz Mello), da Coordenação de Inclusão e Permanência (professor Jean T. Baptista) e da Coordenação de Ações Afirmativas (professora Luciene Dias). Contou-se ainda com a participação da professora Maria Clorinda Soares, da Pró-Reitora de Pesquisa daquela gestão.

Aquele foi o primeiro encontro dos estudantes indígenas e quilombolas depois de três anos da criação do programa UFGInclui. Os encontros anteriores ocorriam uma vez ao ano com o objetivo de avaliar o desempenho desses estudantes. Os coordenadores dos cursos pegavam as notas dos alunos e faziam simplesmente um discurso interminável sobre as dificuldades deles em acompanhar a maioria dos demais estudantes. Nem ao menos propunham estratégias para que fossem incluídos.

Nossa reunião de 2013, portanto, foi um avanço, por isso marcaria a memória dos estudantes indígenas e quilombolas presentes nesse dia. Foi uma mistura de sentimentos, choros, alegrias, reclamações, mágoas. Percebemos que as demandas dos negros e quilombolas eram bem próximas das necessidades dos

indígenas e que poderíamos mudar a nossa realidade e a de quem viesse futuramente, caso trabalhássemos as questões ali surgidas. Assim, nossos futuros pares universitários estariam em um lugar mais receptivo e acolhedor, e poderiam, dessa forma, construir suas trajetórias acadêmicas de maneira mais saudável.

A foto abaixo (Figura 3) é deste nosso primeiro encontro, no Núcleo Taki-nahaký, lugar muito significativo para as populações indígenas. Na reunião, conversamos das nossas dores, que não eram poucas, e acordamos em seguir juntos, auxiliando um ao outro. Por isso, é perceptível, na fotografia, que, entre nós, não existe um vazio; estamos todos bem grudadinhos.

Figura 3 – Primeiro encontro dos estudantes do programa UFGInclui, da Pró-Reitoria de Graduação, da Coordenação da Graduação, Inclusão e Permanência, e da Coordenação de Ações Afirmativas (2013)



Fonte: Arquivos da autora (2013).

O Coletivo Uneiq, mencionado acima, foi criado um mês depois do encontro. Foi acordado que a coordenação dos próximos encontros seria rotativa e, a cada reunião, um indígena e um quilombola seriam os responsáveis por marcar o local das reuniões, coordenar a votação das decisões no grupo criado nas redes sociais e anotar as demandas. A ata seria redigida por qualquer estu-

dante que se disponibilizasse. Assim, as reuniões passaram a acontecer. Eram mensais, com duração de uma hora e meia, e finalizávamos sempre com um lanche coletivo, momento de união e troca de afetos. A Figura 4 mostra uma reunião realizada em 2014 na CEU do Setor Universitário.

Figura 4 – Reunião dos estudantes do programa UFGInclui na CEU do Universitário (2014)



Fonte: Arquivo da autora (2014).

Depois do encontro no Setor Universitário, marcamos uma reunião na Reitoria da UFG (Figura 5) com o reitor Orlando Amaral e a coordenadora da Coordenadoria de Ações Afirmativas-UFG, na época, professora Luciene Dias, para repassar as pautas relativas à nossa permanência na UFG. A conversa foi extensa, porém nos foram assegurados muitos benefícios, como alimentação no RU para todos os estudantes indígenas e quilombolas, garantida no ato da matrícula; espaço de convivência para estudo e descanso; acesso ao uso dos

computadores; fotocópias; ônibus e passagens para a participação em eventos científicos; atuação em monitorias e a possibilidade de cotas na pós-graduação, já que alguns dos membros do Uneiq não tinham conseguido continuar a trajetória acadêmica em virtude dos mecanismos de exclusão.

Figura 5 – Encontro na Reitoria da UFG (2014)



Fonte: Arquivos da autora (2014).

Em outra ocasião, solicitamos e conseguimos um micro-ônibus para participarmos do II Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas (Enei) na cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul, em 2014. O encontro foi muito enriquecedor para nós, estudantes quilombolas. Durante o evento, um dos líderes me fez uma provocação: “É importante que vocês organizem um evento semelhante pensando nas temáticas quilombolas.” Na hora, fiquei um pouco chateada, no entanto compreendi que ele não estava expulsando do evento os quilombolas, mas apontando a necessidade de nos fortalecer através de encontros acadêmicos focados nas nossas epistemologias.

Ao retornarmos do Enei, o motorista confundiu a saída da cidade e ficamos perdidos na estrada. Realizamos então uma parada em um terreno no meio

do nada. O sol já ia se pondo quando decidimos tirar uma fotografia (Figura 6) para registrar os nossos laços de amizade e bem-estar, e o entrelaçamento de nossas afetividades. Com a mesma finalidade, outra fotografia foi tirada na fronteira entre Mato Grosso e Goiás (Figura 7).

Figura 6 – Voltando do Enei, Dourados, Mato Grosso do Sul (2014)



Fonte: Arquivos da autora (2014).

Figura 7 – Na fronteira entre Mato Grosso do Sul e Goiás.



Fonte: Arquivos da autora (2014).

Outro fato acontecido na viagem, do qual riríamos depois, foi a intervenção da Polícia Rodoviária em nosso veículo com o objetivo de averiguar possível tráfico de animais ou drogas. Ao entrar no micro-ônibus, os policiais pediram aos alunos quilombolas que mostrassem sua identidade. Fiquei um pouco alterada, mas a maioria concordou em fazê-lo, com medo dos policiais, que estavam armados. Um deles perguntou de onde vínhamos, e nossa amiga Franca Xavante respondeu-lhe na língua materna dela. Os policiais, sem entender, ficaram calados e mandaram o motorista seguir.

Depois, bem depois, caímos na risada e perguntamos à nossa colega o que ela havia falado para o motorista. E ela: “Eu falei que nós éramos estudantes, que todos estávamos com fome e cansados, e que nos deixassem ir”. Falei sobre o comportamento racista dos policiais e fomos conversando sobre a situação. Foi uma viagem animada, com parceria e música de todos os estilos. As viagens normalmente têm discussões e brigas por conta de barulho, mas, de forma geral, são tranquilas, pois há muito respeito entre nós.

Depois desta viagem, tivemos outros encontros, um deles em uma pizzaria próxima ao centro da cidade de Goiânia, GO, de modo a tornar fácil para todos a chegada ao local. Foi a primeira ação que realizamos com a intenção de expandir nossas atividades para uma vida de lazer convencional, como qualquer rede de amigos o faz. Mas éramos uma rede nova e diferenciada, nascida na UFG, então a se fortalecer com uma dinâmica simples, a confraternização e o jogo de amigo-secreto.

Por sermos pessoas com perfis diferentes do público que normalmente frequenta esse espaço, causamos um estranhamento ao restaurante, no entanto ficamos ali e fizemos a nossa troca de presentes e afetos. Aliás, não pude deixar de observar que, na hora de pagarmos a conta, o pessoal do restaurante fez diversos questionamentos, duvidando que tivéssemos pagado tudo corretamente. Na foto abaixo (Figura 8), podemos ver muitos dos participantes deste encontro, quando já se aproximava o final da confraternização.

Figura 8 – Encontro na pizzaria para a confraternização da rede afroindigenafetiva



Foto: Reigler Barbosa (2013).

Apesar de passarmos a ter encontros fora da UFG, era vital que continuássemos a realizar as reuniões do Uneiq no interior da Universidade. Um desses encontros (Figura 9), realizado, mais uma vez, na CEU do Setor Universitário, girou em torno do tema da moradia, que se tornou central em nossos debates, uma vez que boa parte dos acadêmicos, sobretudo aqueles provenientes de comunidades, não tinha na Casa dos Estudantes uma habitação segura durante sua estadia na instituição.

Já nos primeiros encontros voltados para essa questão, notava-se que a moradia estudantil apresentava problemas relacionados ao respeito à diversidade. Em diversas reuniões, foi relatado que, nos quartos onde os estudantes indígenas e quilombolas eram alocados, havia casos de conflito cultural, tal qual o recorrente uso de drogas pelos brancos e outros comportamentos incompatíveis com a realidade das nossas comunidades. Em solidariedade a essa pauta, tornou-se uma bandeira do grupo a criação de uma moradia própria para os estudantes do UFGInclui, de modo que foram alugadas duas casas, uma localizada na Vila Itatiaia e a outra no Setor Universitário.

Figura 9 – Reunião para discutir os conflitos interculturais na CEU



Fonte: Arquivos da autora (2014).

Conforme acordado, as reuniões do Coletivo Uneiq aconteceriam um mês no Câmpus Universitário e outro no Câmpus Samambaia. Quando as realizávamos no Samambaia, o número de participantes era menor em razão da distância para o deslocamento, mas era necessário fazer as reuniões com aqueles que podiam estar presentes. Das demandas colocadas, as principais eram o racismo institucional e a necessidade de diálogo com os coordenadores dos cursos a fim de estabelecer uma estratégia de sobrevivência para os estudantes indígenas e quilombolas, e assim seguíamos discutindo as formas de levar essas demandas adiante. No final de cada reunião, era incrível o lanche coletivo (Figura 10). Sempre sobrava algo para quem quisesse levar para casa. Isso comprova a opinião dos mais velhos de que aquilo que é dado com afeto sobra e pode ser partilhado novamente.

Figura 10 – Lanche coletivo do Uneiq (2016)



Foto: Marcos Lima (2016).

Se nossas reuniões eram momentos de discussão dos problemas que nos afetavam, também constituíam uma oportunidade para compartilharmos nossas alegrias. Assim, aproveitamos um desses encontros para celebrar a chegada do

filho de um casal do UFGInclui, Leomar Xerente e Vanessa Karajá. Quando anunciaram a gestação da criança, fizemos questão de festejar, como toda família ao receber a notícia da chegada de um bebê. Logo após a realização de uma reunião, fizemos o lanche e o chá de fraldas deles (Figura 11).

Depois, com o nascimento do bebê, outras demandas se tornaram prioridades essenciais para a sobrevivência da família, e Vanessa passou a questionar o espaço acadêmico que não acolhe a mãe estudante com seu filho, não promove o acesso à creche para a criança nem moradia estudantil para a mãe. A assistência social da UFG se posicionava com o discurso de que a bolsa MEC no valor de R\$900,00 era suficiente para a permanência na universidade. “E se fossem vocês?”, respondia Vanessa, “viveriam com o valor dessa bolsa? Se nós morássemos na aldeia, não precisaríamos estar discutindo isso, porque lá temos tudo que precisamos para a criação da minha filha.”

Figura 11 – Chá de fraldas do casal Leomar Xerente e Vanessa Karajá (2016)



Fonte: Arquivos da autora (2016).

Em 2018, na avaliação do UFGInclui, outra mãe indígena relata sua experiência de ser mãe e acadêmica ao mesmo tempo, apontando o inconveniente da situação: “Minha família está na aldeia, e a licença-maternidade foi rápida. Eu cantei a mesma canção para minha filha várias vezes, deixei peça de roupa para ela sentir meu cheiro, para que se lembre de mim quando eu retornar.” Ela disse que está perdendo a fase mais importante da filha, mas que precisa seguir e concluir a trajetória acadêmica. Ter que deixar seus filhos nas comunidades é realmente um problema para as mães indígenas, negras e negras quilombolas, que não têm acesso à creche na UFG.

As ações afirmativas devem vir, portanto, acompanhadas de políticas de permanência para esse público, de acordo com suas especificidades. “Não faz sentido incluir por um lado e excluir por outro; o recorte tem de ser racial [e] social”, como afirma a Márcia Panther, do Coletivo Uneiq. Aliás, no programa UFGInclui, a demanda para creche é bem pequena e, por conseguinte, poderia ser rapidamente resolvida.

A respeito da ideia do primeiro grande encontro dos estudantes quilombolas, surgida durante o II Enei (2014), no Mato Grosso do Sul, demorou um tempo para a colocarmos em prática, pois queríamos que fosse um Encontro Nacional na UFG. Porém, como seria necessário muito tempo e esforço para entrarmos em contato com as outras universidades federais e mobilizá-las para o evento, resolvemos começar apenas na UFG, com o I Encontro de Trocas de Saberes. Para isso, contamos com o apoio dos parentes indígenas.

O evento aconteceu no dia 20 de novembro de 2016, já que novembro é o mês da Consciência Negra e que a data caiu no final de semana, em meio a várias comemorações que se realizavam na cidade visando debater o tema. O local do Encontro foi o pátio do Espaço de Convivência-UFG, Câmpus Samambaia. Na foto abaixo (Figura 12), aparecem duas quilombolas da comunidade Kalunga interagindo durante o Encontro, a Ianara F. Coutinho e a Eudiane Silva. Ianara está fazendo uma pintura afro no rosto da Eudiane, e o seu cuidado ao desenvolver o grafismo é perceptível pela forma como ela segura o rosto da colega.

Figura 12 – Pintura afro realizada no I Encontro de Trocas de Saberes (2016)



Foto: Alana Maia (2016).

Conforme previsto na programação, o evento durou o dia todo, com a exibição e o debate de documentários na parte da manhã e várias outras atividades à tarde: oficinas de turbante, desfile das mulheres negras quilombolas, capoeira e a “suça”, uma dança realizada pelos quilombolas kalungueiros (Figura 13). Na finalização, tivemos música do cantor e compositor negro Wilton Jhon. O Encontro fortaleceu o Coletivo Uneiq, tendo contado com um número de participantes além do esperado: oitenta pessoas, a maioria composta de estudantes quilombolas.

Figura 13 – “Suça”: I Encontro Troca de Saberes, UFG (2016)



Foto: Maria Bethânia (2016).

E para (não) concluir

Minha preocupação com a assistência aos estudantes negros, negros quilombolas e indígenas da UFG e com a sua permanência na instituição surgiu assim que passei na primeira graduação, em Relações Públicas. Durante os dois primeiros anos de curso, trabalhei como diarista para conseguir sobreviver dentro da UFG, que, apesar de pública, tem, no entanto, uma estrutura elitista.

No primeiro ano, sentia falta de outros estudantes do programa UFGInclui e esperava encontrá-los nos corredores, no RU e na sala de aula, porém a busca teria que ser mais intensa do que imaginava. Tentei conseguir informações com a Pró-Reitoria de Graduação, mas a resposta era sempre a mesma: eles tinham que manter sigilo sobre os estudantes do UFGInclui. Continuei então a busca e decidi que o objetivo do meu TCC seria pensar estratégias de visibilidade para os estudantes do programa. Após várias tentativas, consegui me reunir com eles em 2013, conforme citado no decorrer do texto, e, depois

dessa primeira reunião, os nossos caminhos se entrelaçaram e construímos a rede afroindigenafetiva, essencial para a luta estudantil.

Ao longo de quase dez anos de movimentos, conseguimos assegurar algumas reivindicações essenciais para a permanência dos estudantes indígenas e negros quilombolas na UFG. Com o tempo, fui percebendo que as posturas (positivas ou negativas) demonstradas pela gestão da Universidade influenciam as políticas de permanência, ou seja, quando a gestão é mais progressista e dialoga com o movimento, as demandas saem do papel e são implementadas. Percebi ainda que, ao mudar a gestão, reinicia a luta do movimento para convencer os novos gestores da importância da continuidade do programa UFGInclui. Lamentavelmente, pois as políticas de permanência dos estudantes deveriam ser políticas da UFG, e não das gestões, como vem ocorrendo ao longo dos anos de vigência do programa. Diante desta ausência de um projeto unificado em favor dos sujeitos descritos é que se faz tão necessária a construção do quilombo universitário. Seguimos na luta.

Referências

A COISA tá preta. Intérprete e compositor: Rincon Sapiência. *In*: GALANGA livre. Intérprete: Rincon Sapiência. Direção: Luis Rodrigues; Rincon Sapiência. Produção: Porqueeu Filmes. 2017. 1 CD, faixa 9.

AGUILAR, Gutiérrez Raquel; LINSALATA, Lucia; TRUJILLO, Navarro Lorena Nina. Repensar lo político, pensar lo común: claves para la discusión. *In*: INCLÁN SOLÍS, Daniel; LINSALATA, Lucía; MILLÁN, Mária (coord.). *Modernidades alternativas*. Cidade do México: Ediciones del Lirio, 2016. p. 377-417. (Colección Modernidades alternativas y nuevo sentido común).

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 1981.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. *¡A desordenar!* por uma história aberta de la lucha social. Buenos Aires: Tinta Limón; México: Pez en el Árbol, 2016.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. Por entre trilhas indígenas. *Vivência: Revista de Antropologia*, Porto Alegre, v. 1, p. 1-20, 2014.

HOOKS, bell. *Vivendo de amor*. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. <http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/180-artigos-degenero/4799-vivendo-de-amor>Acesso em: 22 out. 2018.

INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge, 2011.

KAKOSI KASHINDI, Jean Bosco. *Filosofia africana: a luta pela razão e uma cosmovisão para proteger todas as formas de vida*. [Entrevista cedida a] Marco Weissheimer. 2018. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo19/02_KAKOZI_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIX.pdf. Acesso em: 27 maio 2018.

PIEDADE, Vilma. *Dororidades*. São Paulo: Nós, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. Conselho Universitário-UFG. *Resolução nº 29, de 01 de agosto de 2008*. Cria o Programa UFGInclui na Universidade Federal de Goiás e dá outras providências. Goiânia: Conselho Universitário-UFG, 2008. Disponível em: https://prograd.ufg.br/up/90/o/Resolucao_CONSUNI_2008_0029.pdf. Acesso em: 20 set. 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. Conselho Universitário-UFG. *Resolução Consuni nº 31, de 2012*. Altera a Resolução de nº 29 de 2008, modificada pela Resolução 20, de 2010, e 18 de 2011, que dispõem sobre o Programa UFGInclui na UFG. Goiânia: Conselho Universitário-UFG, 2012. Disponível em: http://sistemas.ufg.br/consultas_publicas/resolucoes/arquivos/Resolucao_CONSUNI_2012_0031.pdf. Acesso em: 10 jul. 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. Conselho Universitário. *Resolução Consuni nº 7, de 2015*. Dispõe sobre a política de ações afirmativas para pretos, pardos e indígenas na Pós- Graduação na UFG. Goiânia: Conselho Universitário-UFG, 2015. Disponível em: https://ppgep.fct.ufg.br/up/1135/o/Resolu%C3%A7%C3%A3o_CONSUNI_007-2015_PPL.pdf. Acesso em: 10 jul. 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. *Edital nº 02/2016*: edital de seleção ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Mestrado e Doutorado (ampla concorrência e vagas para as ações afirmativas). Disponível em: <https://ppgas>.

cienciassociais.ufg.br/up/188/o/Edital_PPGAS_Sele%C3%A7%C3%A3o_turma_2017_-_FINAL.pdf?1473091202. Acesso em: 18 jul. 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. *Edital nº 09/2016*: edital para seleção de Mestrado em Direito Agrário para 2017. Disponível em: <https://mestrado.direito.ufg.br/n/91712-edital-de-selecao-n-09-2016>. Acesso em: 18 jul. 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. *Edital nº 002/2016*: edital para o processo seletivo 2016 do Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação. Disponível em: https://fic.ufg.br/up/74/o/Edital_Final_PS_2016-2017.pdf. Acesso em: 11 jul. 2018.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS. *Edital nº 03/2017*: edital de inscrição, seleção e matrícula aos Cursos de Mestrado e Doutorado em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás para 2018. Disponível em: <https://portal.ufgd.edu.br/pos-graduacao/mestrado-letras/editais-selecao>. Acesso em: 20 jul. 2018.

WANG, Caroline; BURRIS, Mary Ann. *Photovoice*: concept, methodology, and use for participatory needs assessment. [S. l.]: Health Education & Behavior, 1997. p. 369-387.

Entrevistas (não publicadas)

BRITO, Mario Eugenio Evangelista Silva. Entrevista nº 5. Entrevistadora: Marta Quintiliano. Goiânia, 21 de fevereiro de 2018.

CERQUEIRA, Iodenes Borges Figueira. Entrevista nº 2. Entrevistadora: Marta Quintiliano. Goiânia, 11 de fevereiro de 2019.

OLIVEIRA, Vanessa Fonte de. Entrevista nº 9. Entrevistadora: Marta Quintiliano. Goiânia, 24 de fevereiro de 2019.

KAMÊR, Júlio. Entrevista nº 10. Entrevistadora: Marta Quintiliano. Goiânia, 25 de fevereiro de 2019.

TECENDO REDES: A PARENTAGEM COMO POLÍTICA EM TERRA DURA

Francy Eide Nunes Leal

Aqui nós é raça de um povo só, uma parentagem doida (dona Zefa).

Este capítulo é resultado de um estudo etnográfico acerca da e com a Comunidade Quilombola Terra Dura, que se situa no Norte de Minas Gerais. Proponho uma análise da organização social de Terra Dura com base nas narrativas sobre as trajetórias de alguns atores sociais dentro desse território. Em um primeiro momento, o foco da análise será o protagonismo desses sujeitos na vida em comunidade. Trata-se, primordialmente, de entender quais locais de poder são atribuídos a cada sujeito e como ocorre o transbordamento dessas relações para as instâncias coletivas de tomada de decisão.

Em um segundo momento, exploro a ideia de que fazer política é consolidar e estender a rede de relações, e um dos fios condutores dessa rede é a política do “tocar parentagem”, como dizem os atores locais. A “parentagem doida”, termo empregado por dona Zefa, moradora de Terra Dura, fortalece a política interna: parentesco e política possuem laços estreitos. Vieira (2010, p. 40), em seu estudo sobre os Potiguara da Paraíba, traça um paralelo entre parentesco (aproximação entre parentes por meio de casamentos e local de residência) e

política, um jogo de forças impulsionado por processos que envolvem duas condições: a composição de círculos de cooperação e de aliança, estabelecidos por critérios relativos ao parentesco e ao local de residência; e a elaboração de estratégias de aproximação e incorporação da alteridade.

Para trilhar caminhos analíticos, trabalho com o conceito de redes baseando-me na perspectiva de Santos (2010). Segundo ele, as redes configuram “uma estrutura dinâmica, a qual não é isenta de tensões, [e seus] membros estão em constante interação”. Elas têm uma estrutura não hierárquica e se movem em torno de um interesse comum por “recursos, informações [ou] solidariedade”. As redes estão centradas “no movimento e na conexão interligando territorialidades espacialmente descontínuas, porém intensamente conectadas e articuladas entre si” (p. 57).

Para elucidar as relações entre parentesco (ou parentagem) e política em Terra Dura, trago, além da ideia de rede, os conceitos de “biografia” e de “trajetória”. Bourdieu (1989), utilizando a noção de trajetória como uma técnica de análise, considera a trajetória de um indivíduo ou de um grupo como uma série de posições sucessivamente ocupadas por esse indivíduo ou grupo “em um espaço ele próprio em devir e submetido a transformações incessantes” (p. 9).

Suely Kofes (2001, p. 25) também trabalha com esse termo descrevendo a trajetória como instrumento heurístico. Dessa perspectiva, os sujeitos sociais são, em si, um entrecruzamento de relações e estão ligados quer pelos significados construídos previamente a estas relações, quer pelos significados que eles agenciam e narram.

Em um capítulo publicado posteriormente, a autora explora também a noção de biografia propondo que a narrativa biográfica seja considerada não mais como uma experiência vivida ou uma técnica a ser aplicada, mas antes como um meio de expressão, “sem dicotomias entre a percepção e [a] conceituação do mundo, sem partir de uma totalidade [previamente fixada] como a dicotomia indivíduo e sociedade, por exemplo” (Kofes, 2015, p. 35). Por acreditar que a discussão sobre narrativas biográficas não deve se basear

em oposições, ela esforça-se para romper não apenas com as oposições entre indivíduo e sociedade, entre subjetividade e objetividade, mas também com a oposição entre estrutura, concepção e ação social.

Kofes acentua que as biografias “podem ser dispositivos para criar pessoas, personalidades, santos, heróis e fracassados, ou, ainda, incorporar ideias e valores – ideologias e moralidades – em vidas concretas”, pois a vida é passível de ser expandida, já que constitui um modelo suscetível de imitação (Kofes, 2015, p. 35).

Neste capítulo, as narrativas são formuladas pelo entrelaçamento das lembranças e esquecimentos dos interlocutores, o que resulta numa temporalidade não linear. Os enredos são formados por diversas relações que compõem a memória e o lembrar. O parceiro de diálogo realiza uma seleção, involuntária ou não, que privilegia o que é mais significativo na construção discursiva de si e do outro. As narrativas, biografias e trajetórias que apresento ao explorar o quilombo Terra Dura entrelaçam-se para formar o conteúdo político da comunidade.

Para compreender Terra Dura, é essencial trabalhar com narrativas, com a história de seu povo transmitida pelos mais velhos. Ao contar suas próprias histórias, eles contam a história do grupo, uma “nação de gente” vinculada pelo parentesco e marcada pelo sofrimento dos antepassados. Sobre essa relação de transmissão de conhecimento através da narrativa, Vieira (2010, p. 40) pontua:

Nos casos de transmissão das histórias pelos narradores, os falantes (atuais) explicitaram uma referência ao parentesco e à posição de quem fala em relação ao passado e, assim, balizaram um recorte nos eventos como resultado da experiência pessoal de um parente genealogicamente próximo e que tendeu a aproximar o falante do passado.

Delineadas as questões conceituais, dou início à etnografia, composta por minha relação dialógica com os parceiros de diálogo, que narram suas próprias vidas e, por meio dessas narrativas, dão sentido ao “existir no mundo”.

Entre trajetórias

Nesta seção, apresento as trajetórias dos atores que, com suas narrativas, participaram da elaboração da pesquisa: Mãe Bernarda, carinhosamente tratada por esta forma em razão de seu pioneirismo no quilombo e de sua atuação como zeladora da memória de seu povo; dona Zefa, filha adotiva de Mãe Bernarda e iniciada como filha de santo por Zé Brito, do centro de umbanda de Terra Dura, passou a influenciar a vida religiosa da comunidade após abrir ali sua igreja própria; Biata, uma das lideranças locais, que luta por uma educação de qualidade para todos e sonha com uma faculdade, embora não tenha tido condições de cursar o ensino médio; e Darcy, um líder que trabalha com a terra e tem importância política na comunidade por ser o único a vender sua produção para fora de Terra Dura e por participar, juntamente com a esposa, de um programa voltado para a agricultura familiar e do Programa Nacional de Alimentação Escolar.

Mãe Bernarda, a mãe que adota

Em Boa Vista, atualmente Caxambu I, uma das áreas que compõem o Quilombo Brejo dos Crioulos, no município de São João da Ponte, MG, nasceu Bernardina Ferreira dos Santos. Mãe Bernarda (Figura 1), como todos costumam chamá-la, é, aos 75 anos, uma das guardiãs da memória coletiva desse quilombo. A referência a ela como *mãe* reforça o respeito que as pessoas têm por ela, os vínculos de parentesco e a sua importância na comunidade.¹

1 Mãe Bernarda faleceu em 1º de janeiro de 2016, após a conclusão da pesquisa de mestrado que deu origem a este capítulo. Registro minha admiração e gratidão pelos seus ensinamentos.

Figura 1 – Mãe Bernarda

Foto: Francy Eide Nunes Leal (2014).

Filha mais velha de Júlio Ferreira dos Santos, nascido em Boa Vista, MG, e de Vicência Pereira dos Santos, natural de Gurutuba, MG, dona Bernarda, ainda criança, migrou com a família para Barreiro Grande, também no estado de Minas. O local onde a família vivia em Boa Vista, vindo de uma herança, já não era grande o suficiente para abrigar todos os parentes. Assim, houve conflito pelo território, levando o pai e os tios paternos de dona Bernarda a se afastarem. Foi assim que sua família mudou-se para Barreiro Grande. Alguns parentes permaneceram em Boa Vista.

Em Barreiro Grande, Júlio, o pai de dona Bernarda, trabalhava por conta própria, roçando, criando gados e porcos. A extensão da terra era grande. Naquela época não havia fazendeiros na região, e as terras eram livres. Júlio era considerado um homem forte, pois plantava muito e sua casa era sempre farta. Ao contar a história de sua família e do processo de expropriação a que seus antepassados foram submetidos, dona Bernarda lembra de seu pai com bastante orgulho.

Meu pai trabalhava para si, fazia roça, plantava arroz, feijão, milho, era fatura, aquele farturão, tinha gado, porco, muita galinha, era um mundão de terra, até hoje tá lá. É essa terra que os quilombolas estão brigando, a terra é dos quilombolas. Essa terra, por exemplo, quem tirou o povo de lá foram eles, esses fazendeiros que tiraram os pobres, tomou tudo, hoje está sofrendo no mundo. Essa terra lá muito boa, muito boa mesmo. Nós fomos criados ali naquela terra, os fazendeiros tomaram tudo, escorraçou com os coitados dos pobres, uns foram pra cidade, outros foram achar terra em outros lugares (Entrevista concedida à Francy Eide Nunes Leal, em Terra Dura, MG, 2014).

A família de dona Bernarda, segundo ela, foi expulsa das terras sem direito a nada. Como seu pai tinha boas condições, a expropriação foi parcial e ele pôde permanecer numa parte da área que ocupava. As terras a que a entrevistada alude são territórios que os sem-terra quilombolas estão reivindicando, e ela apoia completamente a luta deles. Afirmar-se disposta a contribuir de todas as formas; todavia, a idade avançada torna difícil suportar a vida nas barracas de lona dos acampamentos. Assim como a narrativa de dona Bernarda, os demais relatos compartilhados pelas comunidades quilombolas do Norte de Minas, ligadas por relações de parentesco, falam de experiências de sofrimento e expulsão.

Aos dezoito anos, dona Bernarda, que já estava casada, chega a Terra Dura. Seu esposo, Lino, nascido em 1938, na localidade conhecida como Tiririca, migrara posteriormente para a fazenda Cedro (fazenda da Cristiane) e, com aproximadamente quinze anos, veio para Terra Dura com seus familiares. Ou seja, ali já residia quando eles se casaram. O matrimônio entre Lino e Bernarda foi estratégico, visando o fortalecimento de vínculos, como é de costume na região. A família dela era “gente cheia” e Lino, um “coitado fraco” que vivia do duro trabalho nas terras de outras pessoas. Após o casamento, o pai de dona Bernarda comprou uma área em Terra Dura, na qual o casal e os seus familiares mais próximos vivem ainda hoje. Afinal, nesse tipo de casamento, o deslocamento do homem ou da mulher ocorre de acordo com a condição

financeira: o “coitado” é que deve se deslocar em direção ao “mais forte”, que é quase sempre aquele que possui uma parcela maior de terra.

Dona Bernarda e Lino criaram os filhos com a força dos braços, plantando e colhendo. Enfrentaram dificuldades como secas e pragas nas plantações. Venderam a força de trabalho para os fazendeiros, mas nunca saíram do território. Tiveram tantos filhos que, se tentam contá-los, perdem o cálculo, mas dona Bernarda conseguiu lembrar o nome de dezenove deles: nove “de sangue”, oito “de criação” e dois “da casa”. Geralmente, o que eles denominam filhos da casa são os filhos de um parente próximo, que podem ser netos criados por avós ou sobrinhos criados por tios, por exemplo. Apesar das diferenciações citadas, dona Bernarda diz que educou todos os filhos de forma igual. Questionada sobre o motivo de ter tantos filhos de criação, ela tenta justificar dizendo:

Porque os meninos gostam de mim demais e eu considero tudo. Esses meninos que eu já criei, nunca dei uma tacada, pra tudo contuá eu ajo, dou conselho, mas bater nunca bati, e muitos que vier aqui eu falo bom aproveitamento, que nem essa menina. Paulo tem uma irmã que o Conselho Tutelar já veio aqui duas vezes para eu pegar, e eu não pego, porque eu não dou conta mais, mas assim, eu acho que eles gostam de mim, porque eu zelo, né (Entrevista concedida à Francy Eide Nunes Leal, em Terra Dura, MG, 2014).

Dona Bernarda conta que aprendeu a adotar com seus pais. Era uma prática bastante comum entre os moradores da região. Na infância, seu núcleo familiar era pequeno: ela, Gasparino, seu irmão biológico, sua mãe e seu pai. Os pais, por terem condições financeiras um pouco melhores do que os demais, ajudavam outras famílias criando algumas crianças até que elas se tornassem independentes.

O povo de primeiro sofria, tinha aquela mãe solteira que não dava conta de criar os finho, passava gente e pegava pra criar. Aqueles que tinham mais condição criavam. A mamãe mesmo mais papai

criava um muncado de filho dos outro. A hora que iam crescendo ia saindo, era assim. Eu acho que por isso que eu fiquei nesse sistema, que toda vida nós era pouco dentro de casa, mas a casa nossa era cheia de gente. Papai mais mamãe criava os meninos (Entrevista concedida à Francy Eide Nunes Leal, em Terra Dura, MG, 2014).

Sendo uma mulher muito politizada, à frente de seu tempo, dona Bernarda não aceita opressão e ensina as mulheres a não se submeter à violência de seus companheiros. No entanto, apesar do pulso forte, ela é amável, sempre disposta a trabalhar e ajudar a quem precisa.

Hoje, aos 75 anos, ela está com a saúde frágil e passa o dia deitada na cama. As pernas estão fracas, ela ganhou peso e o fôlego diminuiu muito, ela já não aguenta trabalhar. Consultou-se com alguns guias espirituais e eles disseram-lhe que essa doença é “coisa feita”, ou seja, algum feitiço. Para rebater o feitiço, dona Bernarda foi enviada pelos guias Cosme e Damião ao município de Cocos, na Bahia, onde se submeteu a uma cirurgia espiritual que a salvou da morte. Conforme se acredita na comunidade, não sendo tratado corretamente, o feitiço leva à morte ou aleija,² como aconteceu com o senhor Lino.

Apesar da fragilidade, dona Bernarda não quer abandonar o preparo das refeições. Como ela não consegue executar atividades mais cansativas, como a limpeza da casa e o trabalho na roça, esses serviços são feitos pelos netos, filhos e por seu companheiro Lino, que possui boa saúde.

Dona Bernarda e Lino são o casal mais velho de Terra Dura e têm relações de parentesco com todos os membros da comunidade. Ali as relações são definidas por parentesco e por afinidades. “O parentesco é, acima de tudo, um sistema de subjetividade, pois as estruturas básicas da consciência humana envolvem necessariamente a consciência de um eu (*self*) em meio aos outros” (Gow, 1997, p. 39).

2 A respeito da crença no feitiço e nos rituais de cura, ver Vieira (2010).

Dona Zefa, a filha de criação

Maria José Alves Barbosa, dona Zefa, é irmã gêmea de Bião. Seus pais, Aguinero e Selvina, moravam em Boa Vistinha, MG. A trajetória da vida de dona Zefa alterou-se quando ela ainda era criança. Aos quatro anos, ela encontra dona Bernarda, que iria adotá-la. Mãe Bernarda conta o momento do encontro:

Quando eu peguei Zefa, eu era moça nessa época, e eu era criada sozinha, não tinha ninguém dentro de casa, não tinha irmã, só tinha Gasparino, mas era rapaz e não parava em casa. Aí eu fui lá pra riba, pra Boa Vista, cuidar de uma mandioca lá e ela deu de vim mais eu, miudinha, do tamanho dessa menina de Lili. Aí foi, eu peguei ela e trouxe. Ficou mais eu. Ela ficou mais eu uns vinte dias, depois eu tornei a ir lá cuidar da mandioca travez, chegando lá, a mãe dela tomou ela de mim. Aí eu fiquei variada sem ela, ela não acostumou com a mãe mais, e tornou a pontar eu travez. Aí agora até hoje ela mora comigo. Desde ela miudinha (Entrevista concedida à Francy Eide Nunes Leal, em Terra Dura, MG, 2014).

A mãe biológica de Zefa criava os filhos sozinha. Dona Bernarda, que possuía melhores condições financeiras, pôde adotar Zefa após se comprometer a não bater na menina, a não deixar que passasse fome e a levá-la para visitar os familiares, principalmente o irmão gêmeo. A relação estabelecida entre dona Bernarda e Zefa não era uma relação de mãe e filha. A diferença de idade entre as duas era de quinze anos somente. Quando adotou Zefa, Bernarda era uma moça solteira que pretendia casar-se e constituir família. Na época, ser mãe solteira era inaceitável, e Bernarda seria vítima de preconceitos se caísse nesta condição. Enfim, dona Zefa desempenhava o papel de dama de companhia, algo comum na região, ocorrendo entre pessoas com condições financeiras melhores e crianças pobres.

Aos doze anos de idade, após o casamento de dona Bernarda e senhor Lino, dona Zefa se muda para Terra Dura, onde vai morar com eles. Ela nunca os chamou de pais, mas sempre de “meus criadores”, categoria que marca a relação

de parentesco nascida entre eles. Após chegar a Terra Dura, dona Zefa começou a sofrer alguns distúrbios: não comia direito, ficava muda, não dormia e, com o passar do tempo, isso foi se agravando. As pessoas consideravam que essas perturbações eram de ordem espiritual. Seus “criadores”, ávidos por ajudá-la, foram informados dos trabalhos espirituais realizados por um pai de santo, o Zé Brito, e a levaram ao centro de umbanda dele, que se localizava nas proximidades, no local em que hoje está a fazenda de um tal doutor Osmar.

Em seu centro, Zé Brito iniciava as pessoas na religião dele e resolvia problemas de ordem espiritual por meio dos “trabalhos”, rituais de consulta espiritual realizados com o objetivo de diagnosticar os problemas. Como é de costume nesses centros, os males detectados eram resolvidos por meio de medicamentos, limpezas espirituais e outros procedimentos que buscam solucionar o distúrbio, seja ele de ordem espiritual ou física.

Quando Dona Zefa chegou para se tratar, Zé Brito “descobriu” que ela era médium, um “dom de nascerça”, segundo ele. Na religiosidade espiritualista, a cura de uma doença através dos rituais próprios geralmente não obriga à iniciação. Somente em casos específicos, como quando a situação é extremamente grave ou quando a pessoa carrega o dom da mediunidade, a iniciação é necessária. Ou seja, algumas doenças diagnosticadas como resultantes de intervenção de seres não humanos podem requerer a iniciação nos dons espirituais. Foi o que aconteceu com dona Zefa: pelo fato de ela não ser uma simples cliente, mas alguém com potencial mediúnico, o pai de santo quis desenvolver o potencial dela como filha de santo.

Assim, a partir desse primeiro contato com um centro espiritualista, dona Zefa começou o processo de iniciação de seu desenvolvimento espiritual, ao longo do qual seu sofrimento foi sendo amenizado. Nos rituais de “limpeza” e de batizado, ela descobriu que seus “guias de trabalho” são Cosme e Damião, e que sua mediunidade advém do fato de ser uma gêmea de bivitelinos. Acredita-se que os gêmeos têm vínculos com Cosme e Damião, que também são entidades gêmeas.

A limpeza e o batizado vinculam o filho de santo ao pai de santo e criam obrigações dentro e fora do centro espiritualista. A primeira obrigação estipulada para dona Zefa foi a de participar, todo dia trinta do mês, das celebrações do terço, para “dar um sustento na mesa do Zé Brito”, ou seja, ajudá-lo como força espiritual.

Aos vinte e um anos, Zefa se casou com o senhor Bejamim, irmão de Lino, e foram morar na antiga casa de seus criadores. É dona Bernarda quem conta como era o namoro antigamente e como foi o namoro de Zefa e Bejamim até o casamento.

Ah, o namoro de primeiro era... [risos] o rapaz tinha hora que ia na casa e nem as moça os rapaz via.

É que Beja é irmão de Lino. Zefa e ele foram criados juntos, começou a gostar dunzaosoto e tá vivendo. Começou a namorar, daí casou. Ficou por aí mesmo, morando mais eu. Aí que eles arrumaram a casa e se ajeitaram por aqui (Entrevista concedida à Franci Eide Nunes Leal, em Terra Dura, MG, 2014).

Já casada, dona Zefa volta a ser perturbada pelos guias, agora mais intensamente. Assim, em seu processo de iniciação, para que seu corpo físico parasse de sofrer, ela se tornou obrigada a realizar atendimentos e a, mensalmente, celebrar terços. A partir de então, a fim de cumprir os rituais, dona Zefa constrói, em um cômodo de adobe, o templo da Igreja Espiritualista.

Esse cômodo simples muda a vida de toda a comunidade de que ela faz parte. A religiosidade católica espiritualista ganha ali uma territorialidade religiosa. Se, no tempo dos antigos, uma das características da religiosidade local era a migração para outras comunidades em momentos festivos e para a reza de terços, após a construção da igreja, começa a se desenhar o calendário festivo de Terra Dura. Ao fundar a sua “igrejinha espiritualista”, aquela mulher negra se torna referência, líder religiosa e política, e passa a estabelecer obrigações rituais com toda a coletividade.

Dona Zefa e Beja têm quatro filhos biológicos e uma filha de criação. O filho mais velho, Nal, é casado e mora em Verdelândia, MG, com a família. Nanda, filha de criação, também é casada, tem um filho e reside em Sete Ladeiras, MG, numa área pertencente a seu esposo. Có, Tucha e Nildinha, os outros filhos de dona Zefa, ajudam a mãe nas obrigações da Igreja Espiritualista. Nildinha é viúva, tem uma filha e um filho, é médium da igreja e assessora as entidades nos momentos de incorporação e trabalho. Có é casado com sua prima Bela e tem um filho com ela. Ele e Tucha executam vários trabalhos para os pais e para os moradores da comunidade. Trabalham, por exemplo, como pedreiros e marceneiros, e ergueram uma casa nova para a mãe, além de uma nova sede, rebocada de cimento, para a Igreja Espiritualista. A igreja nova é pintada anualmente. Ali são eles que tocam caixa e tambor durante as celebrações. Os dois desempenham o papel de um Ogã. A família é bastante unida e vive em uma mesma casa.

Biata, nova atriz política no campo religioso

Elisângela Dias Pereira, conhecida como Biata, é filha de Geraldo Dias de Abreu e de Vanilda Pereira Barbosa e nasceu em Terra Dura em 1987. Biata se casou com Júlio, que é filho de dona Bernarda e senhor Lino. Morou na casa dos sogros até que ficasse pronta a sua própria casa, erguida ao lado da deles. Dona Bernarda e senhor Lino sempre concedem uma parcela de terra para os parentes que decidem constituir um novo núcleo familiar.

Biata é uma das novas lideranças da comunidade. Ela luta pelo acesso à educação de qualidade para todos e quer melhores condições de vida para as crianças de Terra Dura, inclusive para sua filha Jucélia, de nove anos. Concluiu o ensino fundamental, mas não pôde cursar o ensino médio, pois a escola da comunidade não tem todas as séries do ciclo escolar básico, e a prefeitura não disponibiliza transporte escolar para a Escola Municipal Versol de Souza, que oferece todo o ciclo escolar e fica próxima à comunidade Terra Dura, na comunidade quilombola Agreste. Por haver poucas opções de estudo e de

trabalho, Biata e outras mulheres jovens de Terra Dura e Sete Ladeiras precisam se submeter a empregos temporários nas fazendas do entorno, em que a remuneração é baixa e o trabalho feminino, desvalorizado.

Mesmo enfrentando dificuldades, Biata não desiste do sonho de cursar o ensino médio e ser admitida em uma faculdade. Em Terra Dura, aliás, nenhum membro pôde fazer ensino médio, primeiro porque a escola foi construída apenas em 2002 e de forma improvisada no quintal de Dona Zefa, e segundo em razão do abandono a que foram historicamente submetidos os moradores locais. É notório o descaso dos administradores públicos pela educação rural e especialmente pela educação quilombola.

Biata e outras mulheres da comunidade procuraram muitas vezes a prefeitura de São João da Ponte, MG, onde se localiza Terra Dura, tentando solucionar essa questão. O prefeito municipal, entretanto, sempre faz promessas e nunca as cumpre. A secretária da Educação Municipal frequentemente utiliza justificativas burocráticas para não resolver o problema. Não conseguindo uma solução no “universo humano”, Biata buscou a orientação dos guias espirituais, que lhe prometeram mandar, no tempo certo, um sinal para que ela procurasse o Ministério Público Federal.

Biata sempre frequentou a Igreja Espiritualista. Sua mãe, Vanilda, é médium e recebe Cosme e Damião. Em 2010, Biata estava com depressão e foi orientada sobre a necessidade de realizar um ritual de limpeza e um batizado para se curar. No processo de iniciação, escolheu receber “guias de visita”, isto é, “guias de luz”, que não incorporam, somente andam em companhia do filho, cuja obrigação é “montar a mesa” e participar das celebrações. Após ser iniciada, ela ficou bem por um tempo, mas voltou a sentir perturbações e sofrimento físico, e foi encaminhada para outra limpeza e batizado. Biata parece ter dom para “abrir mesa” e para se tornar mãe de santo em um centro espiritualista. Valdomiro, um pai de santo em Terra Dura, é quem a inicia nos conhecimentos mágicos que podem desenvolver sua mediunidade.

Darcy, o filho herdeiro

Darcy é o quinto filho de Zé do Pari, que tem dez filhos no total. É de uma geração que nasceu e cresceu em Terra Dura. Em virtude da morte da mãe, Darcy, ainda muito criança, passou a ser criado por seu pai, José Pereira Barbosa, reconhecido em Terra Dura e na circunvizinhança por sua generosidade, por doar parte do que colhia aos que nada tinham. Por meio da venda de peixes, milho e porcos, Zé do Pari conseguiu comprar as terras em que seus descendentes vivem. Ficou conhecido por esse nome porque, quando chegou à região, construiu um pari no Rio Verde Grande.

Pari é uma armadilha para pegar peixes grandes, uma espécie de pequena barragem montada dentro do rio, num local bem estreito e profundo, marcado por diferenças de nível. É feito de uma esteira formada por estacas de jaú, que simulam uma rede. Darcy explica de forma detalhada como funciona a técnica do pari:

O pari só pegava peixe grande, o pequeno deixava sair. Ele caba na pedra, um pontinho, uma estaca, outra estaca, outra estaca, outra estaca, aí ele faz essa cerca aqui. O rio tá descendo, essa estaca ele põe lá dentro empariada com a pedra, outra lá em cima, põe as estacas fincadas nas pedras, aí ele vem aqui de pau e de madeira. Faz de maderite, tipo pau a pique desse lado e desse lado aqui até chegar no barranco, no raseiro, e isso aqui, esse seizinho aqui, ele vem com uma cerquinha aqui, vai fazendo pro lado de baixo. Esse aqui ele faz acima do normal da água, acima da água ele faz mais alto um pouquinho para o peixe não pular, e essa outra ele faz mais baixo, porém a água despeja, cai aqui dentro. Essa daqui ele vai fazer no sentido de fora a fora, faz ela de fora a fora. Essa no meio do rio ele deixa mais baixa. Tipo uma barragem que sangra água por cima. Pro lado de cá tem tipo um chiqueiro que a água entra e sai, você sabe que é de madeira, só a água que sai, o peixe fica lá dentro. É tudo de madeira, água passa e vai embora. Aí essa aqui é mais baixa, só tem essa boca aqui, água sai nessas outras madeiras, tudo a água desce.

Porque vamos supor que seja de cinco em cinco centímetros, um palmo de quatro em quatro centímetros. Água vai embora, só que ela engrossa, pro lado de cima começa a represar um pouquinho. E essa aqui ela engrossa, passa por cima, cai na cama lá. Água cai, vai embora, peixe vem de lá para cá, no sentido que ele vai descer, aqui tá fechado, ele encabeça na beira rodando, rodando quer descer, ele sobe para cima, nesse subir cai preso no curral, cai no cercado, fica preso, fica preso na cachoeira, fica preso na cama lá embaixo, oh. Pegava era tonelada, nessa época tinha muito peixe, surubim de cinquenta quilos (Entrevista concedida a Francy Eide Nunes Leal em Terra Dura, MG, 2015).

O pai de Darcy viveu até os 66 anos, e uma de suas paixões era o seu carro de boi, o carroção, que lhe permitiu criar seus filhos e manter os agregados. Era o meio de transporte que utilizava para se locomover, escoar a produção para outras comunidades e para a cidade e, ainda, abastecer uma venda que possuía. Em um episódio fatídico, no entanto, o carroção lhe tirou a vida, em 1989.

Ele veio na frente dos bois na ladeira, e no meio da ladeira o boi arrancou de uma vez e bateu nas costas dele. Ele caiu e o carroção passou por cima de cumprido, fraturou cinco costelas, a costela dele descolou do espinhaço, furou o figo e o pulmão. Chegando aqui, ele levantou de uma vez, ficou de cócores e cuspiu sangue já, e veio andando caminhando até aqui, era forte, era um leão. Chegou aqui e depois de dois dias que ele foi procurar Janaúba, aí Jacintim [irmão de Darcy] foi, e Bilu, que era minha madrastra, foi ficar mais ele lá, foi pra Montes Claros, conseguiu ajeitar Montes Claros lá para levar para cirurgia. Ele mandou recado que era para mim ir lá em Janaúba, queria me ver. Eu tava vindo daqui pra lá, bem novo mesmo, pegar o carro do leite ali, na baixa, na baixinha... eu encontrei um rapaz chegando lá... me perguntou: “Tá indo pra onde, Darcy?” Eu: “Para Janaúba ver pai.” O moço: “Ele morreu.” Eu peguei e vim, voltei para trás, não consegui chorar, eu sou muito sensível, mas, quando

pai morreu, eu não consegui chorar (Entrevista concedida a Francy Eide Nunes Leal em Terra Dura, MG, 2015).

Durante a entrevista que me concedeu, Darcy relata também memórias da morte de sua mãe:

Mãe morreu eu tinha dois anos, eu não conheci mãe. Eu tenho a lembrança de mãe no caixão, eles levando mãe para enterrar por aqui assim. Lino morava onde Zefa mora hoje ali. Zefa morava lá na beira do rio perto da casa de Rosa. Ali na estradinha. Nossa casa não era aqui não, tinha oficina de farinha, engenho, mexia com pinga. Aí eu tenho a lembrancinha de mãe, mamar eu mamei, dizendo eles que eu mamei quatro meses, aí ela adoeceu. Mãe tomou umas quatro caixas de injeção bezotacil, não tinha nem mais lugar de aplicar a injeção, ela adoeceu e não teve jeito. Quando ela morreu, eu tava com dois anos [...]. De quatro meses que eles descobriram que ela tava doente e não podia dar peito para mim. Morava ali no fundo, perto de onde é Patrícia, só que no fundo. Quando mãe morreu, era lá. Eu não conhecia mãe. O que eu mais queria era ter conhecido mãe. Mãe era da Tiririca.

Darcy é uma liderança na comunidade, um papel que seu pai lhe deixou por meio de ensinamentos sobre trabalho na terra, honestidade e respeito. Em comparação com os demais moradores de Terra Dura, ele possui uma porção de terra bastante significativa, adquirida com a compra gradual de parcelas vendidas por seus irmãos, que, aos poucos, migraram para a cidade. Nas terras do pai, restaram Jacintinho, Cida, Vanilda e Maria, que ainda permanecem nelas.

A esposa de Darcy é Maria Aparecida (Fia), quilombola da Fazenda Torta, onde os sem-terra quilombolas reivindicam o direito às terras de seus antepassados. Ela morou nessa terra até os nove anos e, depois, tendo sido expulsa pelos fazendeiros, mudou-se para São Vicente. Em seguida, foi para a cidade de Verdelândia. Quando deu à luz Henrique (14), seu primeiro filho com Darcy, migrou para Terra Dura. Seu filho mais velho, Frank (18), é de um

relacionamento anterior. Fia é vista como uma forasteira. Participa pouco da vida em comunidade e raramente vai aos rituais religiosos e a outras festividades.

Darcy e sua esposa são os únicos a escoar a produção para fora da comunidade e a vender na feira de Verdelândia, que ocorre aos domingos. Além disso, participam do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), que é voltado para a agricultura familiar, e do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), por meio do qual o casal fornece alimentos de sua produção para a merenda escolar. Esses fatores estão entre os principais motivos da importância política de Darcy na comunidade.

Na esfera da organização política comunitária, Darcy foi um dos artífices que fundaram a Associação das Comunidades Terra Dura e Sete Ladeiras. Foi vice-presidente da Associação por dois mandatos e desvinculou-se dela por não concordar com a forma pela qual a nova diretoria foi eleita. De sua casa, apenas Fia permanece membra desta associação, na função de integrante do conselho fiscal.

Darcy tem influência também no âmbito externo à comunidade: dialoga com o poder municipal de São João da Ponte e, até o ano de 2013, foi funcionário terceirizado da Prefeitura, atuando como bombeiro, pessoa responsável por cuidar da bomba que distribui água para a casa dos moradores da cidade. Esse cargo atualmente é ocupado por seu cunhado Darcizão.

As casas que os candidatos visitam em Terra Dura nos períodos eleitorais, levando propostas e pedindo votos, são a de Darcy e a de Dona Zefa. Eles exercem forte influência no voto dos demais moradores. Além disso, são eles que recebem o Incra na comunidade e negociam com os representantes do órgão durante as visitas. O poder de diálogo com essas instituições é polarizado por esses dois atores. Uma via representa o poder religioso, a outra, o poder sucessório do filho do ancestral comum, herdeiro do conhecimento e da retórica.

Darcy e sua esposa têm relações próximas com o fazendeiro Adão. Frequentam a casa dele e vice-versa. Diferentemente de algumas pessoas da comunidade, Darcy é contrário à saída de Adão do território.

Uma “parentagem doida”

Após iniciar minha pesquisa, fui percebendo aos poucos que o “idioma da mistura” aparecia com recorrência na construção da etnicidade em Terra Dura. Em meu primeiro encontro com dona Zefa, em 2011, ela me disse uma frase que nunca esqueci: “Aqui nós é raça de um povo só, uma ‘parentagem doida’”. Zefa constrói sua identidade com base em um discurso vinculado ao parentesco, conforme se percebe quando ela complementa a frase dita anteriormente: “Nós somos uma nação de gente só, de gente preta”. A ideia de *mistura* com os *de fora* é combinada com a ideia de um único povo espalhado, cuja história haveria começado com uma índia tapuia vinda da Bahia e “pega no laço por cachorro do mato”, sendo levada à força para o Norte de Minas Gerais. É o que relata Bejamim, morador de Terra Dura. Zefa reforça a importância da rede de parentesco, que resulta naquilo que ela denomina “nação de um povo só” e que, ao mesmo tempo, situa os quilombolas de Terra Dura em um universo mais amplo, o dos quilombolas da Mata da Jahyba.

A estratégia de utilizar a rede de parentesco como marcador da etnicidade quilombola é recorrente nas comunidades negras do Norte de Minas Gerais. Costa (2010), em seus estudos sobre Agreste e Brejo dos Crioulos, mostra que o uso desse recurso como marcador diacrítico assegurou a permanência nesses territórios: “Todas as pessoas são primas ou aparentadas entre si, [e] a mistura possibilitou a própria continuidade social” (p. 6). Para analisar essa estratégia de ligação, emprego aqui o conceito de “rede interquilombos”, que Plínio dos Santos propôs em sua análise das redes de irmandades em comunidades negras rurais sul-mato-grossenses. Segundo Santos (2010, p. 23), “redes interquilombos são essenciais para a troca de informações e mercadorias, e principalmente para a segurança desses núcleos”. Também no Norte de Minas, como pude observar, essa rede se baseia em relações de parentesco, que são essenciais para a reprodução social e a permanência dos grupos de negros quilombolas no território.

Casamentos como política

Acima, apresentei as trajetórias de alguns sujeitos que desempenham papel político em Terra Dura e mostrei que, ocupando locais sociais específicos, eles são capazes de agenciar a política interna do grupo. As trajetórias observadas mostram estas pessoas se associando em uma parentagem doida, que se expande para além do território e constitui, em última análise, uma rede interquilombos.

No que diz respeito aos modos de associação que configuram essa rede, constatei que um deles é o casamento – um dispositivo agregador, um ato político, uma estratégia para enfrentar o de fora. José Glebson Vieira, analisando o caso dos Potiguara, aponta a ocorrência de algo semelhante:

Para tanto, considero que a política matrimonial revela a construção do parentesco e da vida social e o casamento é uma ação política e instrumento-chave no entendimento das dispersões e das estratégias de ação do multicentrismo potiguara. Demonstro a possibilidade de verificação do acionamento do gradiente de distância nas estratégias matrimoniais e nas classificações (escalares) de parentes, como explicitado na alternância entre os casamentos *próximos*, identificados pelo ideal de “não espalhar o sangue”, e os *distantes*, pela ênfase na mistura e na abertura ao exterior (Vieira, 2010, p. 39, grifo do autor).

Na mesma direção, Hartung (2004), em seu estudo acerca da estabilidade histórica e social dos grupos de escravos e ex-escravos herdeiros da Invernada Paiol de Telha, mostra que a relação de parentesco dos escravos de Capão Grande não se restringia à fazenda a que estavam vinculados, mas se estendia a cativos de propriedades vizinhas, ampliando, dessa forma, a rede de relações.

Por intermédio de tais redes, através de laços de parentesco, ligando-se uns aos outros, os cativos faziam circular afetividades, segurança, amparo, influência, prestígio, lealdade, deveres e direitos (Florentino, 1997), o que lhes garantia, no espaço da fazenda, a existência, entre eles, de outros elos que não apenas o de sua

condição de cativos. Tais relações lhes asseguravam pertencer, na expressão de Florentino (1997), à comunidade dos homens, porque inseridos em famílias, em redes parentais que, em alguns casos, extrapolam os limites da fazenda, dito de outra forma, a documentação que demonstra que os escravos libertos da Capão Grande estavam organizados em famílias e que mantinham entre si relações de parentesco sugere também que sua organização social era relativamente estável e visava, ao ampliar a rede de relações, preservá-la, isto é, permitir sua continuidade (Hartung, 2004, p. 32).

Fazendo eco a esses autores, tentarei evidenciar como as estratégias de casamento em Terra Dura foram construídas ao longo dos anos, formando a parentagem doida que se abre para o de fora, que também é parente. Essa rede foi tecida durante o período de territorialização do grupo, e sua genealogia deverá ser traçada em diálogo com as descrições do território expropriado. Ao ser esboçada, a genealogia revela os casamentos das primeiras gerações, ocorridos nos “lugares de antigamente”, hoje situados em fazendas que representam o território reivindicado.

O parentesco em Terra Dura tem origem num único tronco familiar, que descende de Evaristo Pereira. Em decorrência de mudanças ocasionadas pelos casamentos, esse núcleo se dividiu em outros micronúcleos: o dos descendentes de Zé do Pari, o dos descendentes de Lino e Bernarda e, dentro deste micronúcleo, o de dona Zefa. Posteriormente analisaremos cada micronúcleo de maneira mais detalhada.

A noção de parente em Terra Dura é concebida de duas formas: parentes próximos, os que se conhecem e estabelecem relações cotidianas, e parentes distantes, os que possuem o mesmo “sangue, mas são, em sua maioria, de outras comunidades e mantêm relações mais frouxas”. Esse “idioma do sangue” se aproxima do que Gow (1997, p. 45) percebeu entre os Piro:

[O] sangue é um idioma precípua na construção da ideia de grupo e de ligação substancial entre gerações. Logo, a transmissão

de sangue insere a pessoa no cerne da história de construção do parentesco. Portanto, a história passa a ser definida enquanto um processo de constante contrato e intercasamento entre diferentes grupos e pessoas, isto é, entre diferentes “sangues” gerando novas gerações e novas povoações.

Seu Bejamim fala sobre os parentes fazendo uso de uma narrativa recorrente no Norte de Minas e já mencionada anteriormente, a da índia tapuia vinda da Bahia, “pega no laço por cachorro do mato”. Essa índia era sua bisavó, Carolina, e foi levada à força para o Norte de Minas Gerais. Em Terra Dura, a primeira geração é marcada pela memória desta mulher, baiana de Salvador, e pelo apagamento da narrativa acerca de seu esposo.

A narrativa sobre o parentesco é muito recorrente também no nordeste indígena. Vieira (2010) menciona o tema em seus estudos:

Os termos de parentesco conectaram, dentro de um plano temporal, as pessoas do “tempo muito antigo” às pessoas do “tempo de hoje”. Tal operação faz-se em detrimento de qualquer “profundidade” temporal ou quase nenhuma extensão cronológica. As narrativas valorizaram [em primeiro lugar] os eventos e as ações que contrastam com o presente, servindo-lhe como marcadores temporais, [e deixaram em segundo plano] a mediação e apreensão do tempo cronológico (Vieira, 2010, p. 43).

Como sublinhado por Gow (1997) em relação aos Piro e reafirmado por Vieira (2010), história é parentesco. À medida que eram indicados os núcleos comuns de antepassados, o deslocamento ao longo dos rios e os laços de parentesco, evidenciava-se o significado da frase “todo caboclo é parente”, e a história se delineava. “As concepções dos deslocamentos entre localidades sugeriram a configuração de um padrão de habitação e uma tendência à dispersão das famílias” (Vieira, 2010, p. 41). Os movimentos decorrentes dos constantes deslocamentos revelavam a percepção nativa de mistura e o modo peculiar de ocupação do espaço e da temporalidade.

Em Terra Dura, inicialmente, os descendentes dos moradores casavam-se com não parentes que moravam próximos das terras soltas que habitavam. Assim configuravam círculos de abertura ao exterior e, por conseguinte, aproximavam-se dos “de fora”. Na geração seguinte, a preferência transferiu-se especialmente para pessoas com quem mantinham relações de proximidade pelas residências, o que implicava certa priorização das pessoas consideradas parentes.

Nesta segunda geração, temos como referência Evaristo, casado com Benedita, chamada de Matilda por alguns. Os dois nasceram na mesma região, no Sapé, atualmente Barreiro do Rio Verde Grande. Segundo as narrativas, Evaristo teve somente uma esposa, apesar de ter tido filhos fora do casamento e de eles terem estabelecido relações com a “família original”, sendo reconhecidos pelo pai e pelos demais parentes.

Na terceira geração, temos os filhos de Evaristo e Benedita, que, em sua maioria, nasceram numa região localizada na fazenda Barra, mais especificamente, em Tiririca, local próximo ao Sapé. Vários filhos do casal se espalharam pela região do Norte de Minas, e outros foram para São Paulo. Quatro deles fundaram o que hoje é Terra Dura. Mais tarde, liderados por Zé do Pari, migraram para a antiga Rocinha, porque, ao lado, morava Zé Ladeira, primo de Zé do Pari. Em meu levantamento genealógico, no entanto, não cheguei a esses vínculos, mas eles aparecem nas narrativas dos antigos sobre as migrações para localidades próximas de onde havia parentes. Apesar da separação, os filhos de Evaristo e Benedita mantiveram as relações, reencontrando-se principalmente nos períodos de festejos de santos ou na celebração do Natal.

Zé do Pari era casado com Francisca Borges, que, de acordo com a memória dos parentes dela, tinha um único irmão, Joaquim, casado com Lúcia, irmã de Zé do Pari. Com a morte de Joaquim, Zé do Pari criou os sobrinhos como filhos, já que eram sobrinhos dos dois lados: os filhos de Zé do Pari eram primos-irmãos dos de Lúcia, uma categoria muito utilizada em Terra Dura. O tipo de casamento descrito neste parágrafo era bastante recorrente nessa geração.

Na quarta geração, há uma subdivisão desse tronco, uma separação entre os filhos de Lúcia e os de Zé do Pari. Estes dois tinham um irmão apelidado

Jacintão, que vendeu sua parcela de terra para Adão, fazendeiro em Terra Dura, e se mudou para a cidade. Os filhos de Jacintão também foram para a cidade e não se casaram em Terra Dura. Na genealogia dos filhos de Emilda, outra irmã de Lúcia e Zé do Pari, temos como eixo Adelino (Lino), casado com Bernardina (Bernarda), que também não morava em Terra Dura, mas em Boa Vista (Caxambu I). Carmino (Tio Cá), do mesmo modo, casou-se com pessoas de outras localidades, primeiro com Maria Paixão, de Mirabela, MG, e, em seguida, após o falecimento da esposa, com Maria Izabel, de Jacobina, BA. Essa quarta geração se casava, também, com pessoas das localidades antigas, que depois receberam outros nomes, como aponta o Quadro 1.

A genealogia revela que esses moradores costumavam migrar de um local para outro, mas permanecendo sempre na mesma região. Com o primeiro processo de territorialização, entretanto, ficaram encurralados na área onde moram. Como pode ser consultado no Quadro 1, com a territorialização, as áreas reivindicadas por eles foram incorporadas às terras dos fazendeiros locais, recebendo, inclusive, os nomes desses fazendeiros. Canabrabal, por exemplo, está atualmente na Fazenda da Cristiane, sendo conhecida por esse nome, e por aí vai.

Quadro 1 – Relação de nomes antigos e atuais das localidades em Terra Dura

Nomes antigos	Nomes atuais
Cedro	Fazenda da Cristiane
Barra	Fazenda João Damásio
Canabrabal	Fazenda da Cristiane/Sete Ladeiras
Tiririca/Sapé	João Damásio
Lagoa da Maricota	Fazenda Lauro Meira
Moça Bonita	Fazenda Gameleira
Boa Vistinha	Arapuim/Caxambu I

Fonte: Elaborado pela autora (2015).

As concepções de “tronco”, de “família extensa” e de “ancestral comum” empregadas neste capítulo dialogam com as conceituações engendradas por Vieira (2010), que contribui de forma significativa para a análise aqui proposta, embora faça referência a outros sujeitos, os índios Pankararu. Entre esses índios, a ideia de tronco, por exemplo, remete a um número indefinido de famílias extensas que estabelecem relações de cooperação cotidiana. Tais famílias distribuem-se espacialmente de forma a habitar residências próximas, o que lhes permite ter níveis elevados de interação diária.

Cada família extensa é formada geralmente por três ou quatro gerações, unidade mínima para a reprodução de um grupo doméstico. O tronco não se configura como um clã, pois não conta com uma organização que determine regras de exogamia entre diferentes linhagens, como no caso dos Nuer, que foram estudados por Evans-Pritchard (1992). Todavia, por sua semelhança com o que se entende por tronco, o clã pode ser definido como uma linhagem. A noção de tronco é utilizada pelos índios quando, ao fazer referência à sua árvore genealógica, eles buscam ressaltar a densidade temporal, isto é, a linha genealógica que remete a um ancestral histórico. Não há um número específico de gerações a compor o tronco; isso depende da memória de seus membros (Vieira, 2010).

Em Terra Dura, conforme visto, as narrativas corroboram a formação de uma nação de gente preta, formada a partir dos casamentos, e estes dão origem a novos núcleos familiares que serão englobados pelas famílias extensas. Esta organização ilustra bem os conceitos de tronco e de linhagem. Vimos também que, na quarta geração, os casais deixaram de migrar após o casamento, pois, como as terras não eram mais soltas, isso impossibilitava a livre escolha do local onde se desejava morar.

Nas gerações seguintes, casamentos internos e entre primos se tornam recorrentes e podem ser justificados pela necessidade de delimitar o território. São uma forma de garantir a permanência dos jovens na comunidade e de assegurar a não segmentação da área em prol dos de fora. O de fora, entretanto,

torna-se atraente desde que possua uma área maior que a da família do cônjuge e que esta área possibilite a construção da moradia para o casal. Geralmente, o de fora é um parente distante que estabelece relações de proximidade com Terra Dura ou um frequentador dos festejos locais.

A próxima seção mostra que a família de Bernarda exemplifica as mudanças na estratégia de casamento ao longo das gerações, além de evidenciar a constituição de parentesco por meio da adoção.

Produzindo parentes, ampliando a rede: o compadrio

Ao lado das estratégias de casamento, o compadrio também é utilizado para ampliar a rede interquilombos. A constituição de novos “laços” de parentesco por meio do compadrio fortalece a política interna e a ligação com os seres cosmológicos.

Em Terra Dura, há quatro tipos de relação de compadrio: por batismo na Igreja católica, por batismo na religiosidade espiritualista, “compadrio de fogueira” e, por fim, “compadrio de casamento”. Cada um tem sua especificidade na construção de alianças políticas e esboça uma forma de relação com as entidades espirituais e com os de fora, inserindo-os em uma rede de reciprocidade e obrigações. De modo análogo ao caso Potiguara, estudado por Vieira (2010), ali as redes de relações ampliam-se pela mistura de um universo de parentes. Aliada à dispersão e à circulação de pessoas e famílias, essa ampliação torna evidentes no local a heterogeneidade e o agenciamento da mistura.

Bourdieu (1989), ao analisar o compadrio, informa que, na relação asentada entre famílias, os indivíduos estabelecem vínculo religioso e social quando se sentem portadores de honra equivalente, o que lhes possibilita firmar, ante a comunidade dos homens e ante o mundo sagrado, um contrato moral instaurado não somente através de elementos religiosos, mas também de tradição. Na cosmologia de Terra Dura, o batismo, por exemplo, transforma em ser humano aquele que é considerado pagão – alguém reprovável por ser não humano, por ser “da parte do bicho”, uma metáfora usada para se referir

ao Diabo. A pessoa transformada através do batismo alcançará salvação no reino dos céus. Essa perspectiva é construída em diálogo com a dicotomia cristã entre céu e inferno, Deus e Diabo. Cria-se, dentro dessa concepção, uma linguagem própria, permeada por elementos associados à natureza e às relações entre humanos e não humanos.

Diante do cenário descrito, as crianças em Terra Dura são consideradas pagãs até que sejam batizadas, e as que falecem antes desse ritual são submetidas a ele após a morte. Na entrevista que me concedeu em 2011, dona Zefa ensina como é realizado o batizado de criança morta. Ele inicia com a escolha do padrinho e da madrinha, alguém que esteja próximo, já que é um caso de urgência. Os padrinhos, perante o corpo da criança, fazem a oração do creio em Deus Pai e, em seguida, as do pai-nosso, ave-maria e santa maria. Simultaneamente à enunciação das orações, segura-se um ramo em uma das mãos, submergindo-o numa solução de água e sal, e, depois, desliza-se o ramo úmido pela moleira, pelas costas e, por fim, pela boca do afilhado. Na religiosidade espiritualista, essas partes do corpo são locais de entrada e saída do mal. O sal, por sua vez, é usado no ritual e no cotidiano para batizar as coisas e as pessoas. A esse respeito, explica dona Zefa, especialista em rituais: “O sal batiza as coisas, você coloca sal no ovo para batizar, porque ovo é pagão de bicho”. Nessa perspectiva, o sal purifica o impuro e transforma o incomestível em algo comestível.

Como dito anteriormente, há vários tipos de batizados: o da Igreja católica, o da religiosidade espiritualista e o de fogueira, além do compadrio de casamento. O batismo realizado pela Igreja católica, ou cristão, de forma geral, ocorre na infância. É uma herança do catolicismo popular praticado na mesorregião, o que não exclui o batizado no âmbito da religiosidade espiritualista. Existe também o batizado pagão, que é da parte do bicho.

Na região estudada, o batizado católico ocorre na sede da antiga escola de Sete Ladeiras, pois as comunidades não possuem igrejas católicas em suas localidades e o padre só celebra missas uma vez por mês. Os cursos de batizado e casamento são oferecidos ali de acordo com a demanda. Os padrinhos esco-

lhidos são, em sua maioria, parentes estabelecidos em outras comunidades, o que permite reafirmar vínculos de parentesco.

No batizado da religiosidade espiritualista, os padrinhos devem ser iniciados na religião, visto que serão responsáveis pelos cuidados espirituais do afilhado e pela transmissão de saberes religiosos. Esse batizado é realizado na fase adulta, a partir dos dezoito anos, e é feito por um especialista no ritual. A fraternidade religiosa é afirmada através do batismo religioso, criando vínculos de obrigações para as partes envolvidas.

O batizado de fogueira é uma brincadeira realizada no período das festas juninas. Apesar de seu caráter lúdico, os pactos nele envolvidos são tratados com seriedade e respeito. Na cerimônia que o caracteriza, a pessoa interessada em estabelecer alianças com algum conhecido propõe-lhe a brincadeira de saltar a fogueira. Lado a lado, de mãos dadas, saltam a fogueira acesa repetindo a ação por três vezes, enquanto proferem em voz alta as seguintes palavras: “São Pedro tá dormindo, Santo Antônio acordado, pelas graças de São João, nós somos compadres/comadres”. Esse ritual sela o pacto entre as partes, que passam a se tratar como compadres e comadres. Assim, estreitam os laços e deixam de ser apenas “conhecidos” para ser parentes.

Para o compadrio de casamento, geralmente se escolhem padrinhos que sejam membros externos ao grupo e tenham melhores condições financeiras (“gente cheia”), de modo a poder ajudar os pais da noiva com a festa. São os padrinhos que disponibilizam o transporte para os noivos até o cartório em que ocorre o casamento civil. O convite para padrinho de casamento é feito com frequência aos fazendeiros ou encarregados das fazendas da redondeza. Politicamente, é importante ter uma relação de proximidade com os fazendeiros, uma vez que, em momentos de urgência, os quilombolas podem precisar recorrer a eles, como, por exemplo, em caso de doenças, ou quando necessitam de tratores para gradear a terra, quando precisam de emprego ou mesmo de apoio para a construção de uma estrada, entre outras coisas. Vieira (2010, p. 56), em seu estudo sobre relações similares entre os indígenas Pankararu e os membros externos a esta comunidade, afirma:

Há de se salientar que relações de compadrio se instauram também com membros externos ao grupo étnico. Nestes casos, a dinâmica do vínculo pode ser marcada por fortes assimetrias sociais e econômicas. Embora os índios relembram ao passado as relações de compadrio com os “patrões”, atualmente não são poucos os casos em que se escolhe um padrinho ou uma madrinha de quem foi ou é empregado nas cidades próximas à área. Espera-se deles ajuda de diversas naturezas: roupa para a criança, financiamento para os estudos, empréstimos, emprego etc.

Considerações finais

Ao longo do capítulo, pudemos perceber que, em Terra Dura, há uma lógica de associação que busca conectar pessoas de dentro e de fora desse território, entidades, quilombolas e não quilombolas de modo a constituir a parentagem doida. Essas formas de conectividade são estratégias políticas: as relações tecidas no cotidiano são um instrumento empregado pelo grupo para fazer política.

A luta pela retomada de parte de seu território original também leva à construção de estratégias e modos de fazer política próprios. A criação de uma rede de relações internas, que alcança tanto as comunidades quilombolas próximas quanto, em certa medida, o universo não quilombola, é parte essencial dessa estratégia. A proximidade geográfica, bem como as relações de parentesco e a religiosidade, fundamentam esta relação entre as comunidades quilombolas da região.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- COSTA, João Batista de Almeida. Cultura, natureza e populações tradicionais: o Norte de Minas como síntese da nação brasileira. *Verde Grande: Geografia e Interdisciplinaridade*, Montes Claros, MG, v. 1, n. 3, p. 8-47, 2010.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Los Nuer*. Traducción: Carlos Manzano. Barcelona: Anagrama, 1992.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, out. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 30 mar. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000200002>.

HARTUNG, Miriam. *O sangue e o espírito dos antepassados: escravidão, herança e expropriação no grupo negro Invernada Paiol de Telha-PR*. Florianópolis: Nuer, 2004.

KOFES, Suely. Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In: KOFES, Suely; MANICA, Daniela (org.). *Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Faperj: Lamparina, 2015. p. 20-39.

KOFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001. 192 p.

SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos. *Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-matogrossenses*. Brasília: Editora UnB, 2010.

VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. 2010. 365 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde24082010-143944/pt-br.php>. Acesso em: 30 mar. 2018.

SOBRE O E-BOOK

Tipografia: Garamond Premier Pro; Omnes
Publicação: Cegraf UFG
Câmpus Samambaia, Goiânia-
Goiás. Brasil. CEP 74690-900
Fone: (62) 3521-1358
<https://cegraf.ufg.br>
<https://portaldelivros.ufg.br>