

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

AZANHIA, 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 kraôs*. 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.