

Tellus



UCDB

Universidade Católica Dom Bosco
Instituição Salesiana de Educação Superior

Chanceler

Pe. Gildásio Mendes dos Santos

Reitor

Pe. Ricardo Carlos

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Cristiano Marcelo Espinola Carvalho

Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas
– NEPPI, ano 18, n. 37, set./dez. 2018. Campo Grande : UCDB,
2001 –

Quadrimestral – 220 p.

ISSN Impresso 1519-9452

ISSN Eletrônico 2359-1943

1. Populações indígenas – Periódicos I. UCDB – Núcleo de Estudos
e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI.

Clélia Takie Nakahata Bezerra
Bibliotecária – CRB n. 1/757

Publicação do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI) da
Universidade Católica Dom Bosco.

www.tellus.ucdb.br

Indexada em:

Sumarios.org, Sumários de Revistas Brasileiras
(www.sumarios.org)

Latindex, Directorio de publicaciones cientificas seriadas de America Latina, El Caribe, España y Portugal
(www.latindex.org)

IUPERJ, Banco de Dados Bibliográficos do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
(<http://dataindice.iuperj.br/>)

Clase, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México
(http://132.248.9.1:8991/F/-/?func=find-b-0&local_base=CLA01)

IBSS, International Bibliography of the Social Sciences, The London School of Economics and Political Science
(<http://www.lse.ac.uk/collections/IBSS/>)

HAPI, Hispanic American Periodicals Index, International Institute – University of California
(<http://hapi.ucla.edu/web/?token=69daf7174e1a601cf82fdb20d8dc15ac>)

Tellus

Ano 18
Número 37
set./dez. 2018
p. 1-220

Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI
Universidade Católica Dom Bosco – UCDB
Campo Grande, MS, Brasil
www.ucdb.br/neppi
neppi@ucdb.br

Direitos desta edição reservados à **Editora UCDB**

Membro da Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU)

Coordenação de Editoração: Ereni dos Santos Benvenuti

Editoração Eletrônica: Glauciene da Silva Lima

Suporte técnico: Graziane Maria Giacon

Revisão: Maria Helena Silva Cruz

Capa: Registro no evento “Fraternidade e Superação da Violência Contra os Povos Indígenas”, ocorrido na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), em Campo Grande, MS, no dia 28 de agosto de 2018.

Crédito da foto: Eduardo Soares Signo

Criação e arte final: José Francisco Sarmento

Editora Responsável

Adir Casaro Nascimento - PPGE/UCDB

Comissão Editorial

Carla Fabiana Costa Calarge - MCDB/UCDB

Eva Maria Luiz Ferreira - NEPI/UCDB

Georg Lachnitt - MSMT - NEPI/UCDB

José Francisco Sarmento - NEPI/UCDB

Leandro Skowronski - NEPI/UCDB

Lenir Gomes Ximenes - UCDB

Conselho Editorial

Ángel Espina Barrio - USAL/Espanha

Antonella Tassinari - UFSC

Antonio Carlos de Souza Lima - MN-UFRJ

Antonio Hilário Aguilera Urquiza - UFMS

Beatriz Landa - UEMS

Daniel Mato - UNTREF/Argentina

Deise Lucy Montardo - UFAM

Dominique Tilkin Gallois - USP

Esther Jean Langdon - UFSC

Flávio Braune Wiik - UEL

Graciela Chamorro - UFGD

Inge Sichra - UMSS/Bolívia

Josè Zanardini - UCA/Paraguay

Levi Marques Pereira - UFGD

Marcelo Marinho - UNILA

Márcio Ferreira da Silva - USP

Maria Augusta de Castilho - UCDB

Manuel Ferreira Lima Filho - UFG

Marta Azevedo - UNICAMP

Miguel Alberto Bartolomé - INAH/Mexico

Mônica Thereza Soares Pechincha - UFG

Nádia Heusi Silveira

Neimar Machado de Sousa - UFGD

Pedro Ignácio Schmitz - UNISINOS

Rodrigo de Azeredo Grünwald - UFGG

Roque de Barros Laraia - UnB

Rosa Sebastiana Colman

Ruth Montserrat - UFRJ

Wilmar D'Angelis - UNICAMP

Pareceristas Ad Hoc

Gilberto Ferreira - SEDUC/AL

Eudes Fernando Leite - UFGD

Jane Felipe Beltrão - UFPA

Edir Pina de Barros

Diógenes Egídio Cariaga - UFSC

Protásio Paulo Langer - UFGD

Graziela Reis Sant'Anna - UFGD



Editora UCDB

Av. Tamandaré, 6.000 – Jardim Seminário

79117-900 – Campo Grande, MS

Tel.: (67) 3312-3373

www.ucdb.br/editora – editora@ucdb.br

Editorial

Prezados leitores e colaboradores da Revista TELLUS,

Assumo, a partir deste número, como editora da revista TELLUS, a primeira revista brasileira a publicar unicamente a temática indígena. Junto com o Conselho Editorial, temos como objetivo, internacionalizar as suas publicações, ampliar-lhe os indexadores que melhorem a sua qualificação, bem como potencializar as suas tradicionais publicações. Para tanto, convido-os a enviar artigos e nos ajudar para divulgá-la a pesquisadores e colaboradores das causas indígenas, em outras línguas, no contexto internacional. Continuaremos com a sessão especial para escritos indígenas, que muito nos honra, pois estes nos trazem a oportunidade de dialogar com culturas e epistemes outras, nem sempre com espaços garantidos no mundo da academia. Esses escritos podem ser narrativas de experiências, documentos que tenham a voz tradicional como fonte, depoimentos... e podem estar na língua nacional ou na língua étnica. A revista ainda abre espaço para a publicação de documentos institucionais, iconografias e entrevistas com estudiosos da temática indígena.

Com esses propósitos, finalizamos as publicações do ano 18, número 37 da Revista TELLUS e, neste número, destacamos novamente os escritos indígenas que apresentam modos de viver e saber próprios, apresentados por jovens pesquisadores indígenas. Na seção Documentos, apresentamos um breve registro da presença salesiana na Amazônia a partir de diversas perspectivas. A Capa desta edição traz o registro da presença de vários povos, em especial do povo Guarani, no Seminário Superação da Violência contra os Povos Indígenas de Mato Grosso do Sul.

Para mais informações, convido-os a visitar o site da revista (www.tellus.ucdb.br).

Agradecemos profundamente ao Dr. Pe. Georg Lachnitt pela dedicação como editor da revista até este momento.

Boa leitura!

Adir Casaro Nascimento

Editora

Sumário

Artigos

Corpo e pessoa entre interlocutores terena	9
<i>Body and personhood among terena interlocutors</i>	9
Patrik Thames Franco	
Violência epistêmica e a invenção do outro na narrativa “O Pajé de Cristo”, de Homer Dowdy....	39
<i>Epistemic violence and the invention of others in the narrative “Christ’s Witchdoctor” by Homer Dowdy</i>	39
Raimundo Nonato de Pádua Câncio Sônia Maria da Silva Araújo	
Lugares de terra e de água dos Kokama de Nova Aliança, Alto Solimões, Amazonas	59
<i>Places of earth and water of the Kokama of Nova Aliança, Alto Solimões, Amazonas</i>	59
Antonia Ivanilce Castro Dácio Hiroshi Noda	
Transformação da vida de um menino tuyuka no internato salesiano de Pari-Cachoeira: leitura antropológica do internato como uma estrutura total (1970-1979).....	89
<i>Life transformation of a tuyuka boy in the salesian boarding school of Pari-Cachoeira: anthropologic view of the boarding school as a total institution (1970-1979)</i>	89
Dêrho: Justino Sarmiento Rezende - Tuyuka	
A corporeidade da mulher Xavante: um movimento da cosmogonia	105
<i>The corporeality of the Xavante woman: a cosmogony movement</i>	105
Maria Aparecida Rezende	
A oralidade como fonte para a escrita das Histórias Indígenas.....	121
<i>Orality as a source for the writing of Indigenous Histories</i>	121
João Mitia Antunha Barbosa Roseline Mezacasa Marcelo Gonzalez Brasil Fagundes	
Ambivalência entre os Xukuru do Ororubá de Pesqueira, Pernambuco	147
<i>Ambivalence between the Xukuru of the Ororubá in Pesqueira, Pernambuco</i>	147
Alexandre Evangelista da Silva Ricardo José Lima Bezerra	

Documentos

Los Salesianos y la Amazonia.....	179
Juan Bottasso Boetti	

Escritos Indígenas

Tembiasakue Rapê: a longa estrada Guarani na história e na memória – reconstruindo o passado, ressignificando o presente e trilhando o futuro	189
Almires Martins Machado	
Rosalvo Ivarra Ortiz	
Educação Boe Bororo	207
Lauro Lopes Leandro Pariko Ekureu	



artigos

Corpo e pessoa entre interlocutores terena

Body and personhood among terena interlocutors

Patrik Thames Franco¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.519>

Resumo: Partindo do tema da corporalidade e da noção de pessoa, pretende-se uma reflexão sobre o *okóvo*, centro perceptivo que os Terena traduzem como ventre, mas também como alma, e que pode ser entendido como sede das emoções. Os Terena explicam que o corpo pensa e, na medida em que pensa, sente. Mas a ideia que fazem sobre o corpo sugere que este não pode ser visto fora de uma totalidade, como esquema individualizado, indivisível e limitado por oposição a outros sujeitos. O corpo, conforme pensado e vivido pelos Terena, é plural e compósito; não reconhece a unidade, mas a relação.

Palavras-chave: Terena; corpo; pessoa; etnologia sul-americana.

Abstract: Departing from the theme of corporeity and the notion of personhood, the objective of this article is to reflect about the *okóvo*, the perceptible center which the Terena translate as belly, but also as soul, and that can be understood as the locus of emotions. The Terena explain that the body thinks, and in the extent to which it thinks, it feels. But their idea about the body suggests it cannot be seen out of a totality, as an individual schema, inseparable and limited as opposed to other subjects. The body, as thought and lived by the Terena is plural and composite; it does not recognize the unit, but the relation. Key words: Terena; body; personhood; south-american ethnology.

1 INTRODUÇÃO

A primeira semana em campo é sempre muito dura, principalmente para um jovem doutorando, convicto apenas de suas dúvidas e incertezas. Na ocasião, encontrava-me instalado de modo improvisado em um dos dois cômodos da sala de informática da Comunidade Evangélica *El Shaddai*, da família Francisco, ainda sem muito contato com as pessoas e aguardando a anuência do cacique para dar início ao trabalho de campo.

¹ Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), Nova Xavantina, Mato Grosso, Brasil.

Dividia o tempo entre visitas à escola, conversas informais com os Francisco e rodadas de tereré com jovens e crianças da aldeia. Nesse ínterim, aproveitei para tentar aperfeiçoar o meu terena²; pedia para dizer o nome seguido de uma possível tradução ou explicação para coisas e ações, o que causava riso, de modo que, depois de algum tempo, os Terena, eles próprios, sem perder o bom humor, se antecipavam com este tipo de trabalho.

Os Terena estão sempre sorrindo, gostam de fazer brincadeira com parentes e amigos. Kurîke³, genro de Arâha, meu velho conhecido, era um dos Terena mais bem-humorados que conheci. Como minha permanência na aldeia ainda era incerta, Kurîke, que é pastor evangélico, atendendo a um pedido de seu genro, providenciou um culto na igreja, primeiro, para me apresentar à comunidade, segundo, para pedir a *Ituko'oviti* “deus” para que intercedesse em meu favor na negociação com o cacique.

Os cultos nas aldeias terena são sempre animados. Os indígenas, católicos e evangélicos, ao contrário dos brancos, conferem grande valor a músicas, danças e coreografias, em detrimento de longas e enfadonhas pregações. Achei conveniente e, ao mesmo tempo, divertido o modo como adaptavam uma religião cristã segundo uma estética própria.

Com o término do culto, agradei pelo carinho e lamentei por ainda não poder me comunicar na língua, mas que, como *kalivôno* “criança”, estaria disposto a aprender. Kurîke subiu novamente ao púlpito, dessa vez para agradecer a presença com uma frase em terena: *elóke ongóvo koeku siminoe* “estou feliz que vocês vieram”. Em seguida, e para não perder a oportunidade, procedeu a uma tradução literal: “minha barriga está feliz”. Todos caímos na gargalhada.

Com o passar dos dias, e na medida em que seguia com o aprendizado, passei a observar que várias construções, particularmente as construções relacionadas às emoções, vinham acompanhadas do vocábulo *okóvo*, que fez com que caíssemos na gargalhada ao fim do culto da noite de 8 de outubro de 2013.

² O interesse pelo aprendizado da língua terena, recomendação de minha orientadora de tese, também expressa dívidas com os trabalhos de Whorf (1956) e de Leenhardt (1947), e, mais recentemente, com o trabalho de Evans (2010), para os quais a linguagem seria importante via de acesso ao universo indígena.

³ Determinados nomes próprios foram alterados a fim de preservar a identidade dos interlocutores.

Em uma de minhas visitas à escola, tive a oportunidade de assistir a uma aula da educação infantil, em que a professora, Nutiku, através de desenho feito na lousa, descrevia o corpo humano conforme expresso em sua língua (cf. apêndice). Cheguei no exato momento em que Nutiku fazia explicações sobre o *okóvo*, que me foi traduzido, naquele momento, como ventre, mas também como alma.

Tempos depois, de posse da carta de anuência, e já bastante próximo da família Albuquerque, graças à boa relação que consegui construir com Vâma e seu sobrinho Piyuta, consegui avançar com a investigação que, sem que eu percebesse, se desenhava sobre o tema do corpo e da pessoa. Com Piyuta, aprendi sobre a centralidade do corpo para o entendimento não apenas acerca do caráter partível da pessoa, mas, principalmente, de uma possível leitura indígena que comenta sobre o interesse pela exterioridade, um dos objetivos da minha proposta de tese de doutorado.

Neste artigo, partindo da relação entre corporalidade e pessoa, ensaia-se uma reflexão sobre o *okóvo*, cavidade entre o tórax e a pelve, que os Terena traduzem como ventre, mas também como alma, e que pode ser entendido como sede do conhecimento e das emoções. Tratar-se-á, aqui, de uma exposição de elementos pinçados de um conjunto mais amplo, mas que me parece importante por dois motivos: primeiro, porque ajuda a compreender o modo como os interlocutores concebem as relações com seus outros, segundo, porque permite visualizar as transformações presentes na socialidade terena de uma perspectiva diferente daquela exposta pela literatura convencional.

Mesmo se tratando de uma reflexão que se refere aos Terena como um todo, as descrições deste artigo, importante dizer, estão mais calcadas na etnografia com interlocutores que vivem em *Mbókoti*, aldeia Cachoeirinha, município de Miranda, que, segundo eles próprios, dado o uso frequente da língua indígena e a prática dos rituais, seria a aldeia “mais tradicional” no universo de aldeias terena em Mato Grosso do Sul.

2 DO MITO DE ORIGEM

Uma das primeiras histórias que ouvi assim que cheguei ao campo versava sobre a agricultura, o surgimento do fogo e a gênese dos primeiros seres humanos. Trata-se do mito telúrico de origem da humanidade, que remete a um tempo

incerto, no *êxiwa* “Chaco”, lugar localizado há vários dias e noites a oeste das atuais aldeias, além do Rio Paraguai, cuja superfície, no passado, era habitada por plantas, animais, espíritos e por *Urikoyuvakae*, o herói mítico, que, por ocasiões diversas, dividiu-se em dois, dando origem aos gêmeos mitológicos e às antigas metades endogâmicas *sukirikionó* e *xumonó*.

A história foi narrada por Piyuta, amigo e interlocutor constante, que, mesmo autorizando a publicação da narrativa em um trabalho acadêmico, nesse primeiro momento, sabiamente evitou a utilização do aparelho gravador: “Você está fazendo a coisa errada. Não é assim que as histórias são transmitidas. Você deve desligar o aparelho, ficar em silêncio e prestar muita atenção. Precisa me ouvir. *Para os Terena, o silêncio é uma sabedoria*”.

Piyuta começou dizendo que antigamente não havia tantas pessoas no mundo. Havia muitos pássaros, muitos rios com peixes e água limpa, muito mel de *xuli xuli* “abelha jataí” (*Tetragonisca angustula*) nos troncos das árvores, palmeiras, cujas copas atingiam o céu, mandiocas, cujas raízes atingiam o centro da terra e muitos animais para caçar. Animais e plantas eram amigos, viviam e conversavam como gente. Hoje, os animais sentem vergonha, por isso, no dia a dia, conversam apenas com os xamãs ou com as pessoas comuns durante o sonho.

Nesse tempo havia um ser chamado *Urikoyuvakae*, que era solitário e estava cansado de andar sozinho pelo mundo. Gostava de conversar com as plantas e com os animais, mas sentia que o mundo também precisava ser povoado por outras qualidades de seres, os humanos – todos eles.

Urikoyuvakae conversou com os animais e descobriu que, para aumentar a quantidade de humanos no mundo, precisaria da mulher, pois era assim que a reprodução acontecia. Mas não havia mulheres no mundo. Em um ato heroico, *Urikoyuvakae* decidiu se dividir ao meio. Perfurou o próprio corpo na altura do ventre, de baixo para cima, se dividindo em duas partes: uma, masculina, outra, feminina. O pênis, que não foi dividido, foi oferecido à metade da direita. Para a outra metade, a da esquerda, *Urikoyuvakae* preparou uma cavidade em forma de cesto na região abaixo do umbigo, para que pudesse ser preenchida pelo órgão masculino. Esta cavidade se chama *ihaku sêno*, literalmente “cesto da mulher”.

O cesto começou a ser preenchido com *sabedoria que vinha do ventre*, região conhecida como *okóvo*, importante centro perceptivo, e, após alguns meses, surgiu o primeiro bebê, depois outro, e outro, e outro; os bebês foram crescendo

e novos cestos foram sendo preenchidos, dando origem aos primeiros *xuve*, os “troncos familiares”, ou seja, uma parentela bilateral que se articula tendo como referência um *usoti* “ancião” e seu cônjuge⁴.

Era hora de procurar abrigo para tanta gente. Caminharam léguas ao longo do *êxiwa* até encontrar uma gruta muito escura, fria e úmida, e cuja profundidade levava ao centro da terra. Cobriram a entrada da gruta com palha seca da palmeira *exate* e resolveram ficar por ali. Ninguém sabia falar, não havia fogo, nem roupas para vestir, e todos sentiam muito frio.

As pessoas começaram a sentir fome, então, o *xuve*, o patriarca ou *tronco familiar*, resolveu sair da gruta para procurar alimento. Do lado de fora percebeu que uma pessoa desconhecida – não necessariamente outro humano – havia espalhado arapucas, e que algumas dispunham de animais capturados. Pegou todos os animais e voltou para a gruta.

Todos ficaram felizes com a quantidade de carne. Os Terena adoram carne! O dono das arapucas ficou irritado e ordenou ao pássaro *vituka*, o bem-te-vi, para que ficasse de olho no gatuno. *Vituka* seguiu o patriarca até a entrada da gruta e, para provar que esteve no local, recolheu um fio da palha seca da palmeira *exate*, que cobria a entrada, e levou para o dono das arapucas.

Surpreso com a notícia da existência de humanos, o dono das arapucas pediu para conhecer aquela gente. Pássaro obediente, *vituka* levou o dono das arapucas até a entrada da gruta, onde começou a cantar até aquela gente começar a sair. Eram os povos *xané*, literalmente, “gente de verdade”, quais sejam, os Terena, os Kinikinau e os Laiano. Eram tímidos, mansos, estavam tremendo de frio e permaneciam o tempo todo em profundo silêncio.

Preocupado com o silêncio, o dono das arapucas recorreu novamente ao *vituka*, que convocou outros animais para tentar fazer aquela gente falar. Precisava saber informações sobre aquelas pessoas. Primeiro, apareceu *ukoe*, o lobinho ou cachorro-do-mato, que fez muita graça, mas ninguém sorriu. Depois, *konoum*, o coelho, que também não conseguiu arrancar nenhuma risada. Por último, apareceu *kalalake*, um animal mítico, de aparência incerta, algumas vezes citado

⁴ Para uma discussão sobre a noção de tronco na socialidade terena, confira a dissertação de mestrado de Perini de Almeida (2013) e o livro de Pereira (2009).

como um sapo vermelho que aumenta seu próprio volume quando ameaçado. *Kalalake* começou a inchar e as pessoas acharam aquilo engraçado. Todos caíram na gargalhada. Quem ainda estava dentro da gruta, correu para ver o animal.

Com pena daquela gente com frio e que não dispunha de nada para sobreviver, e a fim de evitar novos roubos de animais, o dono das arapucas ofereceu presentes: papel e caneta, *kopuhá'ikopeti* “carabina” e o arado e a enxada. Os *xané*, o povo verdadeiro, dos quais os Terena constituem um subgrupo, foram os primeiros a sair das profundezas do *êxiwa*: primeiro, os *koinukunoen* “Kinikinau”, em seguida, os Terena, e, por último, os Laiano⁵. Escolheram o arado e a enxada, por isso são agricultores e não fazem guerra; *ihae poké'e* “gente da terra”. Foram apresentados ao fogo e aprenderam a falar. Fizeram as primeiras roças de *xupú* “mandioca” e as primeiras aldeias.

O buraco era grande, e, além deles, havia outros povos indígenas, os paraguaios e os temidos *puxârara*, os brancos. Piyuta explicou que seu povo nunca viveu isolado, estavam sempre na companhia de outros povos, e que eles eram assim: *viviam aprendendo e se aperfeiçoando desde o tempo primordial*. Foram os próprios *xané* que solicitaram ajuda para retirar os outros povos do buraco; afinal, restavam presentes do dono das arapucas, que precisavam ser igualmente distribuídos entre os demais – e os *xané* também não queriam permanecer sozinhos no mundo.

Depois dos *xané*, foi a vez dos brancos. Eram poucos, também sentiam frio e não sabiam falar. Não acharam graça na brincadeira dos animais – os brancos são assim até hoje, dizia Piyuta, mal-humorados. Foram gananciosos: escolheram não apenas a carabina, mas também o papel e a caneta. Aprenderam a ler e a escrever antes de todos os povos do mundo, por isso são “espertos”, “pensam rápido”; mas também aperfeiçoaram a cobiça, ocupando as terras cultiváveis dos Terena com criações de gado e a monocultura da soja. Tornaram-se *puxârara*, mesma palavra para raio, a descarga elétrica, para trovão, o barulho produzido pelo raio, e, ainda, para o barulho produzido pela carabina⁶.

⁵ Os Terena explicam que os *koinukunoen*, os Kinikinau, são a *testa*, a vanguarda dos povos de língua e cultura aruaque que se reconhecem como *xané* “gente”. O qualificador *-inuku-* significa “testa”, *ko-*, é um verbalizador, e *-noe*, se refere ao plural, coletivizador.

⁶ O tema da escolha fatídica aparece em outras cosmologias ameríndias, a exemplo da cosmologia dos índios Barasana, do Rio Negro (cf. HUGH-JONES, 1988).

Em seguida, foram os *káxeono* “paraguaios”, que ficaram do outro lado do Rio Paraguai, no Chaco. Pouco se sabe sobre eles⁷. Quase esquecidos, os últimos a serem retirados do buraco foram os *vayúkuliti*, os Kadiwéu, mas, como não havia mais presentes, acabaram ficando sem nada.

Os Kadiwéu ficaram tristes, pois não tinham ferramentas para plantar, nem papel e caneta para estudar, ou carabina para se defender. Resilientes, domesticaram o cavalo, começaram a praticar a guerra e se tornaram a elite guerreira do *êxiwa*. Os Terena, que se tornaram exímios agricultores, convidaram os Kadiwéu para proteger suas roças e aldeias. É próprio do povo terena não se manter isolado, insistia. “Quem se isola, não evolui. Permanece vazio”. Em troca, ofereceram esposas, mandioca, milho, abóbora e feijão miúdo. Assim começou o mundo, disse.

“Você permaneceu em silêncio. É assim que se faz. Os *puxârara* não sabem ouvir. Estão sempre interrompendo. Quer perguntar alguma coisa?”. Não poderia perder a oportunidade. Perguntei o que seria dos Terena sem o arado e a enxada, e o que teria acontecido caso tivessem optado pela carabina ou pelo papel e a caneta. “Provavelmente, também seríamos *puxârara!*”.

Repliquei perguntando se os Terena contemporâneos teriam trocado o arado e a enxada pela caneta e o papel. Piyuta ficou pensativo. Permaneceu em silêncio por algum tempo, em seguida, respondeu que talvez, sim, e completou dizendo que, apesar disso, os Terena e os povos *xané*, o povo verdadeiro, de modo geral, e ao contrário de outros povos, não abriram mão do arado e da enxada; permanecem *íhae poké’e* “gente da terra”, e o fato de experimentar as coisas dos *puxârara* não fazia deles menos Terena. “Anota aí no seu papel: *motóva indukeovo kuteatine îti itea ákoti ngurikâ ra indúkeovo*, eu posso ser o que você é sem deixar de ser quem eu sou”, finalizou.

3 DO OKÓVO

Pois bem. A versão do mito telúrico de origem da humanidade oferecia tópicos importantes para a etnografia que começava a ganhar alguma forma. Piyuta, como poucos, entendia e valorizava o meu trabalho, parecia não se incomodar

⁷ De acordo com Butler e Ekdahl (1979, v. II, p. 31), a categoria *káxeono* englobaria não apenas os paraguaios, mas também os índios Guaraní. No entanto, as pessoas com que conversei disseram que, atualmente, a palavra se refere apenas aos paraguaios.

com a inconveniência típica dos antropólogos. Não era o único. Imukaya, interlocutora e anfitriã de família católica, em *Mbókoti*, também parecia compreender a importância de tantas perguntas, algumas, por certo, invasivas, mas que faziam parte do *métier*.

Após o encontro com Piyuta, voltei para casa onde estava hospedado e, durante o jantar, ao compartilhar a narrativa, perguntei sobre o vocábulo *okóvo*. Fui alvo do silêncio de quem prefere evitar tratar sobre determinado assunto, interrompido apenas por gracejos, os quais não consegui entender. Evitei insistir. Na manhã seguinte, enquanto acompanhava Imukaya na colheita de milho e feijão miúdo *kareoké*, na aldeia Campão Babaçu (cf. apêndice), localizada na extremidade oposta da Terra Indígena, com cautela, retomei a questão que me inquietava:

Patrik: Imukaya, como é o *okóvo*?

Imukaya: Ah, *okóvo* é aqui, assim [apontando para a região do ventre]. Cestinho. Você conhece cesto de palha?

P.: Conheço! Inclusive, acho muito bonito os cestos de palha dos Terena.

I.: Pois é. A gente diz *ihakuti* [ihaku- “recipiente”; -ti “marcador de aspecto”] na nossa língua. Sabe o que é *ihakuti*?

P.: Não, não sei. Poderia ensinar?

I.: *Ihakuti* é [objeto] para colocar alguma coisa, cesto para colocar coisinha. O *okovo* é *ihaku*, é vasilha do corpo.

P.: Mas se é cestinho, então carrega alguma coisa?

I.: *Exóneti* “conhecimento”. Por exemplo, você está aqui na aldeia, morando com a gente, está aprendendo *kixovoku*, o *regulamento* do índio. Vai voltar cheinho para São Paulo.

P.: E *okóvo* também significa outra coisa?

I.: É mesma palavra para espírito, fantasma, alma. A gente diz *okovoti*.

P.: Mas também significa barriga?

I.: É, não é bem barriga, porque barriga, a gente diz *ihaku nika* [ihaku “recipiente”; nika “comida”]. Mas pode ser também.

P.: É tudo cestinho, Imukaya?!

I.: É, sim. Terenada é engraçada, né. [Risos]. Anda, ajuda com o *kareoké*!

A construção da pessoa entre os Terena está ligada à presença de um corpo, *koxe’u*, que, de acordo com a língua e cultura indígena, corresponde à parte superficial e protetora dos troncos das árvores, a casca.

O corpo é um envoltório, um suporte ou receptáculo que não possui existência isolada; existe, porque está relacionado com outros corpos, humanos e

não humanos; é formado por carne, sangue, órgãos internos, ossos, animado por *exóneti*, conhecimento produzido e acumulado por e a partir da relação com o Outro (animais, espíritos, outros indígenas e com os brancos), que, por sua vez, é transformado no interior do corpo, particularmente no *okóvo*, o centro perceptivo⁸.

O *okóvo* não representa uma parte do corpo, não compõe um órgão específico, mas uma região: o ventre. Os Terena explicam que um corpo sem *okóvo* é como o tronco das árvores, não tem vida.

Como se sabe, a fenomenologia da percepção ocidental dissocia sensação de cognição (SURRELLÉS, 2003). A ontologia terena, a exemplo de outras ontologias ameríndias, não. O mundo da sensibilidade não é concebível sem o corpo, porque é próprio do corpo sentir, mas também pensar. Os Terena afirmam que não há sentimento, conhecimento ou emoção que não passe pelo ventre, pois é ali que são produzidos; ali é a sua casa, sua sede.

Na língua terena, assim como em diversas línguas indígenas sul-americanas, muitos vocábulos nunca ocorrem dissociadas de um pronome possessivo⁹. A palavra para sol, lua, estrelas, por exemplo, se apresenta no discurso como nome de entidade dotada de existência própria. Por outro lado, palavras que remetem às partes do corpo (cabeça, mão, pé, barriga), ou termos de parentesco/*kintypes* (F, M, FBS, MBS), só ocorrem como entidade relativa: trata-se sempre da parte do corpo ou do parente de alguém (p. ex. meu pé, minha barriga, meu pai, minha mãe).

Dentre as palavras existentes para corpo, destacam-se: *mûyo* “meu corpo”, o composto do que é visível, e *koxe* “corpo-tronco”, cujas aplicações, para ambos os casos, englobam humanos e não humanos.

Para indicar que uma mulher possui feridas no corpo, os Terena se referem da seguinte forma: *ulala’iti koxe’u ne seno*: “o corpo-tronco da mulher está com feridas”. Para se referir a um corpo vegetal, o corpo da palmeira bocaiuva, por exemplo, se utiliza a palavra *emukayakoxe*, onde *emukaya* significa a palmeira em si. Homens, animais, plantas, e corpos celestes também possuem *muyoti*, terceira

⁸ Por percepção entende-se o ato pelo qual a consciência, por meio das sensações, apreende um dado objeto do entorno externo ao corpo (SURRELLÉS, 2003).

⁹ A propósito do estudo da língua terena, especialmente sobre os aspectos lexicográficos, remeto o leitor interessado ao trabalho de Silva (2013).

pessoa da palavra *mûyo*. Lembro-me de ter anotado em meu diário de campo que, durante o tempo em que Imukaya adoeceu, dizia para as visitas que estava *kotuti mûyo*: *kotuti* “quente”; *mûyo* “meu corpo”. Quando ficou curada, passou a dizer que estava *xunati muyo*: *xunati* “forte”; *mûyo* “meu corpo”.

Os Terena parecem não distinguir muito claramente as palavras que traduzem como “corpo”. Isso não acontece por acaso. Um corpo sem *okóvo* é um corpo vazio, oco, sem vida. É um corpo cujos sentimentos e pensamentos se dissiparam, restando à alma seguir de volta para a aldeia dos mortos, localizada no *êxiwa*, ou permanecer como *koipihapati* “espírito obsessivo”, vagando sem rumo e, frequentemente, assombrando a aldeia dos vivos.

Embora também traduzam *okóvo* como barriga ou estômago, a exemplo do trocadilho de Kurîke, os Terena estão de acordo de que não se trata de glosas adequadas. Imukaya, e os professores indígenas, a quem consultei, explicaram que a melhor tradução para estômago seria *ihaku nika*, literalmente “cesto ou recipiente para comida”. Para barriga, a melhor tradução seria *njura* “minha barriga”, ou *hura* “barriga de alguém”, como, por exemplo: *Pu’iti ra njura* “estou gordo” ou “minha barriga está grande”.

Butler e Ekdahl (1979), duas missionárias do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), que viveram por várias décadas entre os Terena e que, segundo a opinião bem-humorada dos mais velhos, “falavam a língua terena melhor do que os próprios Terena”, traduziram *okóvo* como alma. Os professores, por sua vez, afirmam que a tradução mais adequada seria “aquilo que está em nós”.

A etnologia sul-americana é farta em exemplos de como é difícil se referir a corpo e pessoa sem se esbarrar, por exemplo, no debate sobre a noção de alma (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). O princípio *okóvo* não é um duplo, não se trata de um elemento perene, separável do corpo. Piyuta e Rápitaka, este último, esposo de Imukaya, explicaram que aquilo que se desprende do corpo, e que, inclusive, pode se perder ou ser raptado pelos espíritos auxiliares do xamã, é conhecido como *yungurea*. Há várias glosas para *yungurea* – uma delas, “minha alma”, inclusive –, mas os Terena costumam traduzir como “minha sombra”.

De certo modo, todos os humanos, e alguns animais, *kamo* “cavalo”, por exemplo, possuem *yukurea* “sombra de alguém”. Sem sombra a vida é breve. No entanto é possível sobreviver algum período, geralmente algumas semanas ou

até meses, dependendo da idade e ou do estado de saúde de alguém – quanto maior o estoque de *exóneti* “conhecimento”, maior a resistência.

A perda desse princípio vital pode provocar danos permanentes, conduzindo não raro à loucura, ou, no limite, à morte. Os *koixomoneti* “xamãs”, sujeitos capazes de circular livremente entre o mundo dos vivos, dos mortos e dos vegetais, são os únicos que dominam as técnicas de recaptura do duplo; também conseguem identificar um corpo “sem sombra” – habilidade atribuída também aos *ihákoeti*, os aprendizes de xamã –, bem como promover sua perda via *hokexá* “feitiço”.

Tive acesso a vários relatos de pessoas que teriam perdido a sombra em diferentes ocasiões: quando estavam na mata, enquanto pescavam, colhiam o mel de abelha *xuli xuli*, durante o trabalho nas roças, nos acampamentos, nas retomadas, à noite, durante o sono, ou quando passavam por alguma situação desgastante. Nârange, filha caçula de minha anfitriã, mencionou ter sido advertida por um conhecido *ihákoeti*, visivelmente alcoolizado, que o *yukurea* de uma de suas filhas teria sido subtraído a mando de desafetos da família. Nârange não se sentiu à vontade para desenvolver o assunto sobre como procedeu após a triste identificação, mas, segundo vozes correntes na aldeia, recorreu ao auxílio do *koixomoneti*.

A morte implica a transformação do corpo-tronco e do princípio vital *yukurea*. A morte não é o fim, dizem os Terena, mas um momento em que, como no mito, todos voltam para o ventre da terra. É o momento em que se transformam novamente em sementes para, em um futuro não muito distante, renascerem como brotos das plantas: “A morte não é o fim. É a continuação da vida. Após a morte nascemos novamente como broto das plantas. Somos a terra!”, disse um importante professor e ativista terena, Elvisclei Polidoro, para Scanoni Gomes (2013).

Após a morte, o corpo-tronco assume a sua forma vegetal, ou seja, vira *xuve* “tronco das árvores”, cujo novo princípio vital passa a se chamar *epevokopeti* “sombra das árvores”.

Com um vocabulário simples e explicativo, perguntei novamente para Imukaya se, ainda sobre o *okóvo*, havia algo que proporcionava uma espécie de mediação entre interior e exterior. Após uma conversa em língua terena com Nârange, respondeu: sim, o umbigo. *ûro* é o modo como os Terena se referem ao cordão umbilical, e, em alguns casos, à placenta. Outras glosas para *ûro* são:

“companheiro”, “aquilo que me acompanha”, “parte de mim”, “mãe da vida” e “morada da criança”¹⁰.

Mesmo distantes das aldeias, os Terena dizem que estão *ligados pelo umbigo*: *katiu’ika uti ra poké’exa uti, ekoxovoku ra vûro, poké’e kureinovi ne voxúnoekene* “devemos lutar pelas nossas terras tradicionais, legado dos nossos antepassados, onde nosso umbigo está enterrado”. A inumação do *ûro* é um evento de grande importância em decorrência da relação que se estabelece com a terra¹¹. O *ûro*, bem como os restos mortais, deve permanecer na aldeia de origem do sujeito. Após a morte, o corpo também precisa ser enterrado dentro dos limites da aldeia, a fim de garantir o encerramento adequado de um ciclo, liberando o espírito para retornar à aldeia dos mortos, no *êxiwa*.

Onde quer que estejam, seja nas feiras de Campo Grande ou Aquidauana, vendendo cerâmicas, frutas, legumes e verduras, nas universidades, ou nas fazendas do interior do estado, trabalhando no corte da cana de açúcar, explicam que sempre estarão ligados a suas aldeias de origem através do idioma da terra e das substâncias.

A terra compõe uma concepção de pessoa cuja ênfase, diferente da cosmologia ocidental, recai não no indivíduo, mas em uma estrutura partível, de tipo fractal, como extensões das pessoas, ou seja, como aspectos partíveis que circulam e se combinam de modos diversos compondo singularidades (STRATHERN, 2006; LEA, 1986, 2012; Wagner, 1991). Pensando a partir das contribuições de Strathern e Wagner, e na etnografia de Lea, tenho a impressão de que os corpos terena não pertencem às pessoas, são compostos das relações das quais uma pessoa é composta. Terra é relação.

O nascimento de uma criança é um acontecimento de grande importância. Atualmente, a maioria dos partos não acontece na aldeia, e os poucos que ainda acontecem, são acompanhados por uma enfermeira ou agente de saúde, eventualmente com presença de uma parteira tradicional, especialista indígena hoje em dia cada vez mais rara.

¹⁰ Agradeço a Luciana Scanoni por oportunizar a leitura do texto inédito de sua qualificação de mestrado, cujas informações ajudaram a pensar meus próprios dados etnográficos.

¹¹ A prática do enterro do umbigo e da placenta também é comum entre os Apinajé: “Dizem que a placenta (*kratí*) é o ‘companheiro do neném’ e a enterram após o parto” (DA MATTA, 1976, p. 83).

No passado, quando o parto acontecia na aldeia, quando se tratava de uma criança fruto de uma união desejada, a casa era o local escolhido para dar à luz. O trabalho de parto era conduzido pela mãe (M) da parturiente ou por sua *imónze* (MF), com a presença do pai. Quando a gravidez era indesejada, o parto acontecia no mato. Cavava-se uma vala rasa, que era forrada com palha da palmeira *exaté*, onde o recém-nascido era depositado. O infanticídio, principalmente de gêmeos, era prática comum (ALTENFELDER SILVA, 1949; BACH, 1919; BALDUS, 1950; TAUNAY, 1931).

Um comerciante, Bach, que passava pela antiga vila de Miranda durante o último decênio do século XIX – a cidade se encontrava em processo de restauração, dado os prejuízos da invasão paraguaia de 1865 –, e que visitou as aldeias terena daquele tempo, sobre o parto, considera o seguinte:

Acostumbran matar al primer hijo, si es varón, para que los cristianos no puedan tomarlo como esclavo; las mujeres son muy apreciadas entre ellos. Acompañan al nacimiento de una criatura con grandes fiestas, que terminan siempre con borracheras. Para dar á luz, la mujer va al monte, donde hace una excavación de unos 45 centímetros de largo por 35 centímetros de ancho aproximadamente, á la cual forran de hojas de palmera. En esta excavación dan á luz, y si la criatura es varón la matan en seguida, tomando á la misma excavación por enterratorio, después de lo cual van al río á bañarse y se someten luego á una dieta rigurosa, comiendo únicamente el corazón de la palmera llamado palmita. (BACH, 1919, p. 88-9).

O parto é uma tarefa que mobiliza homens e mulheres. Ao genitor, cabe a importante tarefa de cortar o *ûro*. Também era responsável pelo primeiro banho do bebê e pela coleta do palmito de bocaiúva, este último, importante para a dieta da lactante. De acordo com Imukaya, os lactentes são banhados com maior frequência, pois, quando isso não acontece, exalam odor, *ihopune*, capaz de atrair animais predadores, além dos maus espíritos, os *koipihapati*, agentes responsáveis pela fraqueza, prostração e pelo desaparecimento de princípios vitais.

O processo da personitude e do parentesco se inicia após o parto, com a inumação do *uró*. Ainda que a gestação crie um laço entre a mãe e o bebê, ela não é definidora do parentesco. A partir da inumação do *ûro*, o recém-nascido, que ainda não é uma pessoa, torna-se *xané* “gente”, passando a ser tratado como *kalivôno* “criança”, momento em que recebe um nome dos avós, o nome indígena,

que os Terena se referem apenas como *apelido*, geralmente o nome de algum ancestral do tronco a que pertence, e o nome de branco, marcando a união da criança com as gerações ascendentes.

O nome de branco ou não-indígena, o *nome mesmo*, conforme os Terena, costuma ser escolhido ou de acordo com o santo do dia (cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 2002) ou em homenagem a alguma pessoa considerada importante, como é o caso de Andrew, filho do professor Celinho Belizário, que recebeu o nome em homenagem a Andrey Ferreira (2013), antropólogo que realizou trabalho de campo na aldeia no início dos anos 2000.

O processo de nomeação da criança altera a posição estrutural do cônjuge masculino, que deixa de ser tratado como *îma* “esposo dela”, para ser tratado como *há’a* (F, FB). A integração à vida social se realiza geralmente através do batismo, acompanhado, ainda, e sempre que possível, de uma grande festa.

Quando o parto acontece na própria aldeia, o *ûro* é cortado e enterrado no centro da casa, ou no quintal, com a colaboração do genitor, cujo trabalho é acompanhado pelo olhar atento e sempre desconfiado dos avós maternos e paternos. A inumação deve ser feita o mais próximo do espaço doméstico para que o *ihopune* “cheiro do lactente” não atraia o *xuluki*, o tatu-galinha (*Dasyus novemcinctus*), mamífero carniceiro, que habita o cemitério, e cuja carne costuma ser rejeitada.

Mesmo quando o parto acontece nos hospitais, é comum a família da parturiente solicitar o umbigo e a placenta para a equipe de saúde, que, por preconceito e falta de empatia para com os povos indígenas, infelizmente costuma não atender a essa e outras tantas solicitações.

Descartar o umbigo em uma lixeira hospitalar ou em qualquer outro lugar que não seja a terra – não qualquer terra, mas as terras habitadas pelos Terena, *poké’exa uti* – é uma prática cruel, repugnante, e que segundo as mulheres indígenas, precisa ser tolhida.

As mulheres dizem que enterrar o umbigo e a placenta é um ato de amor, pois o órgão que viabilizou a passagem de nutrientes e de pensamentos-emoções para o bebê, depois de enterrado, será útil para *êno poké’e*, a Mãe Terra: a terra onde se vive, onde se trabalha e de onde se retira o alimento e o barro para a produção da cerâmica.

Imukaya e Rápitaka explicaram que o feto é fabricado a partir da mistura

e transformação dos fluidos sexuais e dos pensamentos-emoções, masculinos e femininos, no ventre da mulher. A transformação adequada dessa substância leva em conta alguns fatores, dentre eles a quantidade de sêmen obtido durante as relações sexuais e de proteína animal ingerida durante o período de gestação. Um corpo forte, *xunati muyo*, é um corpo cheio, volumoso, bem alimentado. Os Terena fazem questão de uma dieta rica em proteína animal, principalmente durante o período da gestação.

O feto, que compartilha o *okóvo* da mãe, recebe pensamentos-emoções ao longo dos nove meses para que seu próprio centro perceptivo seja fabricado. O cuidado durante a gravidez deve ser dobrado em função do novo corpo que está se formando no interior do *ihaku seno*, útero ou literalmente “recipiente da mulher”, mas também *okóvo*. A tristeza, para dar um bom exemplo, é traduzida como uma espécie de nó na altura do estômago, cuja intensidade pode, inclusive, provocar a morte do feto, além de inúmeras sequelas para o corpo da mulher. *Ikaxu’iti ongóvo*: estou triste, literalmente “meu estômago está amarrado”. Outro estado emocional, a alegria, também é produzido no ventre: *elóketi ongóvo*, “minha barriga está feliz”.

Um etnólogo e missionário, Leenhardt (1947), descreveu, para o contexto etnográfico melanésio, caso semelhante: quando se interpela a um Canaque, na Nova Caledônia, acerca das opiniões de alguma pessoa do lugar, explica, é comum ouvir a seguinte frase de contestação: – *Moi connais pas le ventre pour elle* “mim não conhece o ventre para ela”. O mesmo acontece quando se questiona sobre o pensamento “*penseé*”: – *Moi connais pas la pense pour elle* “mim não conhece o pensamento para ela”. A forma adequada para consultar a opinião de alguém segue sendo: – *Jie na poe i?* “Qual é o seu ventre?”.

A língua reflete concretamente os primeiros sinais afetivos do pensamento. Inspirado em Tomaz de Aquino, Leenhardt menciona o *verbum mentis*, o *conceito* em si, produto intramental do ato de inteligência, o *verbum interius*, a palavra interior que se forma no espírito do sujeito e que se exterioriza pela linguagem.

Os sinais afetivos do pensamento, o *verbum mentis*, tem sua origem em *nená*, que em língua canaque significa ventre, mas também pensamento. Em contraste com o paradigma individualista ocidental, entre os Canaque, assim como parece ser o caso dos Terena, e de outros povos ameríndios, como, por exemplo,

os Candoshi (SURRELLÉS, 2003), não há dissociação entre razão, conhecimento, cognição e emoção. Quem agencia essa divisão é, para falar com Dumont (1985, 1997), o mais ocidental dos valores: o individualismo. O exemplo do xamanismo terena parece igualmente interessante para continuar pensando. Vejamos.

4 DO XAMANISMO

Queria beber mate quente, ouvir fragmentos da trajetória e histórias do senhor Antônio Muchacho, o *Gato Preto*, estimado *koixomoneti*. Achava que seria invasivo insistir de imediato no tema do xamanismo. Diferente de parte das pessoas comuns da aldeia, os anciãos com quem conversei não demonstraram sentimento de evitação, mas de gratidão, de reconhecimento e de prestígio por serem ouvidos – verdadeira surpresa, uma vez que não se sentem à vontade com a presença dos *puxârara*¹². Piyuta, que me levou para conhecê-lo, explicou que isso acontece porque eles são *como as bibliotecas*, ou ainda, *eno ihakuti*, recipiente abundante em *exóneti*, conhecimento. Tiveram uma vida intensa, andaram pelo mundo, aprenderam e sofreram, são/ estão *usoti*, preenchidos, prontos. Os *koixomoneti*, assim como os velhos *kisêdjê*, povo de língua Jê que habita o Parque Indígena do Xingu (SEEGGER, 1980), são pessoas de alto prestígio social. Estão ali para serem ouvidos e para aconselhar, e de forma alguma podem se recusar a receber visitas.

“Anda, pega logo a cuia de mate quente”, dizia em voz baixa e fraca. Sentei-me sobre um toco, na varanda, e, trêmulo e acanhado, comecei a falar. Apresentei-me, contei um pouco da minha história, dos lugares por onde andei. Minhas histórias, para ele, pareciam mais atraentes, de modo que a possibilidade de um monólogo começava a me preocupar. Piyuta ensinara que o silêncio é uma virtude. Parece que o protocolo do xamã era um pouco diferente – ou não, pois ele e meu camarada permaneceram em silêncio.

A primeira intervenção: “Você sabia que todo *koixomoneti* possui parte com um animal?”. Respondi negativamente. Piyuta, que também é um profundo conhecedor da cultura terena, completou: “um *koixomoneti* são muitos”. Isto é,

¹² Os não indígenas são conhecidos como *purutuyé* ou *puxârara*. *Purutuyé* é corruptela para “português”. *Puxârara*, palavra utilizada com maior frequência pelos anciãos, é também uma onomatopeia e se refere ao raio, ao trovão e ao barulho produzido pela arma de fogo.

um ser múltiplo, simultaneamente humano e animal, uma micropopulação de agências abrigadas em um corpo. “O bicho é o *peyo*”. A palavra *peyo*, animal de alguém, é utilizada para se referir ao companheiro ou guia do xamã e aos animais domésticos. Os animais selvagens são conhecidos como *ho’openo*, vocábulo genérico também utilizado para se referir às aves, exceto uma: o *peyo kaxé*, o gavião, animal companheiro do sol¹³.

O *peyo* do senhor Antônio é o gato preto. É o seu *bicho*, seu companheiro. A propósito, observei que os Terena não costumam criar gatos. Mal e mal criam cães. Preferem criar porcos e galinhas, de modo que, durante o trabalho de campo, passei meses sem ver um bichano. Foi uma surpresa encontrar tantos gatos – três ou quatro –, a maioria da cor preta, todos pertencentes a uma única pessoa – ou melhor, *parte* dela. Entendi o porquê do apelido do velho xamã.

Prossegui com as histórias até ser novamente interrompido, dessa vez por um pequeno gatinho, que logo se pôs a ronronar. Não demorou até ser repreendido por tentar fazer carinho no animal. Piyuta explicou que xamã e *peyo* representam uma unidade. Se o animal sofre, o xamã também sofre, e vice-versa. Humanidade e animalidade se encontram em um único corpo, um acompanha e auxilia o outro. Isso acontece porque o corpo é uma totalidade – não qualquer totalidade, digo, não o somatório das partes de um todo; nem indivíduo, nem grupo; um *fractal*, uma entidade cujas relações com os outros [externas] são partes integrantes das relações que mantém consigo mesma [internas]¹⁴.

Senhor Antônio, que possui mais ou menos cem anos, disse que estava feliz com a visita, mas que não queria nenhum *puxârara* tocando em seus bichos. Respeitei sua vontade. Mandou trazer mais mate quente e uma caixa de papelão contendo fotografias e apetrechos rituais. “O que você quer saber?”. Gostaria de fazer tantas perguntas, a maioria, claro, sobre o xamanismo. Nervoso, não sabia por onde começar.

Perguntei o que achou das minhas histórias. Respondeu que eram entedian-

¹³ Denise Silva chamou a atenção para a diferença entre *peyo* e *ho’openo*, citando ainda a exceção do gavião, que apesar de ser uma espécie selvagem de ave, para os Terena se refere ao animal doméstico companheiro do Sol, que também é *koixomoneti*.

¹⁴ “Uma pessoa fractal nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas” (WAGNER, 1991, p. 04, tradução livre).

tes, porém, úteis, porque ensinava o *regulamento*, o conjunto de regras e disposições dos *puxârara*¹⁵. Em seguida, pediu-me para tirar alguns objetos de dentro da caixa. Primeiro, o *xiripa*, um saiote cerimonial feito com fios de *hituri*, o panicum, vegetal do gênero das gramíneas. “Conhece *xiripa*?”. Permaneci em silêncio. “E *itâka* “chocalho” e *kipâhi* “penacho”, conhece?”. Respondi que conhecia aqueles objetos rituais apenas pelos livros. “Sim, eu sei. *Venguá ne yokovó*, literalmente, “passei na sua barriga”, “conheço seu pensamento” – expressão que, certamente, agradaria a Leenhardt (1947). Senhor Antônio abriu um sorriso banguela, suspirou alguma coisa para Piyuta e, em seguida, em língua terena, com tradução simultânea do amigo Piyuta, narrou uma versão sobre a origem do xamanismo.

Em um tempo incerto, quando prevalecia a fartura e ainda não havia guerra entre as pessoas, havia um velho pajé que costumava passar longos períodos trabalhando no interior das matas no êxiwa. Era o único koixomoneti na Terra, formando juntamente com sol e lua, os koixomoneti celestes, a tríade perfeita da sabedoria e dos mistérios do povo terena. Perdido na mata, sem saber para onde ir, encontrou a mais rara e apreciada dentre todas as abelhas: sêno xuli xuli, a abelha rainha de uma colmeia de jataí. Sêno xuli xuli e o koixomoneti iniciaram um longo diálogo, que terminou com um convite para visitar a colmeia. Lá dentro, sêno xuli xuli alertou sobre o perigo dos outros povos, principalmente os puxârara. Informou que os Terena e os seres da mata corriam perigo, e que deviam se preparar para uma terrível catástrofe. A rainha sabia que, diferente dos brancos, os Terena fazem uso racional dos recursos naturais. Disse que ajudaria. Ofereceu um favo confortável onde o velho pudesse repousar. Em sonho, recebeu a visita da ema mitológica, um animal feroz cujo tamanho encobria a abobada celeste. A grande ema, ihae vanuke kipaé, a ema que está no céu, mãe de todas as aves, nasceu a partir da boa vontade do demiurgo, e desde então é continuamente vigiada por kaxé (sol) e kohê’e (lua) e seus respectivos peyo: um cervo e um jabuti. Xamokoe, a via láctea, é o caminho de poeira formado por aquilo que restou da última viagem do animal pelo espaço. O pajé, que sabia conversar com todos os animais, tentou conversar com a ema, mas foi ignorado. A ema só se interessava em dançar. Era uma dança ritmada, ao todo com sete passos. O pajé passou horas observando a dança da ema, até que também resolveu dançar. Das plumas desprendidas do corpo do animal fez um kipâhi, um penacho que se assemelha a um espanador, e com o que sobrou cobriu seu

¹⁵ Tempos depois perguntei para Piyuta, e para os professores indígenas, se existia alguma palavra na língua terena que traduzisse aquilo que entendem como “regulamento”. Citaram a palavra *kixovoku*, “cultura”.

corpo, transformando ele próprio em ema. Os Terena utilizam a expressão *kipaexoti*, que significa virar ema, ou melhor, estar vestido de ema. A dança acalmou o animal, que errante pela Via-Láctea, precisava ser reposicionado no céu. O velho pajé começou a chacoalhar a porunga até ser atendido por *sêno xuli xuli*, a abelha rainha, que se tornou seu *peyo*. Atraído pelo barulho da porunga, o *peyo* entrou no corpo do pajé através do *kipâhi*, e juntos alinharam três grandes estrelas do cinturão de Órion, as Três Marias, que se transformaram em uma escada utilizada para prender a grande ema próxima à constelação do Cruzeiro do Sul. Ao acordar o pajé não estava mais dentro da colmeia, mas em um local conhecido, fora da mata. Ao seu lado, no chão, próximo a um tronco de árvore repleto de abelhas *jataí* estava o *itâka* e o *kipâhi* do sonho. O pajé retornou para a aldeia e ensinou a dança para os Terena, que a partir daquele dia deveriam dançar a dança da ema a fim de evitar a queda do animal e a respectiva destruição do mundo. A dança ficou conhecida como *hiyokéxoti kipâhi*, dança do penacho, uma dança de pajés.¹⁶

O xamanismo é um modo privilegiado de se adentrar na cosmovisão indígena¹⁷. O material viabilizado por missionários, profissionais *psi* e exotéricos é considerável, embora discutível. Na antropologia, particularmente na etnologia das terras baixas sul-americanas, a etnografia de Chaumeil (1998) é uma das primeiras integralmente dedicadas ao assunto.

Chaumeil (1998) propõe uma leitura integrada do xamanismo ameríndio. Explica que, de modo geral, o contato com xamãs é sempre muito difícil. São sujeitos especiais, alguns são perigosos, outros guardam segredos que jamais podem ser revelados, uma espécie de “internautas”: “[...] los chamanes son una especie de ‘internautas’ en potencia, sensibles por su propia naturaleza a toda innovación en materia de comunicación a larga distancia” (CHAUMEIL, 1998, p. 30-1, grifos do autor).

O xamanismo é uma especialidade que permite a seus adeptos “viajar” pelas profundezas das águas ou pelos ares, através do tempo e do espaço. Para os Yagua, povo indígena do noroeste da Amazônia peruana, o xamanismo é um tema central, um conjunto de fatos que se relacionam, uma totalidade ou “sistema” (CHAUMEIL, 1998, p. 40). O foco recai menos nos xamãs enquanto sujeitos do que

¹⁶ A narrativa foi registrada, traduzida e adaptada para o português com a colaboração dos amigos Piyuta e Yuvó.

¹⁷ O termo *xamã* provém dos povos tungu, família altaica do noroeste da Sibéria, etimologicamente ligado à noção de movimento (salto, agitação) (CHAUMEIL, 1998).

no xamanismo como instituição ou relação, como um sistema de pensamento e de ações que compõe uma rede ampliada de interlocutores¹⁸.

O xamanismo terena é uma prática individual, executada por homens e mulheres (ALTENFELDER SILVA, 1949). Consiste em um conjunto de rituais denominado *ohókoti*, geralmente confundido com o ritual homônimo, realizado entre maio e abril, durante a Semana Santa, período em que as plêiades atingem seu ponto máximo no céu.

Os *koixomoneti* são considerados sujeitos ambíguos, frequentemente associados ao bem e ao mal, ambiguidade evidente a partir da designação *médico-feiticeiro* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, 1976, 2002). Isso acontece porque todos devem praticar o feitiço e a cura em algum momento de suas vidas, por isso são perseguidos. Também são popularmente designados como *padres*, dada a articulação com o catolicismo via parentela. É o caso da família do Gato Preto, cujos filhos e netos se dedicam à administração da igreja católica e à organização de festas. Gato Preto prefere ser chamado de porungueiro, alcunha que se refere ao *itâka*, o chocalho feito da cabaça *Lagenaria siceraria*, objeto indispensável para invocar os auxiliares. Os objetos rituais foram repassados há cinquenta anos, durante o *hána'iti kaxe*, a grande assembleia dos *koixomoneti*.

Os sinais de vocação apareceram na adolescência: via e conversava com entes falecidos, sentia cheiros que ninguém sentia, tinha pesadelos e sonhos premonitórios. Também foi acometido por uma doença sem diagnóstico preciso, a qual preferiu não se aprofundar. Conta que, naquela época, não havia posto de saúde na aldeia, e o tratamento das doenças era conduzido pelo *koixomoneti*. Após se casar pela primeira vez, passou a trabalhar com o xamã que o atendia, tornando-se *ihákoeti*, aprendiz, um dos caminhos possíveis para se tornar *koixomoneti*.

Aqui, novamente a centralidade do tema do corpo na produção social de pessoas (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), dessa vez no processo de se tornar xamã. A palavra *ihákoeti*, derivada da palavra *ihaku*, recipiente, significa preencher. *Ihaku*, conforme explorado na primeira parte do capítulo, é

¹⁸ Assim define o xamanismo: “Conjunto de ideas y de prácticas sobre el mundo y su reproducción, visión del mundo y reflexión sobre el mundo, el xamanismo funciona también en el plano sociológico como una verdadera institución y debe, por lo tanto, estudiarse como tal, en su doble dimensión: religiosa y social” (CHAUMEIL, 1998, p. 51).

utilizado para se referir à fabricação continuada de corpos. Entre os Terena, não há *koixomoneti* com idade inferior a cinquenta anos. O ofício demanda uma grande concentração de *exóneti* (conhecimento) no centro perceptivo, obviamente impossível de se adquirir com apenas vinte ou trinta anos. A palavra *koixomoneti* significa “aquele que sabe, aquele que reza”. *Ko-* é um verbalizador, *ixómone*, vocábulo para “reza” ou “conhecimento científico”, e *ti-* seria uma espécie de marcador de aspecto.

Para se tornar *koixomoneti*, é preciso estar pronto, cheio, completo, *usoti*. Antes disso, o aspirante permanece recipiente.

Senhor Antônio foi iniciado durante o *haná'iti kaxé* pelo próprio Xuri, temido feiticeiro que lhe ensinou *ixómone*, reza ou conhecimento, “ciência”; antes disso havia tido um sonho. A transição de *ihákoeti* para *koixomoneti* é um evento raro e sigiloso. Acontecia de modo ritualizado durante o *haná'iti kaxé*, o Grande Dia, cerimônia extinta, que geralmente coincidia com a Sexta-Feira Santa. Durante a iniciação, o neófito deveria degustar animais, como formigas, pássaros ou uma pequena serpente para estimular o sonho, momento em que se adquire os cantos, a companhia de espíritos protetores e o *peyo*. Quanto mais animais ingeridos, mais poder se adquire. Entretanto, em hipótese alguma, se deve consumir a carne do *peyo* – isto é, se for comestível –, pois além de tabu, seria como consumir a própria substância, um “auto-canibalismo” (VILAÇA, 1992; 2005; CONKLIN, 1995).

Piyuta associa a evitação a um excesso de semelhança fisiológica: comer da carne de um *peyo* seria como comer a si mesmo, levando à morte. Senhor Antônio diz que nenhum *koixomoneti* consegue ver o *peyo* como bicho, mas, e a exemplo de outros povos indígenas, somente como gente (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Por isso não conseguem comê-los.

Alguns xamãs chegam a estender essa impossibilidade a todos os *ho'openo*, os animais selvagens, todos igualmente vistos pelo xamã com a forma humana.

Contudo não pretendo me deter, especificamente, e em profundidade, no tema do xamanismo. Para fins desta reflexão, importa deixar claro o aspecto partível presente na construção da pessoa do xamã, essa micropopulação de agências abrigadas em um corpo, como, por hora, preferi denominar.

5 AFINAL, O QUE É UM CORPO?

A pessoa, aquilo que há de social, de humano, a perspectiva de sujeito, em si, no caso dos Terena, tem como referência o corpo e suas partes constitutivas. Aqui, refiro-me a pessoa enquanto *categoria do espírito humano*, ou seja, “uma dessas ideias que acreditamos inatas” (MAUSS, 2003).

Mauss (2003) oferece um “catálogo” das formas que a noção de pessoa adquiriu em diversas partes do mundo e em diferentes épocas. Qual a palavra para “eu-mim” (*je-moi*)? O “eu”, a que se refere, não pertence à psicologia, mas ao direito e à moral. Trata-se, portanto, de tópico de “história social”: “[...] nunca houve ser humano que não tenha tido o senso, não apenas de seu corpo, mas também de sua individualidade espiritual e corporal ao mesmo tempo” (MAUSS, 2003, p. 371). A ideia maussiana de pessoa refere-se, como ele próprio define, “[...] à noção, ao conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito” (MAUSS, 2003, p. 371).

Para o universo romano antigo, a *persona romana* seria dotada de personalidade, de corpo, antepassados, nome, *cognomen*, bens próprios (MAUSS, 2003, p. 389). Um escravo, alguém que não possuía todos os elementos da *persona romana*, e cujo corpo não passava de mera propriedade de alguém, não constituía uma pessoa: *Servus non habet personam*, ressalta. Mauss explica que a última concepção, a ocidental, aquela a que Dumont se debruça sobre, é fundamentalmente cristã, ou seja, fundada na ideia de unidade, do “um” (MAUSS, 2003, p. 393). *Persona - substantia rationalis individua*: a pessoa é uma substância racional indivisível, individual” (MAUSS, 2003, p. 393), o “eu” indivisível, por fim, o indivíduo.

Diferente da versão ocidental do “um”, a pessoa terena, problematizada a partir do viés do corpo, não possui existência própria, não representa algo físico ou objetivo, depende das relações que mantém com outros corpos. Os relatos de Imukaya, Piyuta e do *koixomoneti*, o Gato Preto, cada um a seu modo, são importantes para a compreensão adequada da composição do estado da relação (STRATHERN, 2006). Do ponto de vista da etnografia terena, não basta *ser*, é preciso *estar* e, mais do que isso, *se manter* relacionado. Dizendo de outro modo, a condição do ser é a própria relação.

Para esses interlocutores, o corpo entendido fora do contexto das relações

não passa de um envoltório, é oco. O que o anima são as relações sociais, vetor de *exóneti* “conhecimento”, elemento cuja acumulação, e consequente transformação, que ocorre no interior do *okóvo*, se faz indispensável para que haja vida.

O xamã se constitui como pessoa a partir da relação que estabelece com seu *peyo*. Pessoas são continuamente produzidas na medida em que conhecem, aprendem o regulamento e se mantêm relacionadas com outras pessoas, corpos ou perspectivas – animais e espíritos, no caso do *koixomoneti*, com outros indígenas e com os brancos.

Sem *exóneti* não há sujeito. O Outro é condição do Eu. O corpo terena, inserido no contexto do corpo ameríndio (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), não se encontra vinculado à singularidade das existências individuais. Lócus da diferença, plural, compósito, rejeita a unidade. O esboço do corpo e da pessoa terena, inspirado numa tentativa de renovação teórica e metodológica da etnografia terena, proposto por Pereira (2009), talvez, e em certa medida, ajude a compreender o porquê de estarem em tantos lugares, ao mesmo tempo tão próximos e tão distantes, sendo como nós, brancos, somos, sem deixar de ser quem são, como eles mesmos costumam dizer. Mas isso é assunto para outro momento.

REFERÊNCIAS

ALTENFELDER SILVA, Fernando. Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 3, separata, 1949.

BACH, J. Datos sobre los Indios Terenas de Miranda. In: *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Buenos Aires, v. 82, 1919.

BALDUS, Herbert. Lendas dos índios Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. IV, 1950.

BUTLER, Nancy; EKDAHL, Elizabeth M. *Aprenda Terena*. Brasília: SIL, 1979. v. I e II.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Viagem ao Território Terêna. In: _____. *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: Ed. UnB, 2002.

_____. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. *Urbanização e tribalismo: integração dos índios Terêna numa sociedade de*

classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Ver, saber, poder*: el chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana. Lima, Peru: CAAP/IFEA/CEA-CONICET, 1998.

CONKLIN, Beth A. Thus are our bodies, thus was our custom: mortuary cannibalism in an Amazonian society. *American Ethnologist*, v. 22, n. 1, p. 75-101, fev. 1995.

DA MATTA, Roberto. *Um mundo dividido*: a estrutura social dos índios apinayé. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1997.

_____. *O individualismo*: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: ROCCO, 1985.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Tutela e resistência indígena*: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro. São Paulo: Edusp, 2013.

HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: myths of white men and indians. In: *L'Homme*, tomo 28 n. 106-107, p. 138-55, 1988.

LEA, Vanessa R. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis*: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. São Paulo: Edusp/FAPESP, 2012.

_____. *Nomes e nekrets Kayapó*: uma concepção de riqueza. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia)- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 1986.

LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo*: la personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris: Gallimard, 1947.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de 'eu'. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PEREIRA, Levi Marques. *Os Terena de Buriti*: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2009.

PERINI DE ALMEIDA, Carolina. *Os troncos, suas raízes e sementes*: dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias terena. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2013.

SCANONI GOMES, Luciana. *Cerâmica Terena: relações e transformações*. 2013. Qualificação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, 2013.

SEEGER, Anthony. Os velhos nas sociedades tribais. In: _____. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. XXXII, 1979.

SILVA, Denise. *Estudo lexicográfico da Língua Terena: proposta de um dicionário bilíngue terena-português*. 2013. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Araraquara, SP, 2013.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problema com as mulheres e problema com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2006.

SURRALLÉS, Alexandre. *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: CNRS Éditions / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2003.

TAUNAY, Alfredo. *Entre os nossos índios: chanés, terenas, kinikinaus, guanás, laianas, guató, guaycurús, caingangs*. São Paulo: Melhoramentos, 1931.

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 3, p. 445-64, set. 2005.

_____. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Ed. da UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-44, out. 1996.

WAGNER, Roy. The fractal person. In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (Org.). *Big men and great men: personifications of power in melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WHORF, Benjamin. *Language, thought, and reality*. Berkeley: University of California Libraries, 1956.

APÊNDICE

Figura 1 - *Piyuta* localizando uma colmeia de *xuli xuli*



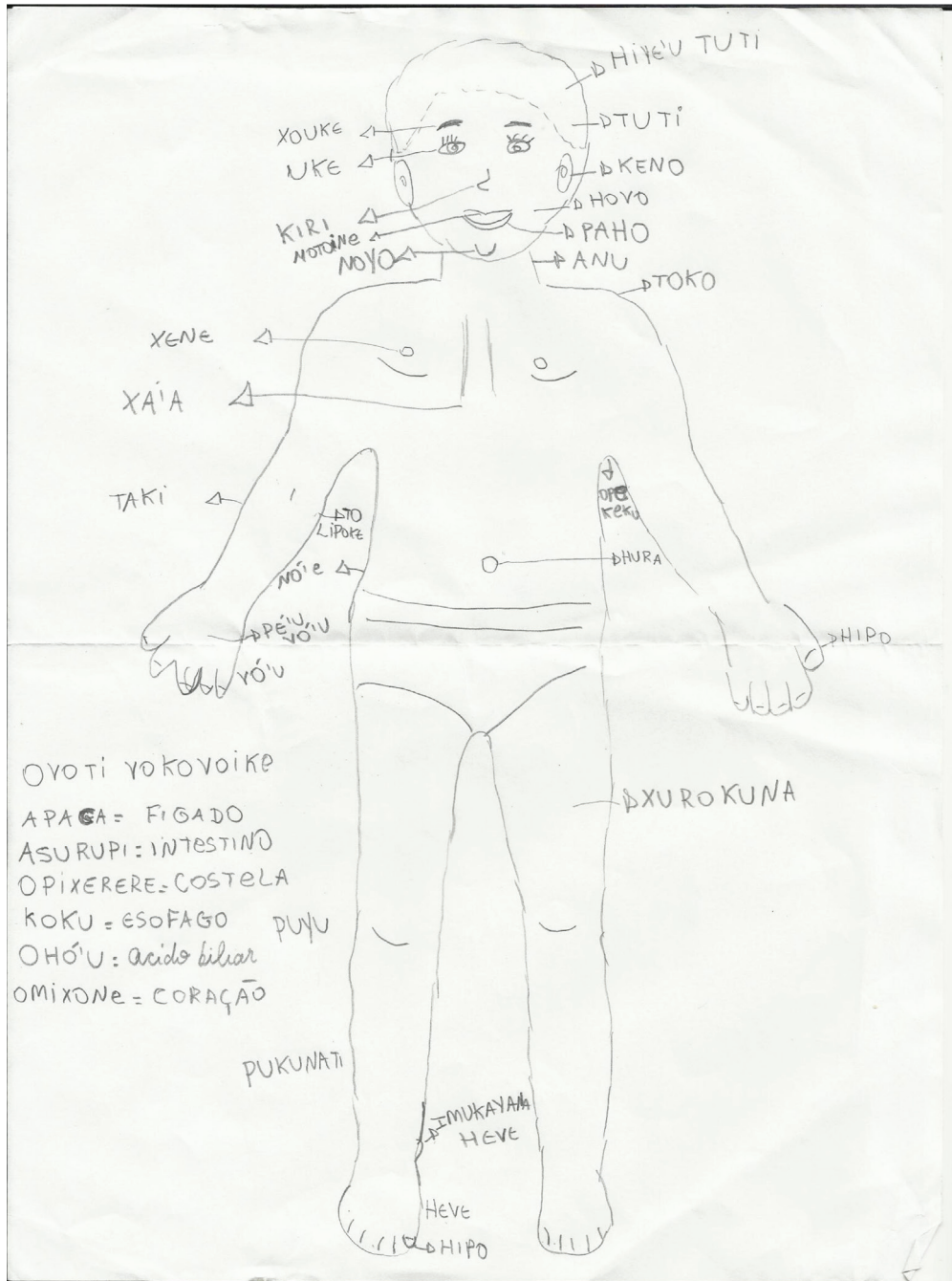
Fonte: Autoria própria.

Figura 2 - Imukaya no roçado



Fonte: Autoria própria.

Figura 3 - As partes do corpo- Nitiku



Fonte: Desenho feito na lousa de uma aula de educação infantil.

Sobre o autor:

Patrik Thames Franco: Antropólogo. Atua como docente, categoria substituto, na Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat), campus de Nova Xavantina (MT). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (UFG), mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e doutorando em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

E-mail: patrikthames@gmail.com

Recebido em 23 de maio de 2018

Aprovado para publicação em 20 de julho de 2018

Violência epistêmica e a invenção do outro na narrativa “O Pajé de Cristo”, de Homer Dowdy

Epistemic violence and the invention of others in the narrative “Christ’s Witchdoctor” by Homer Dowdy

Raimundo Nonato de Pádua Câncio¹
Sônia Maria da Silva Araújo²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.516>

Resumo: O pensamento materializado na forma de escritos é um importante recurso para disseminação de valores, conhecimentos e ideologias. A obra “O Pajé de Cristo”, de Homer Dowdy, narra o processo de conversão dos povos indígenas Wai-wai ao cristianismo evangélico pelos missionários norte-americanos, o que se dá por meio da descrição de práticas educativas de catequização, fundamentadas na lógica da dominação e da superioridade epistêmica. O principal objetivo deste estudo é identificar as estratégias persuasivas utilizadas pelo autor-narrador para convencer o leitor de que o processo de conversão dos povos Wai-wai ao cristianismo evangélico foi necessário, mesmo num contexto em que conhecimentos e valores se explicam e se confrontam. Como referência, apresentamos algumas aproximações entre a corrente teórica Pós-Colonial e a perspectiva Decolonial, no que toca à crítica epistemológica, sobretudo para questionar o discurso imperialista norte-americano, engendrado pelos missionários evangélicos. O resultado deste estudo tem sido a necessidade de reinterpretação e de reescrita das narrativas sobre os povos indígenas da Amazônia como resposta ao colonizador.

Palavras-chave: violência epistêmica; práticas educativas; pós-colonialismo; decolonialidade.

Abstract: The thought materialized in the form of writings is an important resource for the dissemination of values, knowledge and ideologies. Homer Dowdy’s “Christ’s Witchdoctor” tells the story of the conversion of the Wai-wai indigenous peoples to evangelical Christianity by American missionaries. This is done through a description of educational practices based on logic domination and epistemic superiority. The main objective of this study is to identify the persuasive strategies used by the author-narrator to convince the reader that

¹ Universidade Federal do Tocantins (UFT), Tocantinópolis, Tocantins, Brasil.

² Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, Pará, Brasil.

the process of conversion of the Wai-wai people to evangelical Christianity was necessary, even in a context in which knowledge and values are explained and confronted. As a reference, we present some approximations between the Post-colonial theoretical current and the Decolonial perspective, with regard to epistemological criticism, especially to question the North American imperialist discourse engendered by evangelical missionaries. The result of this study has been the need for reinterpretation and rewriting of the narratives about the indigenous peoples of the Amazonia as a response to the colonizer.

Keywords: epistemic violence; educational practices; post-colonialism; decoloniality.

1 INTRODUÇÃO

A realidade latino-americana e o contexto amazônico são marcados pelas resistências ao colonialismo³ e às formas de colonialidade⁴ produzidas pelos agentes do poder capitalista. Essas formas de colonialidade, materializadas em documentos escritos, são importantes recursos para disseminação e afirmação de valores, conhecimentos e ideologias. Portanto o estudo dessas narrativas não pode estar desvinculado do contexto histórico e político-social em que foram produzidas, pois, no mundo colonial, como testemunhou Las Casas (2008), a efetivação de uma epistemologia da força, exterminou, silenciou experiências e saberes das populações não europeias e produziu tanto o genocídio quanto o epistemicídio, configurando, assim, o que designamos de violência epistêmica e injustiça cognitiva.

Ao mesmo tempo em que as marcas de opressão estão impregnadas nos discursos, as marcas da resistência também sobressaem, ainda que sejam ofuscadas pelas estratégias persuasivas e intenções que norteiam a maneira de significar o “outro”. Como exemplo disso, a obra “O Pajé de Cristo”, de Homer Dowdy, é considerada um “romance” que apresenta o processo de conversão dos povos indígenas Wai-wai ao cristianismo evangélico, o que ocorreu na região

³ Trata-se de uma estrutura de dominação e de exploração que se manifesta no controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada (QUIJANO, 2007).

⁴ Na modernidade, o *colonialismo* está relacionado ao que se convencionou chamar de *colonialidade*. A *colonialidade* se manifesta, principalmente, a partir da ideia de raça, ao instituir um conjunto de relações de poder que hierarquizam lugares e suas gentes, classificando-os de acordo com um suposto grau de evolução e desenvolvimento societário (MIGNOLO, 2007).

amazônica e foi engendrado, inicialmente, pelos irmãos Roberto, Nilo e Rader Hawkins, missionários norte-americanos. Essa obra é permeada de descrições de práticas educativas de catequização, fundamentadas na lógica da moral cristã, na superioridade intelectual e na dominação epistêmica.

Nessa perspectiva, o principal objetivo deste estudo é identificar as estratégias persuasivas utilizadas pelo autor-narrador para convencer o leitor de que o processo de conversão dos povos Wai-wai ao cristianismo evangélico foi necessário, mesmo num contexto em que conhecimentos e valores se explicam e se confrontam. Para tanto, discutem-se questões sobre as estratégias colonizadoras, o papel do colonizador na formação educacional do colonizado através da língua e do fundamentalismo religioso, a degradação de qualquer expressão cultural indígena e as práticas dissidentes dos povos Wai-wai.

Como referência, apresentam-se algumas aproximações entre a corrente teórica Pós-Colonial e a perspectiva Decolonial, no que toca à crítica epistemológica, sobretudo para questionar o discurso imperialista norte-americano e o pensamento colonialista moderno, engendrado pelos missionários evangélicos, quando do processo conversão dos povos Wai-wai ao cristianismo evangélico. Em termos de perspectiva metodológica, trata-se de um estudo de natureza *teórica*, uma vez que está voltado para o exame crítico dos quadros de referência de uma obra, as suas condições explicativas da realidade (DEMO, 2000, p. 20), tendo em vista, em termos imediatos, problematizar fundamentos teóricos.

2 A INVENÇÃO DO OUTRO E AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

Como forma de situar contextualmente os diversos saberes e criticar as pretensões universalistas do pensamento ocidental hegemônico, Mignolo (2003) aponta para uma geopolítica do conhecimento, fundamentado na ideia de que há uma relação direta entre o lugar de enunciação do conhecimento e suas formas de validação, ou seja, o lugar de fala determina o objeto e o conteúdo do conhecimento, bem como o seu valor de verdade.

Para Mignolo (2003), as teorias pós-coloniais estão construindo um novo conceito de razão como resposta à superioridade da racionalidade moderna. Nesse sentido, as histórias fronteiriças apresentam-se como narrativas capazes

de acomodar os sistemas de conhecimento e as práticas de vida dos povos que têm sido subjugados pelo paradigma eurocêntrico da modernidade, trazendo consigo uma nova dimensão epistemológica.

Trata-se daquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as “histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristão e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial” (MIGNOLO, 2003, p. 143). Nesse paradigma epistemológico, o lugar de produção do saber se torna oculto, pois, ao universalizar uma forma de conhecimento, faz desaparecer o lugar de enunciação do outro. Foi dessa forma descontextualizada que as ideias, os conceitos e as perspectivas ocidentais foram introduzidos nas mais diversas culturas.

Nessa direção, as teorias pós-coloniais se disseminaram no sentido comum de questionar as narrativas imperialistas da modernidade e, a partir de suas margens, revelar o subalterno como parte constitutiva dessa experiência histórica. Para tais teorias, a narrativa hegemônica da modernidade conferiu às nações imperialistas um *locus* privilegiado de enunciação, que, mesmo após o fim do período colonial, continuou a favorecer aspectos da ideologia imperial, com fundamento no modelo civilizacional europeu, naturalizando-se em todas as sociedades como o percurso universal do desenvolvimento.

Nesse processo, as línguas faladas pelos povos colonizados não eram consideradas aptas para o pensamento racional e “revelavam” a inferioridade dos seres humanos que as falavam. Os sujeitos então se dispunham a “aceitar” a humilhação de serem considerados inferiores ou decidiam assimilar-se. E assimilar-se significava aceitar sua condição de inferioridade e resignar-se a um jogo que não era seu, mas que lhe foi imposto (MIGNOLO, 2017, p. 21). Em contraposição, sempre houve tentativas de desprendimento dessas condições, o que tornava os sujeitos epistemologicamente desobedientes (desobediência epistêmica), localizando-os num pensamento fronteiriço que confrontava os projetos globais. Portanto, somente pela desobediência epistêmica que se fazia saber e conhecer.

Para se fazer conhecer e saber, entretanto, um enunciado necessita de um (agente) enunciadador e uma instituição. Mas, para impor um padrão no imaginá-

rio coletivo, é necessário estar em posição de gerenciar o discurso pelo qual se nomeia, se descreve uma entidade e se faz crer que ela existe. O conhecimento, portanto, está ancorado em enunciados que configuram projetos com orientação histórica, econômica e política. E o que desvelou a colonialidade foi “a dimensão imperial do conhecimento ocidental que foi construída, transformada e disseminada durante os últimos 500 anos” (MIGNOLO, 2017, p. 24).

A exemplo disso, os grandes silêncios e hiatos dos povos indígenas podem ser evidenciados no pensamento colonialista moderno, veiculado nas narrativas imperialistas norte-americanas, dignas de serem apreciadas no contexto pós-colonial brasileiro. E essa negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal (SANTOS, 2007, p. 76).

Conforme Santos (2007, p. 74),

A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência de sociedade civil e estado de natureza separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza.

Com relação às populações indígenas, para declará-las como não existente, muitas estratégias foram utilizadas. Entre elas, podemos citar a violência exercida pela proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, a adoção forçada de nomes cristãos, a conversão e a destruição de símbolos e lugares de culto, dentre outras. No que se refere à episteme, tem ocorrido a destruição de sistemas inteiros de tradições transeculares de conhecimentos, o que também impediu a socialização e a divulgação de modos diversos de pensar o mundo. Considerando-se tais questões, parte-se da premissa de que as formas de dominação e as relações de poder não poderiam ser pensadas nem rearticuladas sem se pensar os níveis de produção do conhecimento e os efeitos de verdade que os sustentam.

Para Mignolo (2017, p. 13), essa forma de “Colonialidade” equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”. Segundo o autor, trata-se de um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. No

campo da produção e divulgação do conhecimento científico, essa forma de colonialidade também está presente no modo historicista e etnográfico que prevalece no discurso da modernidade política, o que pode ser evidenciado nas narrativas sobre os povos indígenas da Amazônia. Trata-se do reconhecimento das distorções produzidas pelo imperialismo e ainda mantidas pelo sistema capitalista atual. E, nesse sentido, a crítica pós-colonialista é enfocada, no contexto atual, como uma abordagem alternativa para compreender o imperialismo e suas influências.

É importante observar que os argumentos pós-coloniais⁵ e mesmos os decoloniais já estavam presentes nas produções de intelectuais latino-americanos do século XIX, como aponta Luciana Ballestrin (2013). Todavia o que diferencia o pensamento anterior e o atual é o contexto em que foram elaborados e as possibilidades desses contextos. No âmbito da América Latina, os estudos decoloniais vêm se destacando recentemente e assumem uma perspectiva de crítica ao colonialismo, semelhante aos estudos pós-coloniais. Mas o seu ponto de referência se dá a partir da América Latina. Trata-se, portanto, de uma epistemologia de fronteira que questiona a subalternização dos conhecimentos dos grupos oprimidos e propõe uma lógica de pensar diferente, que considere e inclua a densa trama histórica e simbólica que está implicada nos conhecimentos subalternos.

Com relação à produção do conhecimento sobre os povos indígenas no contexto da América Latina, o crescente poderio político dos Estados Unidos e sua capacidade de dominação influenciou e ainda influencia a produção de obras, muitas vezes utilizadas como “boas” referências, fazendo com que esses conhecimentos sejam legitimados em determinadas áreas, dada a falta de diálogo e confronto com outras epistemologias. Essa forma de invasão e de tentativa de sobreposição ao conhecimento do outro tem alimentado, em muitos casos, a negação, a representação desprestigiada que tem colocado o indígena num grau de inferioridade, terreno simbólico atravessado por relações sociais desiguais.

⁵ Os discursos críticos pós-coloniais exigem a desconstrução das metanarrativas do discurso colonial, destacando os processos, as inter-relações e seus desdobramentos. Trata-se do desafio de reescrever a história, dar destaque às vozes silenciadas pelas ideologias que legitimaram o processo de colonização. Por sua vez, a crítica decolonial também implica disputas e lutas contínuas, mas o seu ponto de referência se dá a partir da América Latina.

Essas representações desprestigiosas e relações sociais desiguais sempre estiveram presentes no discurso imperialista para justificar as ações missionárias na Amazônia. No que se refere à ação missionária norte-americana entre alguns povos indígenas dessa região, principalmente a dos missionários protestantes da *Unevangelized Fields Mission* (UFM), Ferreira (2001, p. 72) comenta que, nos internatos, o ensino de português era imposto como forma de superar o uso das línguas nativas, sendo, muitas vezes, as crianças separadas das famílias, e investia-se na capacitação profissional dos indígenas como forma de produzir mão de obra barata para os não indígenas.

Com a extinção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1967, e a criação da FUNAI, esta instituição passa então a adotar um novo discurso, fundamentado nos referenciais teórico-metodológicos de instituições como o *Summer Institute of Linguistics* (SIL). E a base e motivações do SIL eram de fundamento e ordem religiosa. Para justificar tal ação, sempre prevaleceu, nas narrativas produzidas pelas missões religiosas, a figura do indígena como um ser em degradação, com “relativa incapacidade” e necessidade de “tutela” pelos órgãos do Estado, como a igreja.

No entanto poucos estudos questionam as narrativas produzidas pelos missionários norte-americanos sobre o processo de conversão dos povos indígenas Wai-wai ao cristianismo evangélico. É preciso, portanto, indagar com quais sentidos circula e em que redes conceituais e institucionais somos levados a repensar e a problematizar as práticas de produção do conhecimento na atualidade sobre os povos indígenas da região amazônica. Tal questão leva a afirmar que a produção e a disseminação do texto escrito ainda funciona como um espaço privilegiado para alguns, ao mesmo tempo em que esse mesmo espaço colabora para reforçar e desigualdade e a subordinação de outros.

3 O TRABALHO MISSIONÁRIO ENTRE OS WAI-WAI: “HÁ DOIS CAMINHOS, UM QUE LEVA A DEUS E OUTRO PARA LONGE DELE”

O povo indígena “Waiwai”, “Uaiuai” ou “Wai-wai”, como conhecidos pela literatura etnológica, é uma designação genérica para um conjunto de grupos indígenas que se uniu em dado momento histórico e hoje habita uma extensa região que compreende o sul da Guiana (rio Essequibo), o leste do Estado de

Roraima (rios Jatapu e Anauá) e o noroeste do Estado do Pará (rio Mapuera), na Amazônia setentrional, região onde a Serra Acaraí delimita a fronteira entre o Brasil e a Guiana. São falantes da Língua Wai-wai, além de outras línguas da família *Karib*.

O antropólogo dinamarquês Niels Fock (1963, p. 9), quem muito contribuiu para a compreensão da cultura Wai-wai antes da presença missionária entre eles, observou que “wai-wai” foi um termo criado pelos Wapixana para designar um povo indígena que possuía a pele mais clara. Do ponto de vista cultural, a formação Wai-wai deriva de uma mistura de grupos originais de indígenas Wai-wai, Parukoto, Tarumã e Mawayana. Ao realizar pesquisa de campo nessa região nos anos de 1954 e 1955, Niels Fock já observava a dificuldade de determinar esse grupo devido à origem misturada. Todavia, segundo ele, do ponto de vista étnico, os Wai-wai são dominados pelos Parukoto, muito embora, do ponto de vista linguístico, pareçam independentes (FOCK, 1963, p. 9).

A partir da segunda metade o século XX, antropólogos e pesquisadores que visitaram a região do rio Mapuera-PA constataram e descreveram a grande transformação na cultura e na organização social desse povo indígena, levada a cabo pela *Unevangelized Fields Mission*, atualmente denominada Missão Evangélica da Amazônia (MEVA). Em 1949, os irmãos Rader, Neill e Robert Hawkins, missionários evangélicos norte-americanos da UFM, subiram o rio Essequibo, na Guiana, com ajuda de guias Wapixana. Neill permaneceu na Guiana, enquanto Rader e Robert continuaram a viagem com a ajuda de guias Wai-wai, até as aldeias no Mapuera, do lado brasileiro.

Os irmãos Hawkins são de uma família protestante em Dallas, no Texas. Segundo Oliveira (2010, p. 31), o Texas faz parte do chamado *Bible Belt*, uma região conservadora no Sul dos Estados Unidos onde predominam igrejas teologicamente orientadas a partir dos grandes reavivamentos do final do século XVIII e século XX e, em sua maioria, pelo fundamentalismo do início do século XX. Essa região está relacionada à “direita” protestante norte-americana, vertente usualmente identificada como *evangelical*, e se distingue da *Main Line Protestant Church*, adepta de uma teologia modernista ou liberal (OLIVEIRA, 2010).

A equipe dos Hawkins disseminou uma doença infecciosa entre os indígenas, que foram tratados com suprimentos de comprimidos e injeções. Essa visita deles à

região dos Wai-wai durou três meses e foi uma sondagem para o estabelecimento de uma base missionária na Guiana, que ocorreu no ano seguinte. Também foi tempo suficiente para os missionários aprenderem um pouco da língua Wai-wai e começarem a pregar sobre um Deus amoroso, criador de todas as coisas, e sobre a existência de dois caminhos no mundo: um que leva a Deus e outro para longe dele (DOWDY, 1997, p. 89-90).

A presença dos estrangeiros “brancos” com suas mercadorias, escrita e histórias sobre Deus despertava a curiosidade dos Wai-wai, que vinham espontaneamente em busca de objetos para trocar e de remédios alopáticos. Houve, portanto, a intenção deliberada por parte da missão de agregar o maior número possível de indígenas para melhor evangelizá-los (HOWARD, 2001, p. 64). Mas, como a maior parte da população Wai-wai estava no Brasil e os missionários só tinham autorização para trabalhar na Guiana, a solução encontrada foi atrair os indígenas que habitavam em aldeias do lado brasileiro para Kanashen (Guiana). As principais estratégias para convencê-los a se estabelecerem nas imediações da missão foram a realização de viagens missionárias às aldeias vizinhas e a distribuição de remédios e presentes, tais como armas de fogo, miçangas, facas, espelhos etc. (FRIKEL, 1971, p. 20-31).

Em 1958, após as investidas catequéticas, os missionários batizaram os primeiros Wai-wai, e também comemoraram a construção de uma casa grande em Kanashen, destinada à realização de cultos religiosos (DOWDY, 1997, p. 237). As notícias sobre esse sucesso missionário logo se espalharam pela América do Norte, e, por volta de 1960, o jornalista Homer Dowdy visitou as aldeias na Guiana, onde realizou uma pesquisa para escrever um “romance” sobre a conversão dos Wai-wai ao cristianismo evangélico. Assim, o livro “O Pajé de Cristo” foi publicado em 1963, e seu fio condutor é a trajetória de Ewká, influente xamã e líder Wai-wai, primeiro indígena a aceitar os ensinamentos dos missionários e o primeiro a se tornar pastor.

A conversão de Ewká, em 1954, influenciou a maioria dos Wai-wai, que também se converteram nos anos seguintes, daí o título significativo da obra, *Christ’s Witchdoctor: from savage sorcerer to jungle missionar*, publicada nos Estados Unidos em 1963, e depois no Brasil, em 1997, traduzida para o português por Fausto Camargo César, sob a orientação da Missão Evangélica da Amazônia. Para

escrever a obra, Homer Dowdy recolheu as histórias de vida de aproximadamente trinta indígenas, especialmente de Ewká, cujas memórias se basearam em grande parte nos acontecimentos narrados.

Além disso, o autor teve acesso a quase mil cartas e diários enviados pelos missionários às suas famílias ao longo de mais de dez anos. O livro é, portanto, uma propaganda missionária que apresenta a decisão de Ewká e, posteriormente, da grande maioria dos Wai-wai, como uma espécie de “saga” da vitória da fé sobre o medo, e da passagem de um passado de degradação e decadência a um presente de redenção e felicidade (DOWDY, 1997, p. 6).

Dessa forma, a linguagem, assim como a sua materialidade, é utilizada como interação e está ligada ao processo de formação do indivíduo, pois ele faz uso dela para expressar seus pensamentos e suas ideologias, construindo seus conhecimentos e valores. Contudo a linguagem também serve para comunicar e para não comunicar. É por isso que se diz que o papel mais proeminente da ideologia “é de cristalizar as cissões da sociedade, fazendo-as passar por naturais”. Portanto “a ideologia não aclara, ou melhor, não diz a realidade, nem procura dizê-la, mascarando-a, homogeneizando os indivíduos aos clichês” (BRAGA, 1980, p. 51).

Considerando a visão de mundo de determinada classe, nesse caso a dos missionários evangélicos norte-americanos, e a dimensão de mascaramento ou falseamento da realidade dos povos indígenas Wai-wai, podemos dizer que, no discurso dos missionários, estão materializadas também as suas representações ideológicas, uma vez que “As ideias, as representações não existem fora dos quadros linguísticos [...] as formações ideológicas só ganham existência nas formações discursivas” (FIORIN, 1998, p. 34). Portanto, nesse caso, os discursos ideológicos dominantes não estão preocupados em considerar o contexto empírico, os conhecimentos e a realidade Wai-wai, mas alimentar a desigualdade entre as duas culturas, de modo a disseminar os valores, os conhecimentos e as ideologias produzidos pelos agentes do poder capitalista.

Nessa relação, os discursos produzidos por aqueles que detêm o poder capitalista, aproveitando-se de seu poder político, econômico e social, servem para impor a sua forma de pensar, seus valores e concepções sobre os que se encontram em condição de subordinação, fazendo com que estes sejam aceitos

e naturalizados por todos. O que ocorre, nesse processo, é o massacre das realidades dos que se encontram em condição subalterna, o que se dá por meio da legitimação de práticas injustas, sob a argumentação de que toda situação social faz parte de um fenômeno natural, muito vezes justificado no poder divino.

Nesta perspectiva, é importante considerar que os valores sociais circulam nos diversos espaços por meio da linguagem, compreendendo a linguagem como um sistema simbólico produzido pelo ser humano. É necessário, portanto, que atentemos para o fato de que é por meio da linguagem que fazemos a mediação entre o sujeito e o “objeto” do conhecimento. Essa mediação, na obra “O Pajé de Cristo”, é conduzida por um discurso de ordem e de obediência absoluta às escrituras, o que se fez por meio de um jogo de forças, forjadas para legitimar o saber ocidental, esconder e rejeitar os conhecimentos indígenas.

4 COLONIALIDADE DO SER E DO SABER: O LUGAR DE ENUNCIÇÃO IMPERIALISTA NORTE-AMERICANA NA OBRA “O PAJÉ DE CRISTO”

Não é novidade que os Estados Unidos sempre desejaram e criaram estratégias para obter o controle da região amazônica. O desejo de ingerência norte-americana sobre essa região já provocou, inclusive, várias tentativas de pressão para que se aceitasse o controle e a “proteção” da Amazônia brasileira, sob a alegação da incapacidade governamental de realizar essa tarefa com esforço próprio e da relevância da Floresta Amazônica para toda a humanidade. Nesse processo, sempre ficaram claras as ideologias imperialistas, principalmente nas investidas de missionários norte-americanos para pregar a moral cristã às populações indígenas amazônicas.

Pelo discurso religioso, os missionários buscaram seu domínio não só por meio da força ou do poder econômico, mas também exercendo uma liderança moral e intelectual e fazendo concessões, dentro de certos limites de interesses, levando, muitas vezes, os indivíduos a pensarem e verem o mundo a partir de um lugar que os colocava numa posição de subalternidade. Entre os mecanismos de silenciamento dos falantes indígenas apontados por Quijano (2005), destacamos o discurso político/científico utilizado pelos missionários norte-americanos para marcar a diferença entre eles e os Wai-wai como pertencentes a sociedades distintas hierarquicamente.

Isso fica evidente em muitos trechos da obra de Homer Dowdy (1997) sobre a história de como Ewká, o líder religioso Wai-wai, e seu povo trocaram o medo pela fé em Cristo:

O povo parecia mesmo ter sido preparado por Deus para o trabalho que o Senhor estava prestes a realizar nele e por meio dele. Isto se tornava evidente, à medida que a degradação e decadência em sua vida pregressa se faziam conhecidas. Desde que nenhum homem sobrevive num vazio, os uaiuais foram sendo preparados para receber a mais profunda mudança que lhes era oferecida. (DOWDY, 1997, p. 9).

É possível observar, nesse trecho da obra “O Pajé de Cristo”, que, ao impessoalizar o discurso, Dowdy atribui ao Deus cristão o trabalho de conversão do povo Wai-wai ao credo evangélico. Trata-se de uma estratégia discursiva que busca “proteger a face” dos missionários diante desse projeto de invasão e da tentativa de sobreposição de um conhecimento ao outro. Sendo, portanto, “autorizados” pelo Deus cristão, que, nesse caso, age como “mediador”, busca-se esquivar os missionários do contato direto com os indígenas, fundando um contato direto dos Wai-wai com Deus, já que o que está em questão é “o trabalho que o Senhor estava prestes a realizar nele e por meio dele”.

O discurso político/científico é um recurso utilizado por Dowdy para mostrar que tal investida foi necessária porque os Wai-wai viviam na degradação, na decadência e num vazio. A ideia de vazio está relacionada à desqualificação dos conhecimentos indígenas diante dos conhecimentos dos norte-americanos, e é um recurso hierárquico de legitimação deste último saber. Entre os argumentos usados pelos missionários, havia aqueles que eram respaldados num padrão ideal de Ser, já que os indígenas eram concebidos como sujeitos corroídos pelos pecados, como expresso no seguinte trecho: “Há entre vocês alguns que gostariam de ser batizados. Vocês precisam abandonar seus pecados. Amem a Jesus, e não ao pecado. Não nos imitem; imitem a Deus. Não sejam preguiçosos em ouvir o Papel de Deus” (DOWDY, 1997, p. 239).

Essa forma de colonialidade põe em questão a qualidade do Ser, ou seja, os discursos que fundamentam a qualidade do Ser partem da ideia de que se trata de irmãos menores, próprios para cuidar, educar e evangelizar sob os preceitos de quem os julga, atitude que pode ser evidenciada na descrição de Homer Dowdy (1997, p. 168) na obra:

Os uai-uais por si mesmos não podiam crer como Eucá cria; os uai-uais reagiam de modos muito diferentes ao novo ensino. Apenas uma prática da nova fé era compartilhada por quase todo povo: assistir regularmente às lições dominicais em Canaxen. Com graus diferentes de atenção e interesse os uai-uais iniciavam o cântico de hinos em sua própria língua. Alguns fechavam os olhos durante as orações- embora muitos se sentissem mais seguros conservá-los abertos quando o céu estava sendo invocado.

A ideia de cuidar, educar e evangelizar produziu a ideia de que os Wai-wai eram incapazes de pensar e de construir a própria história. Para que se constituíssem atores históricos, na percepção do autor-narrador, os Wai-wai deveriam permitir a submissão às perspectivas de vida, conhecimento, economia, religião, orientados pela moral e ética cristã norte-americana. Essa forma de colonialidade do Ser está muito relacionada à não existência e à desumanização (WALSH, 2007, p. 22).

É possível verificar na obra “O Pajé de Cristo” que as ideologias dos missionários norte-americanos, sustentadas pelo autor-narrador, estão carregadas de representações negativas do “outro”, de estigmas e estereótipos, utilizados para justificar a ação missionária e a adaptação de uma nova conduta do indígena àquela realidade, a fim de formar e conformar consciências.

O fundamentalismo religioso norte-americano é uma das bases epistemológicas que sustentaram e tornaram possíveis os discursos e as condições necessárias para as práticas de catequização, classificação e exibição, decisivas, também, para uma percepção estereotipada dos povos indígenas Wai-wai, uma vez que a ética protestante era considerada superior à ética nativa pelos missionários, por conduzir ao progresso e à riqueza através do trabalho.

Portanto, segundo Oliveira (2010), uma das primeiras estratégias civilizadoras dos irmãos Hawkins era a produção de uma ética do trabalho entre os Wai-wai. Eles poderiam trabalhar para os missionários derrubando árvores, por exemplo, para construção da pista de pouso, fornecendo alimentos, fazendo serviços domésticos. Assim, eles teriam condições de adquirir os manufaturados que tanto desejavam, “já que seu hábito de queixar-se a fim de conseguir ferramentas dos brancos era considerado ‘mendicância’ pelos missionários” (OLIVEIRA, 2010, p. 36).

Ao relatar as estratégias discursivas para convencer e introduzir o cristianismo entre os Wai-wai, por meio de práticas educativas, Dowdy apresenta um

mundo espiritual duplo em natureza (indígena- cristão), buscando introjetar no sujeito uma visão unilateral de contato com o Deus ocidental, colocando o indígena no sujeito da história e da direção do seu processo de liberdade e de progresso. Não escolher Jesus significava continuar prisioneiro dos maus espíritos, como observado no trecho a seguir:

O Papel de Deus era como um novo feitiço [...] O ensino de Bam enfatizava os contrastes do mundo espiritual. — Jesus morreu e ressurgiu para destruir os maus espíritos- dizia. — Ele se sacrificou para libertar os cativos, prisioneiros dos maus espíritos. Jesus cortou as amarras e anulou o poder dos tabus. Se fez isso, como poderia Ele conviver ao lado dos maus espíritos dentro de você? Você precisa escolher entre Jesus ou os espíritos. Se Ele entrar, o maligno tem que sair. (DOWDY, 1997, p. 167).

Os fundamentos na moral cristã, enquanto instrumento do saber verdadeiro, se configura como uma forma de violência epistêmica e de injustiça cognitiva, características mais insidiosas do colonialismo na modernidade. A dominação epistêmica fica evidente em “O Pajé de Cristo” uma vez que o discurso imperialista busca distorcer a ancestralidade, confundir a história e os processos identitários próprios dos povos Wai-wai. Trata-se de uma tentativa de “remodelar” o universo de valores, rituais e comportamentos, segundo os parâmetros da religiosidade evangélico-fundamentalista.

Opondo-se à ideia de que não houve resistência aos discursos missionários, mesmo que, no contexto da aldeia, eles assumissem a função de intérpretes do texto sagrado, os Wai-wai também manifestavam resistência às estratégias dos missionários, conforme descrito por Dowdy:

Os uai-uais não encontravam dificuldades para compreender que Deus era um espírito. Os maus espíritos viviam entre o povo e os governavam; assim seria com o Espírito de Deus, se eles preferissem. De fato, Jesus tornou-se para todos apenas mais um espírito, acrescentado ao número ilimitado de espíritos que normalmente vivia ao redor deles. (DOWDY, 1997, p. 168).

Em muitas situações, os missionários não atingiam o objetivo desejado, no sentido de que o cristianismo dos missionários modificasse as práticas e representações Wai-wai, pois observavam que, entre eles, não havia aceitação dos ensinamentos “em seu estômago”, ou seja, muitos Wai-wai resistiam às normas do cristianismo protestante, aos pensamentos, às percepções e ações.

Em contraposição, eram utilizados argumentos de superioridade espiritual em favor da dominação política/econômica/cultural norte-americana, uma vez que, na obra, o autor busca justificar a manutenção dessa posição privilegiada, o que pode ser observado no prefácio da obra, assinado por uma das lideranças da MEVA, no ano em que a obra foi publicada: “Os leitores mais hão de notar que os argumentos que hoje se levantam contra a evangelização dos índios são os mesmos de quarenta anos passados, isto é, continuam ápodos e acéfalos- sem pé e sem cabeças” (DOWDY, 1997, p. 7).

A ideia da suposta falta de capacidade indígena para a aprendizagem era negada a cada investida dos missionários norte-americanos, em situações específicas. Dowdy (1997) descreve um momento da desconstrução dessa ideia no decurso do trabalho de alfabetização, pelos métodos de ensino da Língua Inglesa, para aprender a Língua Wai-wai na Aldeia Mapuera:

Eucá convivia muito com os missionários. Era ainda informante para o estudo da língua *uai-uai* e para a tradução das Escrituras. Os missionários eram uma espécie de Paulo, e ele, um Timóteo. Mas, freqüentando o lar dos missionários e vendo as ferramentas do homem branco, Eucá desenvolveu um apetite pelas coisas que possuíam [...] Eucá lia e tornava a ler até decorar as histórias e versículos que Bam e ele traduziam do papel de Deus [...] De sua escrivaninha expedia cartas aos *uai-uais* que sabiam ler, aos missionários em *Canaxen*, e até para Achi, que estava de férias nos Estados Unidos. (DOWDY, 1997, p. 171-2).

Com muita clareza, o autor-narrador descreve que Ewká era considerado um informante para que os missionários se apropriassem da Língua Wai-wai com a intenção de convertê-los ao cristianismo. Todavia essa resposta positiva também lhe negava a percepção etnocêntrica da incapacidade intelectual indígena, uma vez que o xamã cada vez mais se aprofundava no conhecimento linguístico para a comunicação escrita na língua indígena, tendo como referência a Língua Inglesa.

Portanto a invenção do indígena como inferior, desprovido de capacidade intelectual, cujos argumentos eram fundamentados na lógica da moral cristã, na superioridade intelectual e na dominação epistêmica, era negada a cada investida. Isso fica evidente no trecho a seguir, quando o autor-narrador observa as regras e os rigorosos tabus impostos pelos Wai-wai e que serviam de proteção aos líderes religiosos na aldeia:

A natureza generosa não lhes proporcionava uma vida tranqüila. Em oposição ao que eles tinham de segurança, os maus espíritos estavam sempre tentando destruí-los. Regras e tabus rigorosos eram observados e a proteção dos feiticeiros era a única esperança de salvação. (DOWDY, 1997, p. 22).

Essa prática de imposição de uma lógica Wai-wai que subverte as práticas educativas de dominação, fundadas na ideia de superioridade epistêmica dos missionários norte-americanos, se configura como uma forma de desobediência para impor um poder, para se fazer saber e conhecer. O valor de verdade, assim como os recursos utilizados pelos missionários para disseminação e afirmação de seus valores, conhecimentos e ideologias entre os Wai-wai eram confrontados quando na relação direta com o lugar de enunciação indígena.

No entanto uma leitura menos atenta da obra “O Pajé de Cristo”, dado o lugar privilegiado de enunciação imperialista norte-americano, mostra que o movimento dos Wai-wai em direção ao cristianismo segue um padrão convencional, comum às narrativas evangélicas, onde a ênfase é a redenção do indivíduo, já que este se reconhece como um ser inferior, tomado pelo pecado e que, por isso, necessita de salvação. De modo geral, a principal estratégia utilizada pelo autor-narrador, para desviar o olhar do leitor da lógica da dominação e da superioridade epistêmica norte-americana, é retratar um sujeito indígena que se autoimola para glorificação da missão social e espiritual de um povo que se julga superior.

5 CONCLUSÃO

Neste estudo, cujo objetivo foi identificar as estratégias persuasivas utilizadas pelo autor-narrador na obra “O Pajé de Cristo” para convencer o leitor de que o processo de conversão dos povos Wai-wai ao cristianismo evangélico foi necessário, foi possível verificar que o autor-narrador também se utiliza, assim como os missionários norte-americanos, dos fundamentos da moral cristã, enquanto instrumento do saber verdadeiro, para justificar a ação dos missionários entre os indígenas. Portanto as “verdades” da fé cristã são apresentadas na obra como parte da epistemologia imperialista norte-americana.

Fica evidente na narrativa, a partir da crítica pós-colonial e do pensamento decolonial, a afirmação e a sustentação de uma epistemologia que tenta silenciar as experiências e os conhecimentos dos povos Wai-wai, configurando, assim, o

que se convencionou chamar de violência epistêmica e injustiça cognitiva, características mais marcantes do colonialismo na modernidade. Como estratégia persuasiva, a tessitura textual é construída numa lógica que tenta desviar o olhar do leitor para lógica da dominação e da superioridade epistêmica norte-americana. A religião cristã (evangélica), como ideologia, é um recurso utilizado para legitimar um conhecimento “universal” e concebido como verdadeiro, justificado na ação catequética dos missionários.

É possível, portanto, uma leitura decolonial dessa obra, uma vez que ela pode se tornar um símbolo da violência sistêmica do imperialismo americano contra os povos indígenas da Amazônia, o que se dá, no texto discurso escrito, através da construção de um sujeito deformador da estética e da moral adotados como padrão, segundo as orientações religiosas norte-americanas. Em contraposição, é possível também verificar, na própria narrativa, que o valor de verdade, assim como os recursos utilizados pelos missionários para disseminação e afirmação de seus conhecimentos e ideologias entre os Wai-wai, eram confrontados quando na relação direta com o lugar de enunciação indígena.

Portanto identificar as estratégias persuasivas utilizadas pelo autor-narrador na obra “O Pajé de Cristo” é fundamental, sobretudo porque ajuda desvelar o discurso imperialista norte-americano, engendrado pelos missionários evangélicos. O resultado deste estudo tem sido a necessidade de reinterpretação e de reescrita das narrativas sobre os povos indígenas da Amazônia como resposta ao colonizador.

REFERÊNCIAS

- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.
- BRAGA, M. L. S. *Produção de linguagem e ideologia*. São Paulo: Cortez, 1980.
- DEMO, P. *Metodologia do conhecimento científico*. São Paulo: Atlas, 2000.
- DOWDY, H. E. *O pajé de Cristo: uma história do amor de Deus operando milagres nas selvas da Amazônia*. Tradução de Fausto Camargo César. New York: Harper & Row, 1963; São Paulo: Sepal, 1997. Título original: *Christ'switchdoctor*.
- FERREIRA, M. K. L. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: FERREIRA, M. K. L.; LOPES DA SILVA, A. (Org.). *Práticas pedagógicas na escola indígena*. São Paulo: Globo, 2001.

FIORIN, J. L. *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática, 1998.

FOCK, N. *Waiwai: religion and Society of Amazonian tribe*. Copenhagen: The National Museum, 1963.

FRIKEL, P. Dez anos de aculturação Tiriyo. Mudanças e Problemas (1960-1970). *Boletim MPEG*, Belém, PA, Publicações Avulsas, n. 16, 1971.

HOWARD, C. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In.: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (Org.). *Pacificando os brancos: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2001.

LAS CASAS, F. B. de. *O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

MIGNOLO, W. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, PR, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.

_____. *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

_____. *Histórias globais/projetos locais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento limiar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

OLIVEIRA, L. V. de. *O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2010.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO GÓMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. Colección Sur Sur.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n.79, p.71-94, nov. 2007.

WALSH, C. Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas. Quito, Equador: Ediciones Abya-Yala, 2005. p. 13-35.

Sobre os autores:

Raimundo Nonato de Pádua Câncio: Doutor em Educação pela Universidade Federal do Pará, na Linha Educação, Cultura e Sociedade – PPGED/UFPA; Mestre em Educação pela UEPA. Professor do Curso de Pedagogia da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Pesquisa na área da Educação Escolar Indígena, Pós-Colonialismo, decolonialidade e educação na América Latina. Está vinculado ao Grupo de Pesquisa “José Veríssimo e o Pensamento Educacional Latino-Americano” (PPGED/UFPA). **E-mail:** nonato.cancio@uft.edu.br

Sônia Maria da Silva Araújo: Estágio Pós-Doutoral no Centro de Estudos Sociais (CES). Doutorado e mestrado em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). É coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPA. Coordena o grupo de pesquisa “José Veríssimo e o Pensamento Educacional Latino-Americano”. É pesquisadora do Grupo de Pesquisa Discriminação, Preconceito, Estigma: minorias étnicas e religiosas, cultura e educação da Universidade de São Paulo (FEUSP) e do Grupo Epistemologias alternativas, movimentos sociais e educação. **E-mail:** ecosufpa@hotmail.com

Recebido em 30 de junho de 2018

Aprovado para publicação em 2 de julho de 2018

Lugares de terra e de água dos Kokama de Nova Aliança, Alto Solimões, Amazonas

Places of earth and water of the Kokama of Nova Aliança, Alto Solimões, Amazonas

Antonia Ivanilce Castro Dácio¹

Hiroshi Noda²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.512>

Resumo: O estudo teve por objetivo analisar os lugares de uso, conservação e os saberes relacionados às diferentes paisagens e à dinâmica espaço-temporal das espécies cultivadas na Aldeia Kokama Nova Aliança, município de Benjamin Constant, no Amazonas. Foi realizado um estudo de caso tendo como referencial teórico a dialética da complexidade. Nos agroecossistemas em Nova Aliança, ocorre uma associação recursiva com o sistema ambiental, e os saberes transmitidos são reproduzidos e reconstruídos geracionalmente por manifestarem o processo de acoplamento estrutural. Os moradores produzem e reproduzem a diversidade agrícola nos agroecossistemas para viabilizar a manutenção da unidade familiar. As formas de produção adotadas correspondem a sistemas integradores da agricultura aos diversos sistemas acessados. Isto, porque a organização dos agroecossistemas é representada pela conjunção dos ambientes terrestres e aquáticos. Estes agroecossistemas apresentam-se como um conjunto de expressões de conhecimentos e saberes diferenciados, resultantes das espécies cultivadas, do uso, manejo e conservação dos lugares de terra e de água. Por consequência, a experiência comum de vida dos Kokama é resultante, da cultura material e imaterial em sua prática viva nos agroecossistemas.

Palavras-chave: estratégias de conservação; saberes; Amazônia.

Abstract: The study aimed to analyze the places of use, conservation and knowledge related to the different landscapes and spatial-temporal dynamics of species cultivated in Kokama's settlement "Nova Aliança", municipality of Benjamin Constant, Amazonas State. The dialectic of complexity was adopted as a theoretical reference of the Case Study. At Nova Aliança's agroecosystems,

¹ Instituto de Natureza e Cultura, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, Amazonas, Brasil.

² Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Manaus, Amazonas, Brasil.

a recursive association with the environmental system occurs, and the knowledge is reproduced and rebuild generationally by manifesting the structural coupling process. The settlers produce and reproduce agricultural diversity in the agroecosystems used. This happens because the agroecosystems present themselves as a set of differentiated knowledge and wisdom expressions, resulting of the cultivated species, of their use, handling and preservation of places of earth and water. As consequence, the common life experience of the Kokama is resulted, ad so it is from the material and immaterial culture in the agroecosystem's live practice.

Keywords: conservation strategies; wisdom; Amazon.

1 INTRODUÇÃO

O manejo dos agroecossistemas levanta um conjunto de questões relativas à apreensão das especificidades dos sistemas vivos nos processos de conhecimento e de ação humana. O ponto de partida do enfoque reside no reconhecimento da complexidade, da globalidade, da totalidade e da interatividade características dos sistemas vivos e da esfera humana. Assim, a perspectiva sistêmica compreende a ação do homem no ambiente como uma realidade viva, isso significa reconhecer, na complexidade, na globalidade e na interatividade do ambiente e seres humanos, a existência de “sistemas”, ou seja, de “conjuntos de elementos em interação formando entre eles uma totalidade” (OLLAGNON, 1997; MORIN, 2015).

O enfoque sistêmico explicita a intervenção e as inter-relações dos seres humanos sobre os agroecossistemas, reflete, por sua vez, sobre as dinâmicas e complexas relações entre as sociedades humanas, as plantas cultivadas e os ambientes, repercutindo sobre as políticas de conservação dos sistemas cultivados, de promoção da segurança alimentar e nutricional das populações humanas, de inclusão social e de sustentabilidade (SANTILLI, 2009).

Em Nova Aliança, são 62 unidades agroecossistêmicas familiares com influência cultural do povo Kokama e peruana, perfazendo o total de 342 moradores no lugar. A partir dos dados de campo de 2016, verificaram-se características de uma população jovem, a faixa etária (0 a 16 anos) estava representada por 27,4% do total de homens e 19,9% do total de mulheres. A faixa entre 17 a 64 anos representa 25,9% de homens e 22,8% de mulheres. A faixa com idade igual ou superior a 65 anos de homens e mulheres de 4,0%. A faixa etária de 0 a 16 anos

pode ser considerada como garantia da continuidade da transmissão geracional de saberes em Nova Aliança.

A maioria das famílias faz parte da missão “Ordem Cruzada Católica Apostólica e Evangélica ou Irmandade da Santa Cruz”, resultante do movimento messiânico no qual convivem três modalidades de organização social: i) ligada à afirmação da etnia por autoidentificação como organização Kokama na localidade; ii) religiosa; e, iii) associação de produtores.

As organizações locais, segundo Freitas (2002), são resultantes da luta e mobilização pelo acesso à terra, e constituem-se em vetores de articulação e reafirmação da identidade Kokama na Amazônia. Os Kokama, nas últimas décadas, vêm se organizando enquanto povo indígena em torno da luta pelo “resgate de sua cultura milenar” atrelada à demanda por participação nas políticas públicas de cunho étnico (VIEIRA, 2016).

Os moradores de Nova Aliança caracterizam-se por agrupamentos familiares onde a lógica organizacional utiliza os bens comuns. A família apresenta-se como unidade de consumo produção (trabalho) como característica existencial e primeira célula representante da sua organização. O desenho familiar, em sua estrutura produtiva física existente, remete a uma imaterialidade pelo fato de acomodar, em si, o valor do trabalho ao capital do conhecimento, a partir do capital imaterial, ou seja, os agroecossistemas familiares, em conformidade aos preceitos apresentados, estão em acordo com a descrição de Martins (2016), são arranjos com diversificação de cultivos intra e entre espécies e de redes de compartilhamento de recursos genéticos vegetais e saberes associados.

Por meio da aquisição de conhecimento e de ação no manejo e conservação da agrobiodiversidade, os agrupamentos familiares expressam uma grande diversidade de formas sociais de organização da exploração agrícola, identificando agroecossistemas familiares Kokama.

Nos agroecossistemas de Nova Aliança, ocorre uma associação recursiva com o sistema ambiental onde os elementos de fauna, flora, bens comuns como as águas, as terras, as energias, o ar, assim como os saberes transmitidos são reproduzidos e reconstruídos geracionalmente por manifestarem o processo de acoplamento estrutural. Neste, ocorrem associações inter e intraelementos, promovendo transformações nas estruturas e formas do ser e do fazer cotidiano,

assim como no sistema ambiental, num movimento de circularidade recursiva promotora da conservação autopoiética do viver (MATURANA; VARELLA, 2010), a qual poderá viabilizar processos de sustentabilidade e segurança alimentar.

Esses sistemas complexos, construídos a partir de um arcabouço de experiências e práxis acumuladas, demonstram a dimensão da riqueza dos conhecimentos e saberes Etnoecológicos de onde derivam a organização social, os procedimentos e as técnicas para a produção agrícola (NODA et al., 2010), no sistema ambiental. Para tanto, objetivou-se analisar os lugares de uso, conservação e os saberes relacionados às diferentes paisagens e à dinâmica espaço-temporal das espécies cultivadas na Aldeia Kokama Nova Aliança.

2 ESTRATÉGIA METODOLÓGICA

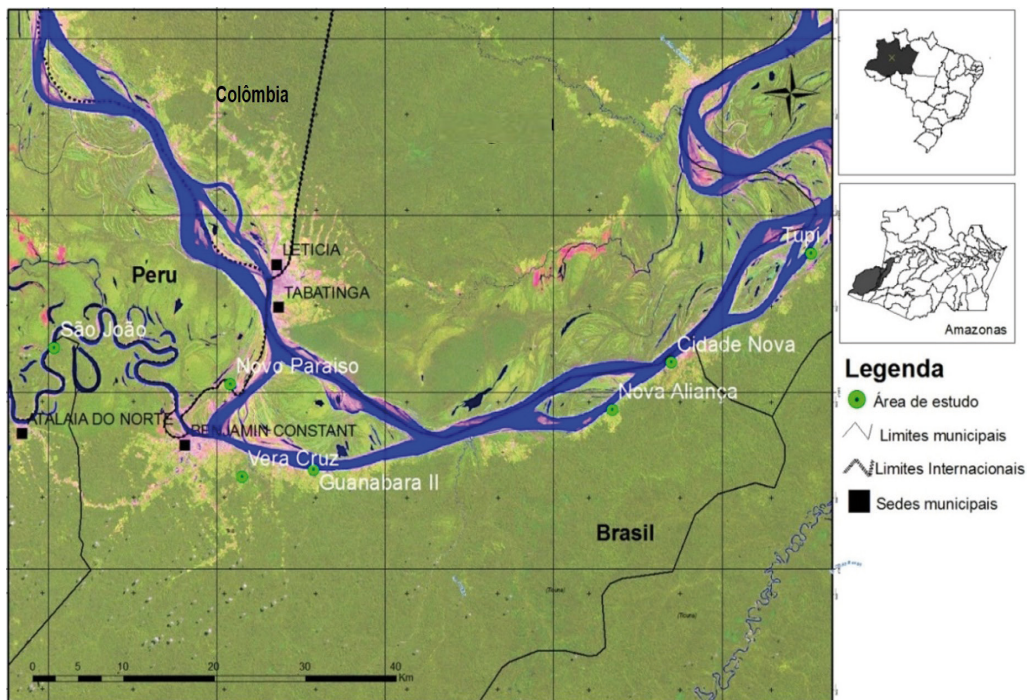
2.1 A vida nos Beiradões do rio Solimões: a área de estudo

O interesse da pesquisa foi a área restrita denominada Nova Aliança, localizada no Município de Benjamin Constant na microrregião do Alto Solimões, mesorregião Sudoeste Amazonense em área fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru. O ambiente em estudo representa a maior bacia hidrográfica em tamanho e quantidade de água, escoando pelos rios Solimões, Japurá e Içá (até São Paulo de Olivença), onde os indicadores do balanço hídrico se apresentam com altos índices de pluviosidade (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE], s/d).

A área situa-se no sudoeste amazonense na microrregião do Alto Solimões, banhada pelo rio Solimões em seu território brasileiro. A Aldeia Kokama Nova Aliança, de acordo com a autodesignação de seus membros, localiza-se na unidade geomorfológica, denominada terra firme, não inundável, oriunda de formação sedimentar do terciário na margem direita do rio Solimões, nomeada regionalmente de “beiradão” com as seguintes coordenadas geográficas 4°21’00”S e 69°36’27”W. Localiza-se a 46,7 km, em linha reta, do porto da cidade de Benjamin Constant (B.C) (Figura 1), apresentando um tempo de percurso entre o porto de B.C e Nova Aliança de cerca de uma hora, em “voadeira”³, motor de popa 90HP.

³ Voadeira – embarcação predominantemente de alumínio ou fibra de vidro, com motor de popa de alta potência (15 a 200 HP). É um transporte rápido de propriedade, em geral, de órgãos públicos e comerciantes locais. É denominado localmente de “deslizador” e/ou “balieira”.

Figura 1- Localização geográfica da área de estudo – Aldeia Kokama Nova Aliança. Município de Benjamin Constant, Amazonas, Brasil



Fonte: Dácio (2017, p. 25).

A microrregião do Alto Solimões é reconhecida pela baixa densidade demográfica, e os municípios mais populosos são Benjamin Constant e Tabatinga, com 39.484 e 61.028 habitantes, respectivamente (IBGE, s/d).

2.2 Os moradores de Nova Aliança: sujeitos da pesquisa

A Aldeia Kokama Nova Aliança é formada por 62 unidades agroecossistêmicas familiares perfazendo o total de 342 moradores no lugar com influência cultural do povo Kokama e peruana. Os sujeitos sociais da pesquisa foram 20 unidades familiares entre jovens, mulheres e homens, identificados de acordo com a disponibilidade dos membros das unidades familiares estabelecidas por instrumento de coleta de dados”. No entanto ressalta-se o propósito da participação dos sujeitos, isto é, refletir a diversidade dentro de um grupo sob o estudo, em vez de aspirar ao recrutamento de uma “amostragem” representativa (BARBOUR, 2009).

A autoidentidade dos moradores de Nova Aliança pode ser percebida no exercício cotidiano de trabalho e nas interações socioambientais, num processo de reconstrução cultural da identidade indígena do povo Kokama. No entanto o não reconhecimento pelas instituições formais, por vezes, promovem a negação de sua identidade e de seus saberes, ocasionando redução das conexões nas redes socioambientais. Estes são considerados peruanos por uma abstração, ou seja, uma identidade externa ao grupo, tendo como essência verdadeira sua denominação Kokama, todavia o seu ser em sua totalidade está invisibilizado.

2.3 ABORDAGEM, DELINEAMENTO METODOLÓGICO E PESQUISA DE CAMPO

A base lógica da pesquisa foi a abordagem sistêmica enunciada por Morin (2005), visualizando o sistema de maneira paradigmática e complexa ao considerar as relações, interações e organizações entre o todo (agroecossistemas) e as partes (trabalho familiar e segurança alimentar). Todos os fenômenos estão em interação, e o conhecimento é multidimensional, isto é, deve ser percebido a partir de múltiplas dimensões e inter-relações entre o todo e as partes.

Esta pesquisa classifica-se como descritiva e explicativa, conforme apresentado por Gil (1999). Descritiva, por se propor a descrever o conhecimento e o saber dos moradores sobre o uso, manejo e conservação do sistema ambiental. Explicativa, por ser o tipo que mais se aproxima do conhecimento do real na construção das realidades, ou seja, a construção do trabalho é uma aproximação da complexidade real da Aldeia Kokama Nova Aliança.

O controle sobre eventos comportamentais e o focalizar dos acontecimentos contemporâneos ocorreram com a utilização do estudo de caso, fazendo uma análise qualitativa dos dados obtidos (YIN, 2015). O estudo de caso é uma modalidade de pesquisa empírica utilizada para investigar um fenômeno contemporâneo dentro de seu contexto da vida real, especialmente quando os limites entre o fenômeno e o contexto não estão claramente definidos. A lógica que rege o desenho da pesquisa não é a da amostragem, mas sim a da replicação.

Na busca de responder aos objetivos propostos ligados às categorias de análise, foi realizado: a) O levantamento bibliográfico conduzido em acordo com os pressupostos de Severino (2007); e b) A pesquisa de campo foi conduzida durante os anos de 2014, 2015 e 2016. Foram observados os aspectos sociais,

processos de trabalho na agricultura, criação animal e extrativismo animal, ligados à vivência social, e foram oportunamente documentadas as práticas produtivas integradas ao cotidiano e a aplicação dos saberes locais, por meio do registro fotográfico e em caderneta de campo. Para Yin (2015) os pontos positivos ressaltados nesta fonte de dados estão associados à capacidade de captar acontecimentos em tempo real, além de tratar diretamente do contexto do evento.

As reuniões com Grupos Focais – utilizam a interação do grupo para a produção de dados e *insights*. Além de gerarem discussão, revelando significados de determinadas ações, captando também diversidade e diferença, dentro e entre grupos (FLICK, 2004).

Essa técnica foi utilizada em seis momentos e com grupos distintos: 1) Construção do Calendário de atividades agrícolas; 2) Validação dos resultados dos instrumentos utilizados na pesquisa de campo, especialmente o roteiro de entrevistas.

A construção do Calendário Agrícola foi realizada junto às unidades familiares, conforme o seguinte roteiro: O que planta? Onde planta? Quando Planta? Quando produz? Quanto produz? e O que precisa fazer? O resultado do calendário foi um painel com as espécies cultivadas, os cuidados com as plantas, época de plantio, colheita e produção.

Os levantamentos foram realizados em dois casos: 1) Nos sítios, para identificação da diversidade de espécies frutíferas e número de indivíduos. Foi construído um croqui do sítio pertencente à unidade familiar com a delimitação das áreas da “propriedade” por meio de coordenadas geográficas; 2) Nas roças, onde foram identificadas as unidades de paisagem, a idade e o histórico de uso e as espécies e variedades cultivadas. Em ambos os casos, o levantamento foi acompanhado por um membro da unidade familiar.

As entrevistas são constituídas em torno de um corpo de questões do qual o entrevistado parte para uma exploração verticalizada (GRESLLER, 2004). A escolha dessa técnica se deve pelo fato de obter dos entrevistados a compreensão das diferentes estratégias de sobrevivência desses moradores, e foi utilizada para obter dados gerais das unidades familiares.

2.4 Procedimentos de análise e éticos

A análise qualitativa foi realizada por meio de dois procedimentos: 1) A análise enfocada nas verbalizações mêmicas- o discurso dos participantes e suas concepções, conforme Posey (1987), emitidas sobre o sistema de produção; 2) Análise descritiva categorial incidindo na identificação das unidades pertinentes influenciadas por determinado fenômeno “reduzindo os espaços de atributos” de forma a extrair apenas variáveis explicativas pertinentes (GUERRA, 2012). Foi realizada estatística descritiva após alimentação de um banco de dados, em planilha Excel. Posteriormente à sistematização, foram produzidos gráficos e tabelas. O resultado, também, permitiu a demonstração por meio de narrativas e imagens fotográficas.

O projeto foi submetido e autorizado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), conforme Resolução n. 466/2012, com o registro de CAAE n. 43767215.9.0000.5020 e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), com o Parecer n. 1.472.690. O projeto também foi submetido ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) para avaliação do mérito científico da pesquisa e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), para autorização em área indígena. As entrevistas, reuniões e levantamentos foram acordados entre sujeito e pesquisadora.

3 AGROECOSSISTEMAS FAMILIARES KOKAMA: USO E CONSERVAÇÃO EM NOVA ALIANÇA

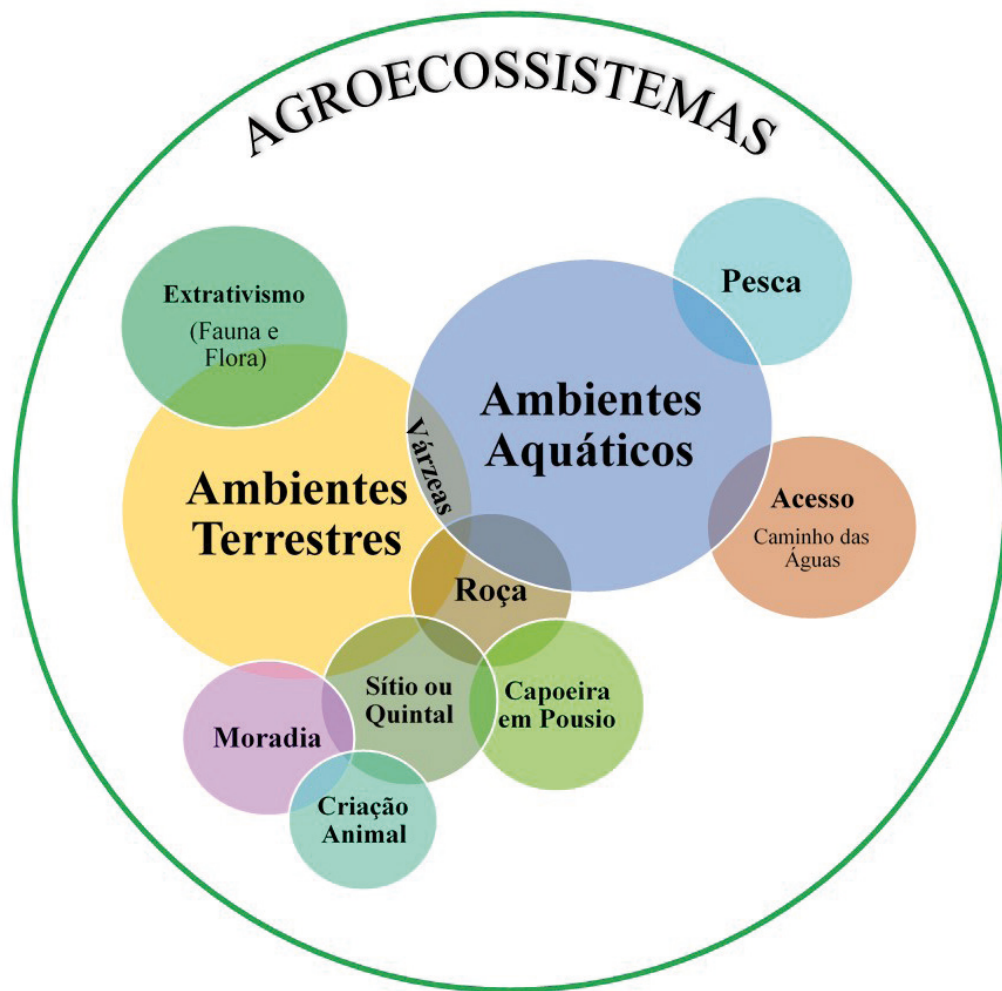
A agricultura é o modo humano de usar os recursos biológicos, físicos e naturais para obtenção de alimentos, remédios, construção, produção de fibras e de gerar renda (BOEF, 2007 p. 37). E, na agricultura familiar, o acesso e a apropriação dos bens, principalmente a terra, compreendida como bens comuns e trabalho, estão ligados à família (LAMARCHE, 1997).

Nas localidades do Alto Rio Solimões, denominadas regionalmente de “comunidades”, o emprego da força de trabalho nas unidades familiares ocorre a partir de estratégias de manejo integradas ao processo de conservação dos ambientes acessados nos agroecossistemas, sendo esses sistemas abertos e multidimensionais, aproximando-se da ecofisiologia do sistema ambiental natural (Figura 2).

Nas áreas de terra firme do ambiente terrestre são cultivadas espécies alimentares de ciclo anual, principalmente a mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) e espécies perenes como as frutíferas lenhosas nativas da Amazônia, como mapati (*Pourouma cecropiifolia* Mart.), sapota (**Quararibea cordata** Vischer), abiu (*Pouteria caimito* (Ruiz & Pav.) Radlk.), pupunha (*Bactris gasipaes* Kunth) e outras. As áreas de várzea, constituídas por solos férteis devido à deposição de nutrientes pelo processo de inundação sazonal, são utilizadas para o cultivo de espécies anuais como milho (**Zea mays** L.), hortaliças e variedades precoces de mandioca.

As formas de produção adotadas correspondem a sistemas integradores da agricultura aos diversos ambientes acessados. A organização dos agroecossistemas é representada pela junção dos ambientes terrestres e aquáticos. Nos ambientes terrestres são construídas as moradias, contornadas pelos sítios onde são criados animais de pequeno porte, em geral, aves. As áreas de floresta primária são denominadas localmente como mata na qual são realizadas atividade de extrativismo vegetal e caça, também são transformadas em roças, convertendo-se em capoeiras após repouso. A intersecção entre os ambientes aquáticos e terrestres é utilizada para cultivos de espécies de ciclo curto em áreas denominadas de praias e ilha.

Figura 2 - Representação esquemática dos agroecossistemas presentes em Nova Aliança, Benjamin Constant, AM



Fonte: Dados de campo, organizados por Antonia I. C. Dácio e Geise de G. Canalez (DÁCIO, 2017).

O espaço residencial, a Capoeira (área de pousio), a Mata, onde ocorre o extrativismo, o Sítio, onde são cultivadas espécies frutíferas perenes, hortaliças, plantas medicinais e criação de animais de pequeno porte, e a Roça, espaço destinado principalmente ao cultivo de banana (*Musa sp.*) e mandioca (*Manihot esculenta* Crantz), localizam-se em terra firme. Nas áreas inundáveis (várzea), as Praias são utilizadas para o cultivo de feijão, arroz e hortaliças em geral. As roças

localizadas em áreas inundáveis são utilizadas para o cultivo de espécies anuais, como o milho, hortaliças e variedades precoces de mandioca.

3.1 Os lugares de terra: mata, roças, capoeiras e sítios

As roças são espaços agrícolas abertos e cultivados, principalmente, com as espécies mandioca e macaxeira (*Manihot esculenta* Crantz) e banana (*Musa* sp.). Em Nova Aliança, são cultivadas dezenove espécies agrícolas de ciclo anual e curto (Tabela 1). Na reunião com onze unidades familiares, foi citada a presença das espécies de macaxeira e banana, em 10 das 11 roças, e o milho e a mandioca, em oito áreas.

Tabela 1 - Presença de espécies agrícolas, em percentual, nas roças em Nova Aliança, Benjamin Constant, AM. 2015. N=11 (Grupo focal de adultos com 11 unidades familiares)

Espécies	Presença nas roças (%)
Macaxeira e banana	90,9
Milho e mandioca	72,7
Pimentão regional e abacaxi	45,5
Tomate e feijão	36,4
Pepino, melancia, coentro e arroz	27,3
Pimenta ardosa e chicória	18,2
Pimenta cheirosa, maxixe, mamão, cubiu e cebolinha	9,1

Fonte: Dados de campo, organizados por Dácio (2017).

Foi identificada uma roça onde eram cultivadas, simultaneamente, três espécies (milho, mandioca e banana), com distintos ciclos de cultivo e arquiteturas, apresentando constituição e formato complexos. Dentro da roça, observou-se a presença de palmeiras adultas que foram protegidas durante o preparo do solo para o cultivo das espécies anuais, cujas folhas são utilizadas para cobertura de residências. A roça representa aquela unidade de paisagem dentro do agroecossistema onde se cultiva, predominantemente, a mandioca.

Nas áreas próximas ou distantes das roças, em processo de cultivo, encontram-se as capoeiras em diferentes estádios de desenvolvimento e as matas com

fisionomias próximas das florestas primárias. A presença dessas capoeiras é importante para a manutenção da paisagem original por constituírem reservatórios de propágulos para a recomposição florestal, ocorrida por meio de um processo de sucessão de espécies a partir das colonizadoras até às de clímax.

As áreas cultivadas em Nova Aliança estão localizadas, em sua maioria, em terra firme. Contudo as áreas de várzea, denominadas localmente como praias e ilha, são igualmente utilizadas para cultivos de espécies agrícolas de ciclo curto. Essa variação sazonal do nível das águas, conhecido como o pulso das águas, configura quatro períodos distintos, popularmente denominados de “enchente”, “cheia”, “vazante” e “seca”, variando os meses de início e término ao longo da calha, em consequência do complexo mecanismo pluviométrico, conduzido pela descarga do Solimões-Amazonas com seus diversos contribuintes (STERNBERG, 1998 apud MARTINS, 2016, p. 46). Junk (2000, p. 9), por sua vez, denomina como pulso de inundação, geralmente de longa duração e de alta amplitude.

O cultivo das espécies é realizado concomitantemente com a descida das águas, em áreas de terra firme e na várzea. Normalmente, a descida das águas nos municípios de Tabatinga e Benjamin Constant inicia-se na segunda quinzena de maio, deixando o solo descoberto, pronto para começar as atividades agrícolas. Esse elemento foi observado com o plantio de melancia (*Citrullus lanatus* (Thumb.) Matsum & Nakai) em maio, bem como, em junho e julho, foram realizados o plantio de cinco e o de oito espécies, respectivamente, em área de várzea.

A agricultura em Nova Aliança está, também, relacionada com a topografia, vindo a requerer o conhecimento acerca do ciclo das águas (pulso das águas – nível da lâmina d’água, frequência e duração das cheias/águas altas) de forma a permitir o uso de técnicas e procedimentos para garantir o sucesso do cultivo, assim como os conhecimentos acerca da fisiologia e ciclo vital das plantas contribuem para a viabilização e êxito dos cultivos nos agroecossistemas.

O tamanho médio das áreas de roça foi de 0,346 hectare, variando de 0,19 ha a 0,49 ha. Em geral, as famílias cultivam em mais de uma área. O número de áreas cultivadas pode ser confirmado no seguinte dístico:

[...] eu tenho três roças, aqui na comunidade cada pai de família tem em média três roças, alguns têm de cinco a seis roças. (Sr. J.T.C., 59 anos).

Em alguns casos, a unidade familiar cultiva uma única área, contudo constitui uma área representada por diversidade genética intra e interespecífica.

O cultivo em diversas áreas e com espécies distintas é justificado pela preocupação com a oferta regular de produtos destinados ao autoconsumo e à comercialização, conforme discurso:

[...] Eu planto mandioca e macaxeira um pouco antes, depois eu planto banana para aproveitar melhor a minha roça e não faltar produção pra comer e pra vender. (Sr. P.F.M., 36 anos, Nova Aliança, Benjamin Constant, AM, 2015).

Essa preocupação foi observada, igualmente, em outro dístico:

[...] A gente tem que pensar no equilíbrio da produção e venda, quando termina o milho já tem mandioca e banana. (Sr. E.A.M., 42 anos, Nova Aliança, Benjamin Constant, AM, 2015).

Em estudo realizado por Cardoso (2010, p. 25), em quatro comunidades do rio Cuieiras, Amazonas, aponta para as seguintes características das roças: a) pequena extensão de terra; b) uso de tecnologias de baixo impacto; c) área em geral compartilhada com regras de uso e; d) diversidade de espécies e variedades.

A partir dessa premissa, pode-se apontar consonância entre as roças em Nova Aliança e as descritas por Cardoso, conforme a seguir:

a) Quanto a área é em média menor que meio hectare;

b) Sobre o uso de tecnologias de baixo impacto e pelo baixo uso de insumos agrícolas externos, como agrotóxicos e adubos químicos, pode ser ratificado pelo discurso:

[...] Essa roça eu derrubei com o machado. (Sr. L.R.M., 57 anos, Nova Aliança, Benjamin Constant, AM, 2015).

c) A utilização das áreas de cultivos agrícolas é regulada por conciliados verbais e por normas de influência religiosa, ou seja, o desmatamento da floresta primária garante o uso pela unidade familiar promotora da derrubada nos sucessivos cultivos e, posteriormente ao pousio, pode ser utilizada por outras famílias mediante autorização. As áreas de mata primária são consideradas bens comuns;

d) foi constatada a diversidade de espécies e variedades cultivadas, especialmente, de banana e de mandioca. Outra característica do cultivo em áreas de roças, em Nova Aliança, é a reciprocidade, conforme dístico:

[...] Na hora de roçar a gente faz um ajuri, aqui (referindo-se a área da roça) eu fiz com a ajuda de 10 homens. (Sr. L.R.M., 57 anos, Nova Aliança, Benjamin Constant, AM, 2015).

Os principais problemas ligados aos cultivos de mandioca e banana são a distância entre a roça e o local das moradias, a média de distância de 1,3 km, variando de 0,6 a 2,3 km, dificultando o transporte dos produtos, em particular os destinados para a comercialização, quando é necessário um maior volume de produtos; e ligados à fitossanidade nas bananeiras: broca do tronco (*Cosmopolites sordidus*), moko (*Ralstonia solanacearum*), mal do Panamá (*Fusarium sp.*) e sigatocas negra (*Mycosphaerella fijiensis*) e amarela (*Mycosphaerella musicola*). Essas pragas e doenças são conhecidas pelos moradores como “queima na banana”. Ainda foram relatados problemas ligados a pragas e doenças nas espécies de ciclo curto.

A importância das casas de farinha rústicas pode ser ratificada pelo número dessas construções, segundo os moradores, são 15 casas. Diferentemente das casas de farinha construídas pela prefeitura do município de Benjamin Constant e pelo Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas (IDAM) que são apenas duas. Outro elemento importante a ser considerado é a otimização da força de trabalho, visto que, em média, a distância das roças para a sede da localidade é de 1,3 km. Essas construções são removidas a cada alteração do local da roça e utilizadas para processar pequenas quantidades de farinha de mandioca, em geral, para o autoconsumo. Em um processamento de maior quantidade, destinado à comercialização, é utilizada a ‘casa de farinha higiênica’.

Os agroecossistemas inserem-se em um sistema agrícola espaço-temporal cíclico, desde floresta primária (mata), áreas abertas, roças novas e maduras, capoeiras até sítios. As áreas de roças são utilizadas, em média, por dois anos e, posteriormente, são destinadas ao pousio. A área de uso total em Nova Aliança é de cerca de 565 hectares, ou seja, é relativamente baixa, pois, quando dividida pelo número de pessoas da localidade, esse número reduz para 1,6 hectare/pessoa. O uso do agroecossistema é representado por um mosaico de paisagens com diferentes estágios de sucessão vegetal, apresentando-se como mecanismo de práticas conservacionistas do sistema ambiental. Essas práticas podem ser observadas no seguinte discurso:

[...] Aqui perto da roça tem essa área que a gente não derruba porque tem madeira de lei, tem da plantada e da mata. Nessa capoeira eu plantei andiroba, cedro e castanha de galinha, plantei uns 100 pés, pra gente usar daqui a uns tempos (Sr. J.C.S., 40 anos, Nova Aliança, Benjamin Constant, AM, 2015).

As capoeiras formam-se como resultado do manejo da paisagem de terra firme em Nova Aliança, sendo, portanto, parte integrante do agroecossistema. Sua principal função é a recuperação da fertilidade do solo, por meio da inserção de espécies, em geral, frutíferas e do tempo de pousio. Foram encontradas, nas capoeiras, espécies frutíferas e para uso em construções, conforme dístico:

[...] Essa área tava com três anos descansando, aqui têm ingá, manga, limão, pupunha, goiaba e paxiúba para assoalhar a casa. (Sr. J.M.M., 39 anos, Nova Aliança, Benjamin Constant, AM, 2015).

A capoeira, também, é utilizada como fornecedora de lenha para uso nas moradias e no processo de fabricação de farinha de mandioca. O tamanho médio das áreas de capoeira é de 1,3 hectare, e o tempo de repouso é de 2 a 5 anos. As capoeiras dão origem a novos sítios quando ocorre o enriquecimento com a introdução de espécies frutíferas; nesse momento, essas áreas saem do circuito do rodízio roça-capoeira-roça.

Outro lugar de terra é o sítio localizado próximo às moradias, destinado ao plantio de espécies frutíferas, hortaliças, medicinais, preparo de mudas, tal como foi observado o cultivo de espécies florestais. Esse espaço representa um importante lugar de conservação de espécies vegetais, representado na imagem, pela diversidade e abundância de fruteiras, sendo, igualmente, realizada a criação de animais de pequeno porte, principalmente aves (galinhas e patos) de forma extensiva, com instalações rústicas destinadas à procriação. Noda et al. (2012) relataram a criação de carneiros nessa localidade, contudo atualmente não foi registrada a presença desses animais. Segundo os moradores, foi inviabilizada pela forma de criação extensiva dos animais, causando prejuízos nos cultivos. O sítio pode estar localizado distante das moradias, quando resulta do enriquecimento das capoeiras em pousio.

Para fins dessa análise, foi realizado um levantamento das espécies frutíferas e do número de indivíduos na fase produtiva, em 12 sítios em Nova Aliança. Nesses locais, foram identificadas 35 espécies de fruteiras. A área média dos

sítios é de 1732,9 m², variando de 84 a 4637 m². A idade média é de 21,7 anos, com variação de 9 a 33 anos. A diversidade de espécies e o número de indivíduos não foram influenciados pela idade do sítio. Na análise, cinco sítios S05, S06, S08, S01 e S10 apresentaram as médias de 19,2 espécies e 218 indivíduos por sítio. O sítio S10, por sua vez, apresentou o maior número de indivíduos (331), e o sítio S01 maior número de espécies (29); Os sítios S04, S09, S11 têm, em média, 51,3 indivíduos e 13,3 espécies. Os sítios S07, S12 têm, em média, 76 indivíduos e 19 espécies, e os sítios S02 e S03 apresentaram as menores quantidades de indivíduos e espécies, 9 e 6, 6 e 3, respectivamente. Esses sítios também apresentaram os menores tamanhos de área, com a média de 176 m², essa característica ocorreu pela divisão da área com os filhos, as fruteiras foram suprimidas para ampliação e/ou construção de casas.

Em Nova Aliança, a floresta recebe a denominação local de *mata*, como já mencionado, e refere-se ao lugar percebido e apropriado por meio das atividades de extrativismo animal e vegetal. Há valoração utilitária da mata, não somente relacionada à coleta de frutas e caça para autoconsumo e, esporadicamente, para a venda, como para a extração de madeira utilizada na construção, geralmente de moradias e de canoas e produtos não madeiráveis, como palhas.

Nessa localidade, a caça é uma atividade realizada na mata e é notadamente masculina, realizada de forma individual ou em dupla. Segundo os moradores, essa atividade foi aprendida com os pais ou avós, demonstrando um caráter geracional. Os locais da captura são: matas primárias, roças e Ilha do Arariá, e é realizada de forma esporádica com o uso de arma de fogo (espingarda), tanto no período da cheia e da vazante do rio. Entretanto, segundo o relato dos moradores, na época da cheia há maior disponibilidade de animais em relação à seca, devido a abundância de alimentos para os animais, outra característica da captura na ilha, no período das águas altas, é a menor quantidade de área disponível para os animais, esse elemento é considerado facilitador da captura. O resultado da jornada da caça, além de contribuir na alimentação e propiciar a variação do cardápio, destina-se também ao compartilhamento com parentes e/ou membros da localidade e, em menor escala, à venda. Em Nova Aliança, seis moradores são reconhecidos pela comunidade como detentores da *práxis* da captura de animais, esses moradores realizam essa atividade, em média, há 37 anos.

As estratégias de uso espacial e temporal dos agroecossistemas, mata primária, roças, capoeiras em pousio, em Nova Aliança, são complexas e visam à maximização do uso da diversidade biológica e dos processos ecológicos por meio da multiplicidade de práticas e saberes de uso e conservação. Essas estratégias são fundamentadas na: a) “imitação” da sucessão florestal por meio do ciclo agrícola; b) manutenção simultânea de um conjunto de roças com época de maturação distintas; c) aplicação de práticas agrícolas integradas, geradoras e amplificadoras da diversidade. Essas características já foram observadas por Toledo (2005) e corroboradas por Martins (2016, p. 58), assim, a manutenção das capoeiras representa, aqui, uma outra estratégia de recursividade e complementaridade, permitindo ao agricultor o uso dos serviços ambientais na conservação e melhoria do solo das áreas agricultáveis.

3.2 As estratégias de conservação dos recursos genéticos vegetais

Das 19 espécies cultivadas nas roças em Nova Aliança, a banana (*Musa* sp.) apresentou a maior diversidade intraespecífica, com 11 variedades, sendo: pacovã, maçã, prata e peruana as mais frequentes, presentes em 16, 11, 11, 10 e 8 roças das dezoito roças estudadas. Nas demais variedades de banana, a presença foi inferior a 50% nas roças. Já a mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) apresentou cinco variedades (Tabela 2), tendo a mandioca racha terra presente em 100% das roças, e as demais estiveram presentes em uma ou duas roças.

Tabela 2- Espécies e variedades locais cultivadas nas roças em Nova Aliança. Benjamin Constant, AM, 2015. N=18 roças de banana; 6 roças de mandioca. Ano agrícola 2015

Espécies	Variedades citadas (denominação local)	Número de variedades
Banana (<i>Musa</i> sp.)	Pacovã, maçã, prata, peruana, inajá, comprida, capirona, fhia 18, seda, sapo, dois cachos.	11
Mandioca (<i>Manihot esculenta</i> Crantz)	Calaí, pagoão, racha terra, samaúma e varuda	05

Fonte: Dados de campo, organizados por Dácio (2017).

A mandioca (*Manihot esculenta*) é uma espécie de reprodução sexuada alógama, cultivada por meio da propagação vegetativa. Em Nova Aliança, as variedades de mandioca: calaí, pagoão, racha terra, samaúma e varuda são plantadas utilizando os toletes, denominado pelos habitantes locais, como maniva. Outro elemento favorecedor da diversidade intraespecífica é a incorporação à coleção de variedades de mandioca, obtidas por meio da reprodução “natural” de sementes. Essa mandioca de ocorrência espontânea é percebida como diferente da “plantada”, as características mais nítidas para os moradores são: tipos de raiz “*a raiz cresce pro fundo*” (Sr. A.A.A., 60 anos), ou seja, a raiz é pivotante, e o caule é único.

Diversos autores já descreveram a importância da ‘mandioca de sementes’ para a diversificação da espécie, tendo em vista a produção de mandioca ocorrer, há muitos anos, por meio da propagação vegetativa. Entretanto a mandioca não perdeu a capacidade de reproduzir-se de forma sexuada (MARTINS, 2005; EMPERAIRE; PINTON; SECOND, 1998; CHERNELLA, 1997). Em trabalhos realizados nos rios Cuieiras e Solimões, também foi registrada a presença das plantas de mandioca originadas de sementes, denominadas localmente, no rio Solimões, por “mandioca nascida” (MARTINS, 2016; CARDOSO, 2010).

Nessa perspectiva, a manutenção de variedades oriundas de sementes favorece a conservação da agrobiodiversidade e, como relata Emperaire (2008), está ligada tanto a regras sociais de trocas de variedades como a práticas agrícolas. Em Nova Aliança, a incorporação de novas variedades comporta-se de acordo com a descrição de Cardoso (2010, p. 138), é uma estratégia para renovar o estoque e atua como forma de manutenção da heterogeneidade.

Outra estratégia presente em Nova Aliança é a autonomia em relação à obtenção de sementes. A origem das sementes é da própria unidade produtiva ou obtida por meio das relações de reciprocidade na localidade e na vizinhança, exceto as espécies de ciclo curto: coentro e melancia; assim, das 19 espécies cultivadas nas roças, 17 delas são próprias. Em geral, as sementes guardadas são selecionadas por um criterioso processo, no qual os moradores selecionam, conforme os dísticos, para a seleção das bananeiras:

[...] tira os filhos sem doença; escolhe as plantas grande e mais bonitas, as que dão mais cachos. (Sra. E.M.M., 45 anos); para seleção de mandioca e macaxeira: escolhe as plantas maior e mais bonita; as que dá mais batata

e mais rápido e as que não morre. (Sra. E.M.M., 45 anos, Nova Aliança, Benjamin Constant, AM, 2015);

[...] se cozinha bem, se dá para vender; se a mandioca é mais rápida pra fazer a farinha. (Sr. P.F.M., 36 anos; Sra. E.M.M., 45 anos, Nova Aliança, Benjamin Constant, AM, 2015).

Para outras espécies:

[...] faço a escolha do fruto mais bonito e grande para tirar a semente. (Sr. E.T., 66 anos, Nova Aliança, Benjamin Constant, AM, 2015)

[...] por exemplo no pimentão a fruta é a maior, a gente apanha bem madura; Já para a cebolinha plantamos as batatinhas para alimentar e dá mais filhotes nos canteiros, as mudas plantamos no terreno de casa ou em capoeira para aumentar a quantidade. (Sr. E.A.M., 42 anos, Nova Aliança, Benjamin Constant, AM, 2015).

A seleção de sementes e mudas, em geral, está ligada à sanidade da planta, ao tamanho do fruto ou à maior quantidade da produção, à precocidade, ao tempo de cozimento e à aceitação do mercado, no caso da macaxeira.

Em Nova Aliança, a seleção das sementes e mudas ocorre dentro das áreas cultivadas, ou seja, não há uma roça específica para obtenção de mudas e sementes. Há uma preocupação em coletar, selecionar e armazenar as sementes e mudas para os próximos cultivos. A manutenção das variedades locais está ligada, principalmente, à não dependência do mercado, implicando uma relativa economia para a unidade familiar e seleção cuidadosa das características das espécies desejadas para perpetuação.

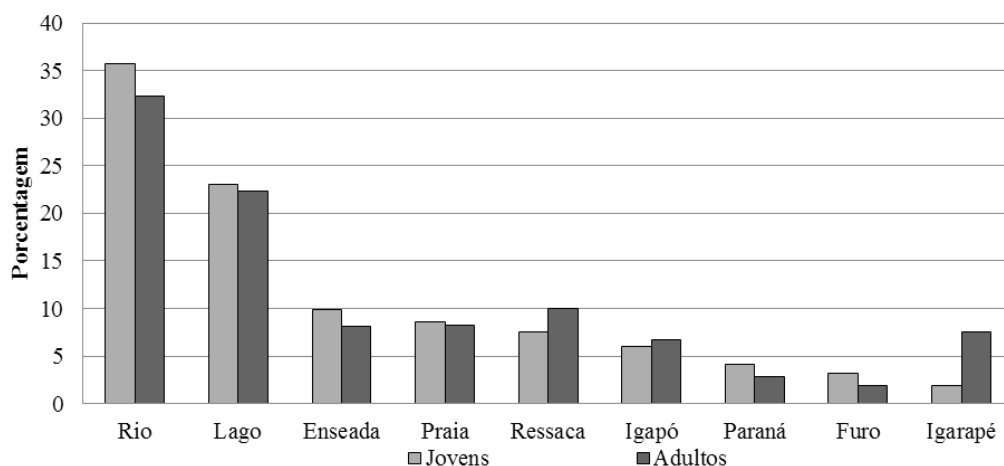
Para Altieri (1999), a diversidade inter e intraespecífica promove uma dieta mais diversificada, a estabilidade da produção, a minimização de riscos, a redução da incidência de insetos e doenças, o uso eficiente da mão de obra familiar, o aumento da produção com recursos limitados e a maximização dos retornos sob baixos níveis de tecnologia. Cleveland, Soleri e Smith (1994) e Martins (2005) referem-se às variedades locais, mantidas pelos agricultores, como um componente-chave dos seus sistemas agrícolas, funcionando como matéria-prima para o desenvolvimento das variedades modernas e demonstrando a importância estratégica como mecanismo de conservação da agrobiodiversidade.

3.3 Os lugares de água da pesca e os caminhos

Os ambientes aquáticos, lugares das águas, são reconhecidos como espaços sociais e conservados pelas unidades familiares como bens comuns, reconhecidos por jovens e adultos de Nova Aliança. Tais locais foram citados como componentes dos ambientes aquáticos, na totalidade de 11, conforme a seguir: rio, beira do rio, lago, paraná, igarapé, furo, igapó, enseada, restinga, praia e ressaca (Figura 3).

A Figura 3 representa a práxis para realizar as atividades de pesca de jovens e adultos nos diferentes componentes aquáticos. Os locais utilizados com maior frequência são o rio, com 35,7% e 32,3% por jovens e adultos, respectivamente, neste caso, para fins de análise, foi somada a média do uso da beira do rio. O uso dos componentes para a pesca é seguido pela pesca realizada nos lagos, com 23% por jovens e 22,3% por adultos. Os demais locais representam taxas igual ou inferior a 10%. Pode-se observar as taxas similares de uso do ambiente aquático por jovens e adultos, isso corresponde à eficiência da transmissão geracional, representada pela práxis cotidiana do saber-fazer no sistema ambiental.

Figura 3- Componentes do Ambiente aquático utilizados para a pesca de jovens e adultos em Nova Aliança. Benjamin Constant, AM, 2016. N = dois grupos focais de jovens e adultos (20 participantes)



Fonte: Dados de campo, organizados por Dácio (2017).

As descrições do ambiente aquático correspondem às seguintes características: coloração da água; sazonalidade e transformações locais; tipo de vegetação, diversidade e tamanho das espécies vegetais; identificação de espécies da fauna, comportamento e reprodução; identificação de espécies peixes (diversidade e abundância), melhores locais e épocas de captura e apetrecho utilizado; tipo de solo e topografia com orientação para o cultivo de espécies agrícolas. Os locais são valorados pela produção e reprodução da vida doméstica, como lugar de fornecimento de alimento e como ‘estradas’, vias de acesso, conduzindo-os em movimento de ir e vir (Tabela 3).

Tabela 3 - Nomenclatura e conceituação social dos ambientes aquáticos descritos por adultos e jovens de Nova Aliança, Benjamin Constant, 2015. N = dois grupos focais de jovens e adultos (20 participantes)

Nomenclatura	Conceituação social
Rio	O rio, a água é branca, tem barranco, tem mato, o rio é grande não troca de cor, de um lado tem terra e do outro alaga; tem capim navalha, cheio de correntezas, com muito banzeiro quando chove forte, quando tá enchendo corre muito pau e capim de toda qualidade; tem peixe grande e de couro, e pequeno, cobra, boto e jacaré; tem peixe grande no inverno e mais no verão; o rio é tudo, é água que a gente precisa, é peixe que a gente come, é caminho, por onde a gente vai e volta.
Beira do rio	A água é branca, é onde se encosta o rio; é um lugar bonito; tem muitos bichos, tem porco do mato, praia, tem lugar pra plantar; também tem peixes e cardumes, barranco, paus dentro d’água, tem mata pequena e alta de vários tipos, tem árvore caída, tem capim; cai muito barranco; os pescadores pescam com espinhel; pesca de malhadeira, tarrafa, linha comprida e espinhel; a gente também pesca e coloca malhadeira; tem balsas pequenas de lavar; lava roupa e encosta a canoa; tem barranco; é da própria natureza; tem corredeira, rebojos e, passagem de bauceiros.
Lago	O lago é bonito, redondo, outros são compridos; o lago fica no outro lado da comunidade, fica distante do rio é dentro da ilha, é um espaço livre com muito peixe e é fácil de pegar, tem cobra, jacaré e a água é preta e branca dependendo do tempo; na cheia a água fica branca e no verão a água fica preta; terra baixa, tem mururu, capim muri, vitória régia, aninga; as árvores quando enchem fica no fundo, têm pássaros;

Nomenclatura	Conceituação social
Paraná	É um lugar que é no rio mesmo, no tempo da seca fica praia e na época da cheia dá pra viajar por lá atravessando de um lugar para o outro; tem árvores médias, terra preta é tipo uma ilha baixa, água branca. No inverno é alagado, fica parecido com o igapó, no verão fica parecido com a ressaca; são rios pequenos que podem ser na terra firme que se forma a partir do encontro da restinga com a praia e a terra firme; terra preta e arenosa, capim, embaúba, corre um pouco de água, fica próximo ao rio; ponta ou começo da ilha; a entrada não tem muita correnteza; forma pela própria natureza.
Igarapé	É pequeno, água de cor cristalina e fria. É também rodeada de árvores pequenas e grandes, tem peixe e cobra; tem na terra firme que desemboca na beira do rio, no verão fica só um poço e no inverno fica cheio, tem pedra e peixe pequeno; lugar que é comprido, cheio de curva; uns rasos, outro são fundo; corre pouco, tem árvores ao redor e às vezes tem casa ao redor; é um cano de água limpa; as árvores tem cipós, é fonte para os animais da mata banhar e matar a sede. Já o igarapé de terra de várzea vai pro lago.
Furo	É um lugar onde dá para atravessar no rio para ir para outros lugares, é estreito; é tipo um igarapé que liga de um lugar para outro; é um atalho pra adiantar o percurso da viagem; tem mais no inverno; água barrenta e às vezes preta; é por onde as canoas que atravessam as voltas do rio; é um atalho para evitar dar a volta no rio, chega mais rápido; cheias de paus e com correnteza; tem muito peixe e muita árvore; mas pega pouco peixe; tem uns longe que são perigosos porque sempre assaltam.
Igapó	É uma ilha que quando enche o rio, fica alagado só no inverno, as árvores ficam tudo dentro da água; é quando alaga a mata se cobre com a água que é preta, tem um monte de folha no fundo, galho; fica no lago; quando enche tem munguba, onde os peixes vão comer suas frutinhas; no tempo da seca os peixes de maior porte morrem; pega peixes de malhadeira e caniço, tem sardinha, branquinha, tem também, pirarucu e jaú grande.
Enseada	Tem barranco, fica na beira do rio, onde fica caindo a terra; tem muito pau caindo; corre menos capim; a água tem é branca e rodeada de árvore; tem cobra, tem muito peixe grande, lá se pesca de anzol grande porque os peixes são grandes, pesca mais à noite; um lugar de pesca; a própria natureza é que faz isso.

Nomenclatura	Conceituação social
Restinga	Tem a terra baixa; serve para fazer roça, tem casa ao redor, tem fruta e madeira, tem árvore alta; a água muda de cor, no repiquete é preta e na cheia fica branca, a água preta é igual à do lago; é um pedaço de terra que sobra na época da cheia custa alagar, existe restinga alta e restinga baixa, a restinga é mais alta do que a praia; a diferença é que a baixa alaga rápido; tem bastante peixe, tem muita curimatã, cará açu e tucunaré, árvores altas; às vezes acha caça, jabuti.
Praia	É um lugar que sai bastante no verão, no verão aparece e no inverno desaparece; todo ano enche e seca e às vezes anda; é o lugar mais bonito, tem gaiotas; é um lugar de terra que está ligado com a restinga baixa; tem areia que serve pra plantar, na areia que é bom para plantar feijão; água baixa e tem capim, ficam com uns laguinhos, pau seco, mato baixo; dá muito peixe na beira da praia, pegamos todo tipo de peixe, arenga, tracajá; tem areia branca e preta, pau seco; água é parada e corre um pouco; é da própria natureza, serve para a criação de tartaruga e tracajá.
Ressaca	A água é parada, tem a cor branca, tem paus dentro da água, tem um lado que é barranco e o outro é praia, é um lugar perto da praia que é baixa e parada, a ressaca é quando nasce a praia emendando com a ilha; lá se forma uma área que tem a entrada parecida com o lago e dá peixe; tem capim espinho, embaúba, muita lama; as árvores são pequenas; é bom pra pescar com poita, espinhel e malhadeira, tem muito peixe, tem muito bodó.

Fonte: Dados de campo, organizados por Dácio (2017).

Diversos autores já mencionaram a complexidade do conhecimento dos povos na Amazônia, entre eles Begossi e Silva (2006), Silvano e Begossi (2005) e Silvano et al. (2008). Os saberes complexos dos moradores de Nova Aliança sobre os ambientes aquáticos podem ser ratificados, conforme a seguir: A complexidade é resultante de um paradoxo próprio da relação ecológica, e, nessa dependência tecida e constituída, há a autonomia dos seres. O desenvolvimento do conhecimento exige a observação de si mesmo observando os sistemas, num movimento dialético para conhecer o seu conhecimento. Assim, um sistema não pode ser descrito e explicado no nível das partes, mesmo quando sua concepção for isolada e ligadas apenas por ações e reações (MORIN, 2013). A decomposição analítica em elementos decompõe, também, o sistema, cujas regras são transformadoras e não aditivas (MATURANA; VARELA, 2010; MORIN, 2013).

Os componentes do ambiente aquático foram descritos com beleza estética: “*um lugar bonito*”, podendo ser comparados à obra de arte. Esse entendimento fundamenta-se em Bourdieu (2009) e Morin (2013), quando mencionam a existência de uma obra de arte como detentora de códigos de decifração, constituídos historicamente e reconhecidos como a condição de apropriação simbólica. A obra de arte, nesse caso, não é materializada, ela é imaterial, fruto de processos cognitivos dos moradores de Nova Aliança e das inter-relações com o sistema ambiental em movimentos recursivos, permitindo análises plásticas da luz, das cores e da composição. Essa obra de arte manifesta-se como Morin (2013) descreve: “eles produzem ser e existência a partir de materiais brutos. A geração de um ser poder ser por outro ser é a forma biológica final da poesia”.

3.4 Saberes e temporalidades nos agroecossistemas

O saber é, antes de tudo, uma capacidade prática, uma competência que não implica necessariamente conhecimentos formalizáveis, codificáveis. Eles não são ensinados; aprendem-se pela prática, pelo costume, isto é, pelo exercício das práxis (GORZ, 2005, p. 32). Para o mesmo autor, os saberes comuns ativados pelo trabalho imaterial não existem senão em sua prática viva e por ela, resultantes da experiência comum da vida em sociedade (GORZ, 2005, p. 33), ou seja, um processo histórico de acumulação e transmissão de conhecimentos empíricos e experienciais. Ainda se ressalta que, para Maturana e Varela (2010 p. 36), todo fazer é um conhecer e todo conhecer é um fazer.

A práxis de trabalho nos agroecossistemas é um conjunto de expressões de saberes diferenciados resultante do uso, manejo e conservação dos lugares, espécies cultivadas e da cultura material e imaterial. Trata-se de “uma diversidade de processos envolvendo diversas escalas ecológicas, biológicas, socioculturais e temporais, atravessadas pelos domínios da vida material, social e econômica, com funções simbólicas e produtivas” (EMPERAIRE, 2010, p. 9).

Os moradores de Nova Aliança referem-se aos agroecossistemas com sentimentos de pertença, recordações das histórias dos antepassados, os quais lhe dão significados existenciais, isto é, um sentimento profundo pelo lugar, acrescido pelas contínuas experiências ao longo dos anos (TUAN, 2013, p. 47). Para Santos (2006), tempo, espaço e lugar estão associados a técnicas e objetos produzidos em cada

momento histórico, sendo indicativos das transformações sociais e dos modos de produção. O lugar traz consigo a imaterialidade sob a forma de sentimento e, quando vinculado à paisagem, é responsável por estabelecer elos significativos arraigados na própria construção do indivíduo (TUAN, 2013).

Os saberes em Nova Aliança são, igualmente, traduzidos pela descrição de Gorz (2005, p. 09) como o saber da experiência, o discernimento, a capacidade de coordenação, de auto-organização e de comunicação, quer dizer, um saber vivo adquirido do trânsito vivificado, pertencente à cultura do cotidiano. Os moradores de Nova Aliança vivificam o todo nas partes e as partes no todo, demonstrando tanto a complexidade das práxis sobre o sistema ambiental, como a transdisciplinaridade. Esse saber vivo é, também, recursivo e responsável pela transmissão geracional, conforme aponta Maturana (2014): “todo viver se faz no conhecer e todo conhecer se faz no viver”. Desse modo, a realidade construída não explica, na sua totalidade, o real vivificado no cotidiano pelos moradores de Nova Aliança.

4 CONCLUSÕES

As formas de produção adotadas correspondem a sistemas integradores da agricultura aos diversos ecossistemas acessados. Isto porque, a organização dos agroecossistemas é representada pela conjunção dos ambientes terrestres e aquáticos e apresentam-se como um conjunto de expressões de conhecimentos e saberes diferenciados resultantes do uso, manejo e conservação dos lugares, das espécies cultivadas e da cultura material e imaterial em sua prática viva, e por ela, resultantes da experiência comum de vida do povo Kokama.

REFERÊNCIAS

- ALTIERI, M. *Agroecologia: as bases científicas da agricultura alternativa*. Tradução Patrícia Vaz. Rio de Janeiro: PTA/FASE, 1999. 240p.
- BARBOUR, R. *Grupos focais*. Tradução Marcelo Figueiredo Duarte; consultoria, supervisão e revisão técnica desta edição Leandro Miletto Tonetto. Porto Alegre: Artmed, 2009. 216p.
- BEGOSSI, A.; DA SILVA, A. L. *Ecologia de pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia*. São Paulo: Hucitec, 2006.

BOEF, W. S. Biodiversidade e agrobiodiversidade. In: BOEF, W. S.; THIJSSSEN, M. H.; OGLIARI, J. B.; STHAPIT, B. R. (Org.). *Biodiversidade e agricultores: fortalecendo o manejo comunitário*. Porto Alegre: L&PM, 2007. p. 36-40.

BOURDIEU, P. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CARDOSO, T. M. *O saber biodiverso - práticas e conhecimentos na agricultura indígena do baixo Rio Negro*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas (EDUA), 2010. 190p.

CHERNELLA, J. Yanomami warfare: a political history- Ferguson, R. B. *American Ethnologist*, n. 24, p. 227-9, 1997.

CLEVELAND, D. A.; SOLERI, D.; SMITH, E. S. Do folk crop varieties have a role in sustainable agriculture? *BioScience*, v. 44, n. 11, p. 740-51, dez. 1994.

DÁCIO, A. I. C. *Segurança alimentar e conservação nos agroecossistemas no Alto Solimões, Amazonas*. 2017. 161p. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente)- Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, 2017.

EMPERAIRE, L. (Org.). *Dossiê de registro: o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*. Brasília: ACIMRN/IPHAN/IRD/Unicamp-CNPq, 2010. 235p. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_de_registro-O_Sistema_Agricola_Tradicional_do_Rio_Negro.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2016.

EMPERAIRE, L. Mandioca, raiz do Brasil. In: RICARDO, B.; CAMPANILI, M. (Ed.). *Almanaque Brasil Socioambiental*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008. p. 420-1.

EMPERAIRE, L.; PINTON, F.; SECOND, G. Gestion dynamique de la diversité variétale du manioc en Amazonie du Nord-Ouest. *Natures Sciences Sociétés*, v. 6, n. 2, p. 27-42, abr./jun. 1998.

FLICK, U. *Uma introdução à pesquisa qualitativa*. 2. ed. Tradução Sandra Netz. Porto Alegre: Bookman, 2004. 312p.

FREITAS, M. A. B. de. *O povo Kokáma: um caso de reafirmação de identidade étnica*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2002. 106p.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999. 206p.

GORZ, A. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. Tradução Celso Azzan Júnior. São Paulo: Annablume, 2005. 107p.

GRESSLER, L. A. *Introdução à pesquisa: projetos e relatórios*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. 300p.

GUERRA, I. C. *Pesquisa qualitativa e análise de conteúdo: sentidos e formas de uso*. Parede, Portugal: Principia, 2012. 95p.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Cidades@*. Diretoria de Pesquisas- DPE- Coordenação de População e Indicadores Sociais- COPIS. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=130060>>. Acesso em: 7 jan. 2016.

JUNK, W. J. Neotropical floodplains: a continental-wide view. In: JUNK, W. J.; OHLY, J. J.; PIEDEDE, M. T. F.; SOARES, M. G. M. (Ed.). *The Central Amazon floodplain: actual use and options for sustainable management*. Leiden, Netherlands: Backhuys Publishers, 2000. p. 5-26.

LAMARCHE, H. *A agricultura familiar*. São Paulo: UNICAMP, 1997. v. 1.

MARTINS, A. L. U. *Conservação da agrobiodiversidade: saberes e estratégias da agricultura familiar na Amazônia*. 2016. 213p. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente) - Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, 2016.

MARTINS, P. S. Dinâmica evolutiva em roças de caboclos amazônicos. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 209-20, jan./abr. 2005.

MATURANA, H. R. *A ontologia da realidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. 414p.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. J. *A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. 8. ed. São Paulo: Palas Athena, 2010.

MORIN, E. *O método 2. A vida da vida*. Tradução Marina Lobo, Simone Ceré e Tânica do Valle Tschiedel. 5. ed. Porto Alegre, RS: Sulina, 2015. 527p.

_____. *O método 1. A natureza da natureza*. Tradução Ilana Heineberg. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2013. 479p.

_____. *Ciência com consciência*. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. 350p.

NODA, S. do N.; MARTINS, A. L. U.; NODA, H.; SILVA, A. I. C. da; BRAGA, M. D. S. Paisagens e etnoconhecimentos na agricultura Ticuna e Cocama no Alto Rio Solimões, Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, PA, v. 7, n. 2, p. 397-416, maio/ago. 2012.

NODA, S. do N.; NODA, H.; MARTINS, A. L. U.; MARTINS, L. H. P.; SILVA, A. I. C. da; DÁCIO, D. da S.; MENDONÇA, M. S. P.; BRAGA, M. D. S. Etnoconservação e consumo nas várzeas dos rios Solimões e Amazonas. In: MING, L. C.; AMOROZO, M. C. de M.; KFFURI, C. W. (Org.). *Agrobiodiversidade no Brasil: experiências e caminhos da pesquisa*. Recife: NUPEA, 2010. (Série Estudos & Avanços, v. 6).

OLLAGNON, H. Estratégia patrimonial para a gestão dos recursos e dos meios naturais: enfoque integrado da gestão do meio rural. In: VIEIRA, Paulo Freire; WEBER, J. (Org.).

Gestão de recursos naturais renováveis e desenvolvimento: novos desafios para a pesquisa ambiental. São Paulo: Cortez, 1997. p. 171-200.

POSEY, D. Etnobiologia: teoria e prática In: RIBEIRO, Darcy (Ed.). *Suma etnológica brasileira.* Petrópolis, RJ: Vozes/FINEP, 1987. p. 15-28.

SANTILLI, J. F. da R. *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores.* São Paulo: Peirópolis, 2009. 410p.

SANTOS, M. *A natureza do espaço.* Técnica e tempo. Razão e emoção. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

SEVERINO, A. J. *Metodologia do trabalho científico.* 23. ed. São Paulo: Cortez, 2007. 304p.

SILVANO, R. A. M.; SILVA, A. L.; CERONE, M.; BEGOSSI, A. Contributions of Ethnobiology to the conservation of tropical rivers and streams. *Aquatic Conservation, Marine and Freshwater Ecosystems*, v. 18, n. 3, p. 241-60, maio 2008.

SILVANO, R. A. M.; BEGOSSI, A. Local knowledge on a cosmopolitan fish, ethnoecology of *Pomatomus saltatrix* (Pomatomidae) in Brazil and Australia. *Fisheries Research*, v. 71, n. 1, p. 43-59, jan. 2005.

TOLEDO, V. M. La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales. *LEISA, Revista de Agroecología*, Lima, Peru, v. 20, n. 4. p. 16-9, abr. 2005.

TUAN, Y. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.* Tradução Livia de Oliveira. Londrina, PR: EDUEL, 2013. 248p.

VIEIRA, J. M. T. *A luta pelo reconhecimento étnico dos Kokama na Tríplice Fronteira Brasil/Colômbia/Peru.* 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, 2016.

YIN, R. K. *Estudo de caso: planejamento e métodos.* 5. ed. Porto Alegre: Bookman, 2015. 290p.

Sobre os autores:

Antonia Ivanilce Castro Dácio: Doutorado e Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia, graduação em Agronomia pela Universidade Federal do Amazonas. Pesquisadora do Núcleo de Estudos Rurais e Urbanos Amazônico (NERUA/INPA) e do Núcleo de Etnoecologia na Amazônia Brasileira (NETNO/UFAM). Professora da Universidade Federal do Amazonas/Instituto de Natureza e Cultura. Tem experiência na área de Agronomia, com ênfase em Agricultura Familiar, atuando principalmente nos seguintes temas: segurança ali-

mentar, abastecimento local, agroecologia, etnoconservação e recursos genéticos vegetais. **E-mail:** ivanilcecastro@ufam.edu.br

Hiroshi Noda: Doutorado e Mestrado em Genética e Melhoramento de Plantas e Graduação em Engenharia Agrônômica pela Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz da USP. Graduação em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica de Santos. Pesquisador Titular Aposentado do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), pesquisador dos grupos de pesquisa do Núcleo de Estudos Rurais e Urbanos Amazônicos (NERUA) da Coordenação Sociedade, Ambiente e Saúde do INPA e do Núcleo de Etnoecologia na Amazônia Brasileira (NETNO) da Faculdade de Ciências Agrárias da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Docente do quadro permanente do Curso de Pós-graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia do Centro de Ciências do Ambiente da UFAM. Tem experiência na área de agronomia, com ênfase em melhoramento genético de hortaliças para cultivo no Trópico Úmido, conservação e melhoramento; recursos genéticos vegetais nativos da Amazônia, agricultura familiar e tradicional, segurança alimentar no meio rural. **E-mail:** hnoda@inpa.gov.br

Recebido em 2 de abril de 2018

Aprovado para publicação em 24 de julho de 2018

Transformação da vida de um menino tuyuka no internato salesiano de Pari-Cachoeira: leitura antropológica do internato como uma estrutura total (1970-1979)

Life transformation of a tuyuka boy in the salesian boarding school of Pari-Cachoeira: anthropologic view of the boarding school as a total institution (1970-1979)

Dthpo: Justino Sarmiento Rezende - Tuyuka¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.520>

Resumo: O objetivo do artigo é descrever a vida de um menino tuyuka dentro do processo de educação no internato salesiano de Pari-Cachoeira², no município de São Gabriel da Cachoeira, AM, no período de 1970-1979. A educação de crianças, adolescentes e jovens indígenas dentro de uma estrutura total transforma-os em indígenas com outros ideais diferentes de seus povos. Os estudos de Erving Goffman sobre estrutura total, os estudos de escritores indigenistas e indígenas sobre a dinâmica de internatos na região do alto rio Negro fundamentam o trabalho.

Palavras-chave: educação indígena; educação escolar; processo civilizatório.

Abstract: The purpose of this article is to describe the life of a tuyuka boy in the educational process of the salesian boarding scholl of Pari-Cachoeira in the municipality of São Gabriel da Cachoeira, AM, in the years 1970 till 1979. The education of indigenous kids, teenagers, and yougsters inside of a total institution lead them to have diferent ideals from their own people. The theoretical framework is based on Erving Goffman's concept of total institution, as well as on the studies about the dynamics of the boarding schools in the so called "alto rio Negro" area by indigenist writers and indigenous people.

Keywords: indigenous education; school education; civilizing process.

¹ Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI/UFAM), São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil.

² O internato nessa missão terminou no ano de 1987. Os salesianos deixaram a missão no final do ano de 1998.

1 INTRODUÇÃO

A experiência de vida de um menino tuyuka também representa experiências de outras crianças, adolescentes e jovens indígenas que viveram no mesmo contexto histórico. Os estudos do sociólogo, antropólogo e escritor canadense Erving Goffman sobre as estruturas totais, as pesquisas de indigenistas e pesquisadores indígenas sobre a vida de internatos salesianos do rio Negro fundamentam esse artigo. A missão salesiana em Pari-Cachoeira existiu no período de 1940-1998.

O artigo mostra os processos educativos escolares que marcam profundamente a vida de crianças, adolescentes e jovens indígenas numa perspectiva de educação escolar que visava transformar em “brancos” e “civilizados”. Os resultados daqueles momentos são ressignificados e agenciados pelos próprios indígenas em diferentes espaços educativos noutra perspectiva de construção e manejo de uma educação escolar indígena.

2 HISTÓRIA DOS SALESIANOS

A história dos salesianos começou na Itália com Padre João Bosco ou conhecido popularmente como Dom Bosco. Ele fundou a Congregação Salesiana (1842) visando contribuir com a educação da juventude da Itália no período da revolução industrial, especialmente, em Valdocco, Turim (Itália). Ali desenvolveu as atividades educativas e profissionalizantes, sustentadas pelos princípios da razão, religião e carinho. Os primeiros estudantes tornaram-se colaboradores e também se tornaram salesianos. A filosofia educacional de Dom Bosco quis “formar bons cristãos e honestos cidadãos” os jovens que frequentaram nas escolas salesianas até aos dias atuais.

No Brasil, os salesianos chegaram em 1883, na cidade de Rio de Janeiro. Em 1894, chegaram a Cuiabá. Em 1915, chegaram a São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, com os primeiros salesianos Pe. Bálzola, salesiano Coadjutor José Canudo e Pe. José Scolari. A partir desse período, foram fundadas várias missões: Taracuí, Iauareté, Pari-Cachoeira, Barcelos, Tapuruquara, Içana, Cucui, Maturacá e Maraiá. Também, nessa região, os salesianos quiseram formar os indígenas em “bons cristãos e honestos cidadãos”. Para atingir tal meta, realizavam as atividades de evangelização, catequese, diversas atividades religiosas (bons cristãos) e

implantaram a escola e cursos profissionalizantes para se tornarem em “honestos cidadãos”. Segundo Costa (2009, p. 25-6) o padre Bálzola dizia:

Nós não recuaremos diante de dificuldades, uma vez que possamos conquistar à fé e à civilização aqueles nossos irmãos de modo a transformar com os nossos suores – que de boa vontade derramaremos – em um ameno jardim, rico das mais formosas flores de Religião e de civilização.

Os empreendimentos causaram sérios impactos. Pode-se dizer como atitudes de desrespeito, desconhecimento e desvalorização das tradições e culturas da região. Nimuendajú dizia que, “das quatro calamidades que pesam sobre os índios: colombianos, negociantes brasileiros, delegados egoístas e missionários intolerantes, estes últimos sejam ainda mais facilmente suportáveis” (CABALZAR; RICARDO, 1998, p. 93). Essas novas formas de educação marcaram profundamente na vida dos estudantes e os pais indígenas. Houve a transformação gradual de valores e práticas culturais, diminuição da utilização das línguas próprias, combate aos cantos e danças rituais, cerimoniais e atuação dos agenciadores especializados: Kumu (Pensadores, agenciadores das forças preventivas e curativas das doenças), Bayaroá (Mestres de Cantos e Danças rituais) e Yaiwa (que realizam a xamanização). Lasmar (2009, p. 23), tratando do ofício do Kumu, diz:

Consiste em fazer uso das potências criativas contidas no conjunto de conhecimentos esotéricos de seu *sib* para garantir o bem-estar da comunidade de parentes, cuidando para que o equilíbrio dos corpos e do cosmos seja mantido. [...]. Para tanto, ele também deve mediar o contato periódico entre a comunidade e o mundo ancestral, fonte primordial de poder e vitalidade.

3 INTERNATOS DAS MISSÕES SALESIANAS NO RIO NEGRO

Eu utilizo a minha própria experiência no internato de Pari-Cachoeira (1970-1979), município de São Gabriel da Cachoeira³, para narrativas sobre a dinâmica da vida no internato. Antes da chegada dos salesianos, nossos avós não possuíam experiências de viverem em internatos, como um lugar de concentração de muitas pessoas da mesma idade ou de várias idades. Os nossos avós nos contavam que

³ Está situado na fisiografia do Alto rio Negro, no extremo norte do Brasil em uma região conhecida como “Cabeça do Cachorro”. Ocupa uma extensão territorial de 112.255km², com 0,41 habitantes por Km², o que representa 7,11 da superfície do Estado do Amazonas.

viviam, sim, na Casa dos Saberes⁴, como membros de uma família nuclear. Nessa Casa estavam irmãos maiores e menores, irmãos com serviços de especializados (Kumu, Bayâ, Yaiwa) e irmãos para outros serviços (pescadores, caçadores, preparadores de materiais de rituais).

A minha experiência de aluno interno é compartilhada por diversas pessoas que viveram naqueles períodos, não por aquelas geração pós 1987 que não pegaram mais os internatos. Quando eu tinha nove anos, em 1970, meu pai colocou-me para estudar na missão salesiana e só lá que se estudava, ainda não existiam escolinhas nas aldeias. Foi um dia que eu senti grande diferença entre estar na aldeia e chegar ali no internato, eu não pude falar a minha língua tuyuka, pois meus parentes tuyuka impediam-me dizendo que ali eu poderia falar somente a língua tukano. Tenório (2012, p. 134) diz:

A escola da missão adotou como regra: - Só pode falar língua tukano aqui dentro do colégio! – no caso do tuyuka e das outras línguas, que não o tukano, o que acontece? Como a gente era o minoritário, e todos os jovens naquele tempo eram estudantes, eles entravam na escola com as mães tukano incentivando eles a falar tukano.

No internato, começava uma profunda transformação de minha vida. Senti-me mal, inseguro, medroso e vergonhoso. Despertou em mim a vontade de voltar para aldeia, viver com os meus pais e falar a minha língua. Ao mesmo tempo, isso era impossível, eu era apenas uma criança, não podia nem pensar nisso. Se eu conseguisse voltar para casa, os meus pais me trariam de volta. Se os meus pais não me colocassem no internato, eles sofreriam privações de acesso aos bens de civilizados oferecidos pela missão salesiana. Lasmar (2009, p. 20) destaca uma das metas na ação dos salesianos:

Sabemos que o sucesso do empreendimento dos salesianos no alto rio Negro dependia, em larga medida, de eles serem capazes de produzir transformações estruturais no modo de viver da população indígena. [...]. Diziam-se possuidores de um conhecimento a ser transmitido, mas a possibilidade de revelação era de certa forma condicionada à adoção de um novo estilo de vida por parte dos alunos. Em outras palavras, para adquirir este conhecimento era preciso ‘civilizar-se’.

⁴ O termo Casa dos Saberes foi a substituição do termo Maloca, por muito tempo utilizado na nossa região. A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) que decidiu a troca em sua utilização.

A partir do ano 1973, surgiu outra intervenção no internato, que foi a obrigatoriedade de falar somente a língua portuguesa. Quando falávamos as línguas tukano, tuyuka, desano e outras línguas, os nossos próprios colegas denunciavam junto aos salesianos e aos “assistentes” que eram os próprios indígenas escolhidos pelos salesianos. O resultado disso era ficar de castigo, sendo privado dum desses momentos: almoço, jantar, o mingau; e fazer outras atividades: rachar a lenha e carregar para cozinha etc. Sobre os castigos Goffman (1974, p. 51) afirma:

Os castigos são definidos como consequências de desobediência às regras. Um conjunto de tais castigos é formado pela recusa temporária ou permanente de privilégios ou pela eliminação do direito de tentar consegui-los. De modo geral, os castigos enfrentados nas instituições totais são mais severos do que qualquer coisa já encontrada pelo internado em sua vida fora da instituição. [...]. Os castigos e privilégios são modos de organização peculiares às instituições totais.

Esse controle nos obrigava a aprender e a falar a língua portuguesa, era a demonstração de nosso avanço no caminho do “progresso e civilização”. Quem obtivesse certo domínio da língua portuguesa já era considerado e se considerava como “branco” e “civilizado”. Do contrário, era considerado “índio” e “atrasado”. Tenório (2012, p. 137) assim conta:

Isso era muito forte. Só a língua nacionalmente falada construía pensamentos filosóficos, técnicos, tecnológicos. Essa era língua verdadeira. A língua tukano nunca tinha construído esses pensamentos, técnicas, tecnologias. Era miudinha, não tinha dimensão ampla para poder ser uma língua de universidade, de conhecimento. Era um pinguinho que não valia nada. Esse pensamento era muito forte.

4 PROCESSO DE EDUCAÇÃO DE CRIANÇAS, ADOLESCENTES E JOVENS INDÍGENAS NO INTERNATO

Com o tempo nós acostumávamos com o estilo de vida de internato. Estávamos convencidos de que ali era o lugar de estudos e aprendizagem de conhecimentos ligados à vida dos “brancos”. Aqui não nos ensinavam os conhecimentos indígenas. Sonhávamos com o mundo do “branco” e dos “civilizados”. Nossos professores eram os salesianos e as salesianas. Os indígenas surgiram pouco a pouco, eram os ex-alunos (as) de internatos que os missionários escolhiam

entre os melhores estudantes. Eles não falavam a língua indígena, só português. Naquela época, não entendia o “por quê” disso. A releitura daquela história, hoje, leva-me a compreender que o indígena professor tinha que ser daquele jeito, ele tinha se formado para ser assim, isto é, igual ao ‘branco’.

Os missionários nos ensinavam as técnicas agrícolas, criação de gado, suínos, galinhas; curso de mecânica, marcenaria e alfaiataria. Sampaio (2012, p. 55) observa:

O número de marceneiros, alfaiates, aumentou. Você tinha profissionais, então muita gente começou a se mudar. Quase 85% dos jovens que aprenderam essas profissões se mudaram para Venezuela e outros para Colômbia. A maioria do alto rio Negro mesmo foi para a Colômbia. Eles arranjaram emprego em obra, fizeram a vida por lá. Mais tarde encontraram mulheres que eles gostaram e se casaram por lá; até hoje, dificilmente eles lembram dos pais.

Os tempos de aulas e os estudos pessoais estavam bem organizados; não faltavam horas de esporte; aprendíamos práticas de vida cristã: missa diária, retiro mensal e catequese.

Enquanto estávamos no internato nossos pais viviam nas aldeias. Na leitura de Goffman (1974, p. 11) pode-se dizer que o internato é uma *instituição total*. Estávamos vivendo longe de nossas famílias durante meses. Éramos educados num mundo diferente de nossas aldeias. A cada ano, chegava um número aproximado de duzentos alunos. As estruturas estavam bem organizadas: um dormitório para menores e médios; um dormitório para os maiores; dois refeitórios; dois lugares para estudos; três campos de futebol (menores, médios e maiores); e muitos espaços para jogos e diversos jogos para que todos ficassem ocupados; na igreja organizavam: menores e médios; noutra fileira os maiores. Sampaio (2012, p. 51) diz:

Havia três divisões de classe. Maiores, que estavam com 15 anos para frente; médios eram entre 12 e 13 anos; e os mais novos. O dormitório era grande. Era só rede. Então ficava encostado um no outro. Por exemplo, no dormitório couberam 120 alunos, médios e maiores. No dos pequenos couberam mais 90 e poucos. Tinha os assistentes. Um para maiores, outro para médios e outro para menores. Geralmente eram os salesianos. Muitas vezes, eram alunos que já tinham deixado a escola.

Como forma de resistência e proteção entre nós, formávamos grupos mesclados de alunos maiores e menores. Os alunos maiores tornavam-se protetores dos menores. Essas realidades não nos faziam bem, pois surgiam muitas disputas e brigas. Segundo Goffman (1974, p. 58) trata de *panelinhas*:

E evidentemente, encontramos unidades ainda menores: “panelinhas”, ligações sexuais mais ou menos estáveis; e, o que é talvez mais importante, “formação de pares”, através da qual dois internados passam a ser reconhecidos pelos outros como “amigos” ou “casais”, e ficam mutuamente dependentes para grande amplitude de assistência e apoio emocional. [...]. Em algumas instituições totais, a equipe dirigente pensa que a solidariedade entre conjuntos de internados pode dar uma base para atividade combinada proibida pelas regras e por isso pode conscientemente tentar impedir a formação de grupo primário.

Os alunos mais fortes eram temidos pelos demais. Segundo Goffman (1974, p. 16), uma das características das estruturas totais é facilitar o cuidado das pessoas incapazes de cuidar de si mesmas. Nós indígenas éramos vistos assim. Em nossas aldeias, nós crianças, adolescentes e jovens sabíamos pescar, fazer roça, caçar e trabalhar segundo a nossa compreensão de mundo. Essas nossas capacidades eram desconhecidas no internato. Não tínhamos nossa liberdade para viver bem nossas vidas. No internato éramos controlados, e nós mesmos controlávamos aos demais, adequando-nos ao estilo de vida de uma estrutura total.

Os nossos pais poucas vezes nos visitavam devido às distâncias geográficas. Depois que nos deixavam no internato, eles somente vinham participar das programações religiosas: Páscoa (março/abril), festa de Nossa Senhora Auxiliadora (maio) e Festa de Dom Bosco (agosto). Quando vinham para essas festas, traziam alimentos típicos de nossa cultura. Fora desse calendário religioso, de vez em quando alguma pessoa da aldeia aparecia, trazia alguns alimentos enviados por nossos pais.

Nas festas religiosas, chegavam todos os moradores das aldeias. Os missionários, para envolvê-los, organizavam várias celebrações, procissões, torneios para disputas entre os moradores de diversas regiões. Nós internatos também tínhamos nossas equipes de trabalho e de esporte. Além das atividades religiosas, de esportes, eram distribuídas as refeições para os festeiros. Para Goffman (1974, p. 87) a festa é uma das características das estruturas totais:

As pessoas da administração e os internados “se misturam” através de formas padronizadas de sociabilidade – por exemplo, comem juntos, participam de jogos de salão, ou de bailes. Nesses momentos, os internados e os dirigentes têm licença para “tomar liberdades”, apesar das fronteiras de casta. [...] Há distribuição de presentes e pequenas indulgências aos internados; alguns deveres de trabalhos são cancelados.

Apesar de eu ter dito que, com o tempo, nós acostumávamos ao internato, não deixávamos de sentir a dureza dos tempos de trabalho, das disciplinas rigorosas e dos castigos. Para o extravasamento das tensões e os pesos que sentíamos era importante a prática de esporte, torneios, cinema aos domingos, apresentações mensais de teatros e passeios mensais. As estruturas totais, segundo Goffman (1974, p. 18), “realizam atividades diárias de forma grande e com horários rigorosamente disciplinados”. O símbolo de controle da disciplina do internato era o badalo do sino (sinos nos dormitórios, no refeitório, no estudo; sino da igreja); no trabalho, no esporte e banho era apito do salesiano ou “assistente” indígena.

Para cada ano, adquiríamos experiências novas. Na medida em que passávamos de ano ganhávamos mais segurança e dominávamos os menores. O perfil do salesiano marcava positiva e negativamente a nossa vida. Quando o salesiano era compreensível, amigo e animador nós caminhávamos bem. Com o salesiano incompreensível e disciplinador, castigador sentíamos muito mal, sofriamos, ficávamos medrosos e inseguros. Goffman (1974, p. 19) através de seus estudos mostrou que:

A equipe dirigente muitas vezes vê os internados como amargos, reservados e não merecedores de confiança; os internados muitas vezes veem os dirigentes como condescendentes, arbitrários e mesquinhos. Os participantes da equipe dirigente tendem a sentirem-se superiores e corretos; os internados tendem, pelo menos, sob alguns aspectos, a sentirem-se inferiores, fracos, censuráveis e culpados.

Através dos processos da evangelização, catequese, escolarização e a profissionalização de internos, os salesianos provocaram mudanças culturais. A parte religiosa exercia influências fortes na nossa formação humana, na nossa personalidade. Um clima misturado de medo e alegria, frente às ideias da morte e vida eterna, de pecado e graça, inferno e céu fortalecia a disciplina (obediência) de internato e a ‘docilidade’ dos jovens. Segundo Goffman (1974, p. 95):

As cerimônias e os divertimentos dos domingos são às vezes considerados como opostos; nas instituições totais, isso pode ser entendido, em parte, como duplicação desnecessária de função. Como as atividades esportivas e as representações de caridade, cerimônia religiosa é um período em que a unidade entre a equipe dirigente e os internados pode ser demonstrada por indicar que, em alguns papéis não-significativos, todos participam da mesma audiência, diante do mesmo ator estranho.

Os seus métodos educativos suscitavam em nós os “choques”, “estranhamentos”, “medos”, “tramas”, “traumas”. Essas realidades posteriormente foram muito narradas às gerações posteriores aos internatos. Por outra parte, os mesmos processos criavam em nós o “apego” e o “gosto” por tais métodos. Sobre isso (2009, p. 47-8), eu destaco:

É possível perceber diversas marcas da educação salesiana que hoje influenciam a ação do indígena professor na escola e dificultam a discussão sobre a educação escolar indígena. A marca da contradição. Os indígenas professores se consideram vítimas da história da escola salesiana, porém na prática assumem as mesmas atitudes dos salesianos da época. [...]. Uma característica muito presente na prática de indígenas professores é a compreensão da escola como um progresso e um processo civilizador. [...]. É aversão e revolta em relação ao tema da escola indígena, por entender que ela significa o atraso, a volta ao passado indígena. Assim, há adoção de conteúdos escolares desligados da realidade indígena, por se entender que a escola deve ensinar aquilo que os indígenas não sabem, isto é, conteúdos das realidades não indígenas.

Em meio à complexidade de fatores da vida de internato, ficava claro para nós que estávamos ali para estudar e estudar. O internato significava lugar de estudo, da aprendizagem dos conhecimentos do ‘branco’, criar sonhos com o mundo dos ‘civilizados’ e sonhar em conquistar coisas novas. A vida era dirigida de forma bem organizada, com os horários detalhados, avaliações mensais medidas pelas notas de comportamentos. Assim mediam a nossa aprendizagem e a construção da pessoa, que se propunham formar: “honesto cidadão e bom cristão”. Lasmar (2009, p. 26) escreve:

[...] a estrutura curricular dos internatos facultava aos alunos a aprendizagem de ofícios manuais como costura e carpintaria, capacitando-os a produzir objetos ‘de branco’, além de lhes garantir acesso aos conhecimentos que, segundo asseguravam os missionários, permitiriam que os índios se

tornassem, eles próprios, padres ou ‘doutores’. À medida que se ampliou a influência salesiana, cresceu a importância da formação escolar completa. A maioria das famílias passou a não medir esforços para ver um filho completar os estudos e conseguir um trabalho assalariado. É significativo que, entre as atividades mais prestigiadas, destaquem-se as de professor e auxiliar de enfermagem, profissões que se relacionam, respectivamente, com a transmissão do saber escolar e com a cura das doenças.

A permanência no internato era de oito meses, e quatro meses com a família. O curto tempo de permanência com a família não era suficiente para aprender os ensinamentos de nossos avós. Apesar desse tempo curto, o meu avô transmitia-me alguns conhecimentos. Mas sabia que eu não lhe daria o resultado esperado.

Por outra parte, havia a proibição para a realização das cerimônias e rituais de cada povo. O cristianismo “controlava” a vida das pessoas. Os mestres de nossos saberes e suas práticas eram considerados como agenciadores dos poderes do “diabo” e eram vistos como o “atraso”. Em algumas aldeias praticavam-se às escondidas. Andreello (2014, p. 178), diz:

O acesso a sal, sabão, roupas, terçados, machados, anzóis, espingardas e munição, obtidos até então por meio do endividamento com os patrões da seringa e do caucho, passava a ser negociado nas missões a partir das primeiras décadas do século XX, em que os termos do escambo eram estritamente determinados pelos padres. Entregar conjuntos de adornos cerimoniais, derrubar as grandes malocas, abandonar os rituais e o xamanismo foram as exigências impostas.

Eu estudei em Pari-Cachoeira [1970-1979] como aluno interno até concluir a 8ª série. O sistema educativo compreendido ensinou-nos muitas coisas novas. Não se ensinavam os valores indígenas. Assim gerava progressiva separação ao nosso modo de educação. Com os primeiros alunos internos, o sistema educacional não abalou a base da educação dos povos indígenas, pois eles já possuíam base firme cultural e permaneciam pouco tempo no internato. A partir do final da década de 1960 que entravam adolescentes e jovens. Para os missionários ficava bem evidente de que quanto mais cedo entrássemos no internato, com mais facilidade tornaríamos ‘civilizados’ e nossos pais acreditavam nisso, também. Segundo Goffman (1974, p. 60-1):

Uma terceira tática padronizada no mundo da instituição é a “colonização”: o pouco do mundo externo que é dado pelo estabelecimento é considerado pelo internado como o todo, e uma existência estável, relativamente satisfatória, é construída como o máximo de satisfações possíveis na instituição. A experiência do mundo externo é usada como ponto de referência para demonstrar como a vida no interior da instituição é desejável, e a usual tensão entre os dois mundos se reduz de maneira notável; também se reduz nitidamente o esquema de motivação baseada nessa discrepância percebida, e que descrevi como peculiar às instituições totais. [...]. Um quarto modo de adaptação ao ambiente da instituição total é o da “conversão”: o internado parece aceitar a interpretação oficial (ou da equipe dirigente) e tenta representar o papel do internado perfeito.

O deslocamento físico-cultural, da aldeia para internato, impediu o processo educativo indígena [Tuyuka, Tukano, Desano, Piratapuaia, Wanano, Tariano etc.]. Barreto (2013, p. 20) conta:

[...] estava com meu avô Ponciano Barreto, especialista, Yai, conhecido como Ponciano Yai, considerado o último grande especialista tukano da região do Rio Tiquié. Respeitado pelo seu ofício e procurado por todos da região. Até os meus cinco anos de idade estive sob seus cuidados, como seu neto preferido para assumir o seu ofício quando falecesse. [...]. Todavia não pude cumprir o seu projeto como seu sucessor por ser conduzido a seguir à proposta de educação dos missionários. Meu rumo de vida se voltou para o estudo convencional, com objetivo de superar aquela condição que tanto minha mãe reclamava. Tendo terminado o ensino primário, isto é, até a quarta série, fui continuar meus estudos no colégio salesiano, em regime de internato, que fica num distrito de Pari-Cachoeira... [...]. Foi quando perdi o contato definitivamente com meu avô, e, conseqüentemente, estava comprometida minha formação de Yai.

No momento em que nós poderíamos passar pelos rituais de iniciação, estávamos sendo iniciados em outros ritos ocidentais para começarmos ser não índios, isto é, civilizados. Fomos habilitados e qualificados para participarmos dessas cerimônias. Goffman (1974, p. 23) diz:

Se a estada do internado é muito longa, pode ocorrer, caso ele volte para o mundo exterior, o que já foi dominado “desculturamento” – isto é, “des-treinamento” – que o torna temporariamente incapaz de enfrentar alguns aspectos da vida diária.

Ano após ano, nos distanciávamos dos rituais e cerimônias de nossos avós. E, muitos nem fomos iniciados conforme nossas tradições. Essa realidade preocupava os mais velhos, nossos avós. Muitas vezes, eu ouvi o meu avô falando com outros velhos: “os nossos valores, cantos, danças, rituais, cerimônias, um dia vão acabar, pois nossos netos se tornarão como ‘brancos’”. João Rivelino Barreto (2012, p. 26) conta:

O sistema educativo implantado pelos salesianos trouxe benefícios e também perplexidades, sobretudo, pela reação violenta aos conhecimentos indígenas associados às práticas rituais de “benzimento” que foram proibidas e hostilizadas, passando a ser entendida como coisas anormais e diabólicas por missionários que atuaram em seu tempo e realidade.

Na década de 1970, havia a negação da identidade indígena e aversão às culturas nossas. Nós não estávamos educados para amar as nossas tradições indígenas. A nossa meta era a chegar como os “não índios”, “civilizado”: falando a língua portuguesa, costumes, profissão. Os nossos pais quando um filho já sabia falar a língua portuguesa diziam: o meu filho já é ‘branco’! Esta situação gerava orgulho aos jovens, pais, professores, salesianos e ao governo. Barreto (2013, p. 20).

Minha mãe sempre me motivou a estudar, tomando a vida dos missionários como exemplo de vida tranquila e abastada, como prêmio de longos anos de estudos bem sucedidos. Ela almejava isso a todos os seus filhos, na certeza de salvar a dura vida de roçado e de penúria.

No final da década de 1970, surgiram as preocupações conosco e com as nossas culturas. Surgiram críticas ao modelo escolar vigente, prática salesiana de educar e evangelizar. Andrello (2014, p. 178), afirma que “a partir dos anos 1970, adotando paulatinamente outra prática pastoral, para o que a denúncia de etnocídio de que foram alvo em 1980 no Tribunal Bertrand Russell, Roterdã, haveria de contribuir”.

Falava-se que as escolas tinham que valorizar as culturas indígenas nas escolas. A nova interpretação daquela história gerou conflitos entre os indígenas e missionários. Os indígenas acostumados com as práticas da ‘civilização’ entendiam a proposta de valorização das culturas indígenas como a volta ao seu passado [ser indígena]. Alguns salesianos insistiam para que nós recuperássemos nossas

práticas culturais, mas tinham outros que não queriam. Estava começando uma nova compreensão histórica da escola, compreensão dos povos indígenas. Andrello (2014, p. 178) mostra as mudanças:

Apareceram então padres que pretenderam pôr fim a certas comemorações cívicas antes impostas aos índios, eliminar as missas que se faziam por ocasião das formaturas nos internatos e, mais significativamente, promover “festas culturais”, para os quais os ex-alunos indígenas eram agora instados a retomar cantos e danças a fim de apresentá-los no próprio ambiente da missão. O resultado imediato foi uma nova perplexidade: “a gente não chega a entender a civilização”, ponderam os moradores de hoje nos centros missionários, pois quem poderia imaginar que tudo que fora antes condenado passaria a ser vivamente recomendado?

Em Pari-Cachoeira nas reuniões de pais, algumas lideranças tradicionais diziam que a finalidade da escola deveria ser ensinar os conhecimentos das sociedades ‘civilizadas’ para seus filhos e filhas. Diziam que os filhos e filhas não estavam na escola para aprender as culturas indígenas.

Somente na década de 1980, após a aprovação da Nova Constituição Federal do Brasil e com os compromissos das Associações e Organizações Indígenas, assessoria [antropólogos, linguistas...] das entidades não indígenas que começou o trabalho de conscientização pela valorização das culturas indígenas. Esta nova mentalidade surge dentro de um delicado processo de negociação entre aquilo que os jovens, lideranças, pais e comunidades sonham como fortalecimento das culturas e identidades indígenas. Domingos Barreto (2012, p. 59-60) conta:

Ao longo dos anos 2000, a Foirn começa a analisar essas experiências piloto e outros projetos de escola criados no período, como lições que estavam dando certo. Avalia que já possuímos experiências aprendidas em uma política municipal, estadual ou federal. Discutimos em nossas reuniões que não iríamos chegar a fazer isso de qualquer forma, mas conduzindo e ampliando essa experiência nas políticas públicas no nível regional, partindo dos resultados e das lições das escolas piloto. Para isso precisávamos que existisse uma incorporação dessas experiências como política pública, não poderia ser separado; e as comunidades tinham que estar preparadas, entendendo o que estava acontecendo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As releituras antropológicas das trajetórias de minha vida e dos outros adolescentes e jovens mostram que passamos por profundas transformações humanas. Cada um de nós chegou até onde chegou, também por aquela educação recebida dos salesianos. Essas transformações foram percebidas pelos nossos pais, por nós mesmos, pelos salesianos e pela sociedade brasileira pela demonstração de qualidades de nossa educação.

Os pesquisadores não indígenas e indígenas sobre as realidades dos internatos obtiveram grandes resultados em suas produções acadêmicas: trabalhos de conclusão, dissertação de mestrados e teses de doutorados. Após trinta e sete anos de os internatos terem fechados, os seus ex-alunos continuam ocupando vários espaços sociais, na política partidária, nas escolas como professores, coordenadores, pedagogos e gestores; outros estão assumindo as secretarias de educação a nível municipal; outros ocupam cargos de assessorias no estado e a nível nacional; os primeiros protagonistas da implementação da educação escolar indígena no rio Negro foram os ex-alunos dos internatos. Assumiram o protagonismo nesse novo desafio de construir as escolas indígenas, pois haviam se apropriado das mazelas de outro modelo escolar ocidental. Eles não queriam que as novas escolas fossem semelhantes aos modelos de internatos. Não conseguiram mudar totalmente, pois eles mesmos haviam passado do modelo ocidental para iniciar o outro modelo. O modelo antigo ainda serviu como referencial para se repensar uma nova educação escolar indígena.

Os estudos da Antropologia Social ajudam-me a entender as diversas situações que eu vivi e diversas atividades introduzidas em nossa região por não indígenas e aquilo que nós mesmos indígenas fomos aceitando e pedindo. Os meus cinquenta e sete anos são importantes, pois me fazem entender de maneira nova aquilo que eu mesmo escrevi, pensei e senti na minha própria pele. Diante de muitas coisas que os não indígenas escreveram sobre nós e nossas histórias, podemos reescrever. Os nossos estudos acadêmicos nos oferecem instrumentos para olhar nossas culturas, nossos conhecimentos e nossas vidas como resultados de diversas transformações.

O artigo mostra como nós fomos transformados pela estrutura total – internato, como todos os agentes internos e externos estavam interligados com os

interesses externos de nossos pais e do governo do Brasil: sermos “civilizados”; “ser bons cristãos e honestos cidadãos”.

REFERÊNCIAS

ANDRELLO, Geraldo. Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro. *R@U, Revista @ntropológica da UFSCAR*, São Carlos, SP, v. 6, n. 1, p. 175-89, jan./jun. 2014.

BARRETO, Domingos. A FOIRN na história das políticas de educação. In: CABALZAR, Flora Dias (Org.). *Educação Escolar Indígena do Rio Negro (1998-2011): relatos de experiência e lições aprendidas*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, 2012. p. 58-61.

BARRETO, João Paulo Lima. *Wai-Mahsa: peixes e humanos*. Um ensaio de Antropologia Indígena. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS (UFAM), Manaus, AM, 2013.

BARRETO, João Rivelino Rezende. *Formação e transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, AM, 2012.

CABALZAR, Aloisio; RICARDO, Carlos Alberto. *Povos indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1998.

COSTA, Mauro Gomes da (Org.). *A ação dos salesianos de Dom Bosco na Amazônia*. São Paulo: Editora Salesiana, 2009.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LASMAR, Cristiane. Conhecer para transformar: os índios do rio Uaupés (Alto Rio Negro) e a educação escolar. *Revista Tellus*, Campo Grande, MS, ano 9, n. 16, p. 11-33, jan./jun. 2009.

REZENDE, Justino S. Da escola com os salesianos para a escola indígena. In: COSTA, Mauro Gomes da (Org.). *A ação dos salesianos de Dom Bosco na Amazônia*. São Paulo: Editora Salesiana, 2009.

SAMPAIO, Álvaro. Tempo de viver separado. In: CABALZAR, Flora Dias (Org.). *Educação Escolar Indígena do Rio Negro: relatos de experiência e lições aprendidas*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações

Indígenas do Rio Negro – FOIRN, 2012. p. 50-7.

TENÓRIO, Higino. Impactos das políticas linguísticas tuyuka. In: CABALZAR, Flora Dias (Org.). *Educação Escolar Indígena do Rio Negro: relatos de experiência e lições aprendidas*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN, 2012. p. 134-45.

Sobre o autor:

Justino Sarmiento Rezende – Tuyuka: É indígena do povo ʘhtãpinopona-Tuyuka, nascido na aldeia Onça-Igarapé, distrito de Pari-Cachoeira, município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. É padre salesiano. Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFAM), membro do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI/UFAM) e bolsista do FAPEAM. Mestre em Educação (UCDB/MS). Bacharel em Teologia (FTNSA/SP) e Graduado em Filosofia (UCB/DF).
E-mail: justinosdb@yahoo.com.br

Recebido em 29 de maio de 2018

Aprovado para publicação em 24 de agosto de 2018

A corporeidade da mulher Xavante: um movimento da cosmogonia

The corporeality of the Xavante woman: a cosmogony movement

Maria Aparecida Rezende¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.500>

Resumo: O texto tem o objetivo de apresentar de modo sucinto a corporeidade e o movimento da cosmogonia das mulheres da aldeia Pimentel Barbosa. As protagonistas são as mulheres idosas que não conhecem a cultura escolar, mas são guardiãs da cultura do povo Xavante, no texto usando o nome que eles se autodenominam *A'uwẽ uptabi* (entendimento próximo por povo autêntico e verdadeiro). O questionamento maior é realizado pelas próprias mulheres quando perguntam – por que falam muito da festa dos homens *A'uwẽ* e não falam das mulheres? É comum leituras extensas em obras da antropologia, da linguística, educação, enfim, vários autores que pesquisaram esse povo fazem abordagens acerca dos rituais masculinos e não colocam as mulheres em evidências. A metodologia usada é parte da tese doutoral, em que o enfoque são elas, mas também informações obtidas por meio das conversas informais e vivências com essas mulheres em outros momentos que não são de pesquisas. As fontes advêm do universo da fenomenologia, Merleau-Ponty (2009, 2006), Freire, Astrain e outros autores. O resultado da discussão é o debate de como tem caminhado a questão do diálogo entre povos indígenas e não indígenas no sentido de interculturalidade; como vive esse povo em meio ao contexto cultural de contato não indígena. Assim, o texto vai se desenhando e fazendo uma pintura em paisagem colorida mostrando o universo dessas mulheres, sua relação com o mundo cósmico e com o mundo ocidental.

Palavras-chave: corporeidade; interculturalidade; educação; movimento

Abstract: The text aims to briefly present the women's corporeality and the cosmogony movement at the Pimentel Barbosa village. The protagonists are old women that do not know the school culture, but are guardians of the Xavante people culture, in the text using the name they call themselves *A'uwẽ uptabi* (close understanding by authentic and true people). The biggest question comes from the women themselves when they ask – why do people

¹ Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, Mato Grosso, Brasil.

talk a lot about the men's party *A'uwẽ* and do not talk about the women's? It is common to find extensive readings in books of anthropology, linguistics, education, in short, several writers who researched this people wrote about the male rituals and did not put the women in evidence. The methodology used is part of a doctorate thesis, which focus on them, but information was also obtained through informal talks and experiences with these women in other times outside the research. The sources come from the universe of phenomenology, Merleau-Ponty (2009, 2006), Freire, Astrain and other authors. The result of the discussion is the debate on how the issue of the dialogue between indigenous and non-indigenous people has moved in the direction of interculturality and how this people lives in a cultural context in contact with non-indigenous people. Thus, the text is drawn and painted in a colorful landscape showing the universe of these women, their relationship with the cosmic and Western world.

Keywords: corporeality; interculturality; education; movement

1 INTRODUÇÃO

A tese de doutorado atendeu a uma reivindicação das mulheres Xavante da aldeia Pimentel Barbosa – Terra Indígena Pimentel Barbosa. Ao apresentar o projeto de doutoramento para elas, ele foi reprovado e aceito ao mesmo tempo. Reprovado porque aquele projeto não era o que elas queriam ver na escrita e reivindicado em 1998. O projeto delas era outro, e pediram para eu ficar na aldeia. Qual era então o “objeto” da pesquisa? Qual o objetivo? Qual metodologia? Os dias foram passando e, a cada dia, surgia um convite realizado por várias mulheres idosas, uma ou duas de cada vez. Os espaços e o tempo se modificavam de acordo com a convidante: ao córrego, à roça de mandioca, à construção de farinha, à roça de arroz consorciada com abóbora e batatas. Ir à expedição de coleta de frutas e batatas. Elas demonstraram em suas ações o que o filósofo Merleau-Ponty aponta: somos consciência, e ela está encarnada em nosso corpo, e este não é como descrito na ciência humana – um objeto, e sim humano habitado por uma consciência.

E foi nesse movimento temporal e espacial que a temática foi surgindo, o objetivo aparecendo, a metodologia sendo traçada naqueles caminhos percorridos pelos diversos lugares da aldeia e seu entorno. A predominância da ciência incrustada foi distanciando-se pela efetividade e afetividade daquela construção de projeto, da amizade e reconquista da confiança meio colocada em cheque pela distância dos longos meses de ausência. Um projeto que tomava corpo. Não da

ciência do ocidente, mas do conhecimento milenar. Uma educação que atravessa o tempo, o espaço e vai se inscrevendo na história e na corporeidade do povo Xavante, que se autodenominam *A'uwẽ uptabi*. Numa tentativa de interpretação para a língua Portuguesa, seria “somos povo verdadeiro e autêntico”. Ao final, a tese ganhou o nome do projeto das mulheres: “A Organização Social e Educativa das Mulheres da Aldeia Pimentel Barbosa – uma etnografia das educadoras *piõ A'uwẽ*”.

A pedido delas, sua vida foi se desenhando e imprimindo nas páginas o que elas queriam ver escrito e fotografado: o trabalho das mulheres para mostrar o quanto elas são importantes em sua sociedade, mas que o *waradzu* (não indígena) não tem conhecimento e as repudia; não as conhece.

Essas protagonistas foram as inspiradoras desse texto que apresenta como objetivo mostrar a corporeidade da mulher Xavante- *A'uwẽ* em movimento com sua cosmogonia no ritmo de suas vivências. Assim, ao longo do texto, esse movimento vai se revelando e apontando necessidade de um aprofundamento dialógico com o filósofo Merleau-Ponty, Freire, Honneth, Geertz e outros teóricos que podem contribuir nessa discussão.

Espera-se, portanto, que, ao trazer o movimento dessa corporeidade que constitui essas mulheres, idosas, guardiãs dos saberes milenares, as mensagens possam transmitir suas vidas traduzindo seus desejos de comunicar com o externo e com o interno para compreendermos a importância desse conhecimento para as gerações futuras do povo *A'uwẽ uptabi*.

2 QUEM SÃO AS MULHERES A'UWË UPTABI E QUAIS SÃO SUAS EXPECTATIVAS DE VIDA?

As mulheres *A'uwẽ* pertencem ao tronco linguístico macro-jê da família Jê. Vivem na aldeia Pimentel Barbosa da Terra Indígena Pimentel Barbosa. Em 2012, elas tinham entre 55 e pouco mais de 70 anos consideradas as guardiãs da sua história. Seis mulheres *ĩhi* (idosas) escreveram essa história por meio de seus corpos, da oralidade e de suas ações. Elas aprenderam, desde o ventre de suas mães, o viver feminino *A'uwẽ*. Aprenderam as normas, os regulamentos, ou seja, foram educadas para ser mulher. Esse aprendizado durante todo o ciclo educacional ocorre dentro de um contexto e um conjunto de coisas aprovados pela tradição do povo *A'uwẽ uptabi*. Nesse contexto que se apresenta ao que é nominado de

cosmogonia, qual seja, todos os aspectos relacionados à sua existência, a formação do mundo *A'uwẽ*, as diversas concepções do universo das mulheres.

Numa discussão merleauPontyana podemos considerar que, sendo um ser visível no meio de outros seres, móvel, tátil, tocável, sonoro, o corpo é movimento, criador de sentidos relacionado à percepção um acontecimento da corporeidade, da existência.

Nessa discussão, é necessária a compreensão sobre esse corpo. Merleau-Ponty (2009, p. 21) diz que “Antes da ciência do corpo – que implica a relação com outrem –, a experiência de minha carne como ganga de minha percepção, ensinou-me que a percepção não nasce em qualquer outro lugar, mas emerge no recesso de um corpo”. Essa questão nos leva a um refletir, pois o corpo, a corporeidade é mais do que um corpo humano. Isso posto porque a carne de que aborda esse filósofo também não é a carne, parte comestível, e sim outra dimensão mais profunda. Assim o filósofo da fenomenologia existencial afirma que (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 128):

Abertura pela carne: os dois lados da folha de meu corpo e os dois lados da folha do mundo visível... É entre esse avesso e esse direito intercalados que há visibilidade. Meu corpo modelo das coisas e as coisas modelo do meu corpo: o corpo ligado por todas as suas partes ao mundo, contra ele – tudo isso quer dizer: o mundo, a carne não como fato ou soma de fatos, mas como lugar de uma inscrição de verdade: o falso arriscado, não anulado.

Nessa direção, observamos que essa carne é o ser em sua profundidade relacionado com o eu no mundo. Isso significa que essa corporeidade não está presa a um corpo humano, mas em liberdade de movimento com o mundo. A visibilidade das coisas, como afirma Merleau-Ponty (2009), está entre o avesso e o direito. A compreensão disso se faz a partir do momento em que me desligo de um corpo inerte, sem movimento. As mulheres *A'uwẽ* nesse movimento de ser elas mesmas vão se comunicando com todas as coisas que as rodeiam, e as coisas com elas.

O caso da palmeira buriti é um fato que exemplifica essa relação entre a palmeira e elas. Nas coletas do fruto para alimentar suas famílias, elas vão semeando mais buritis pelo caminho. Após ingerir a polpa do fruto, sua semente é jogada e fecundada pelo solo propício para seu desenvolvimento. A semente, em contato com a terra-mãe que a abraça, vai se desenvolvendo em um movimento criando

corpo. De filha passa a ser mãe dando vida a novas palmeiras em movimento com os pássaros, humanos/*A'uwẽ* e outros animais que também dependem dessa simbiose para fortalecer a relação da e com a vida.

Nessa condição as mulheres, para além do alimento, também constroem peças para o seu trabalho doméstico. Elas tecem o *siõno*, espécie de cestos confeccionados a partir das folhas e brotos do buriti, e eles são de diversos tamanhos de acordo com suas necessidades. Esses cestos são usados para transporte de arroz, de mandioca, de frutas, batatas, lenhas, roupas e vasilhas para lavar no córrego e outros usos quando vão a cidade fazer compras. Também esses cestos são usados como “berços” em movimentos que acompanham a corporeidade de suas mães, avós e irmãs ao carregarem os bebês até próximo aos dois anos de vida. É nesse berço que as crianças esperam pacientemente que suas educadoras façam os seus trabalhos. Embalados pelo balanço do corpo em movimento, as crianças adormecem, enquanto isso quem estava carregando está dispensada de cuidados com elas. Assim sendo, o cesto é um instrumento em que as crianças passam longos períodos de suas vidas.

No ritmo de suas vivências, essas mulheres idosas, vão ensinando para as jovens e crianças, desde o ventre de sua mãe, como é educada uma mulher *A'uwẽ*. Elas não ignoram que vivem em outra dimensão cultural e que essa cultura é dinâmica, mas que elas podem viver os mesmos processos da vida relacionando-se com a educação dos *A'uwẽ* e com a educação do *waradzu* (não indígena). Mas elas se preocupam com as seduções externas em que as crianças e jovens são submetidas e incentivadas ao consumo. A educação *A'uwẽ* é a preocupação primeira das idosas e dos idosos.

As mulheres idosas da Terra Indígena Pimentel Barbosa sempre se preocuparam com a educação e levar a tradição adiante como mostram (LEEUWENBERG; SALIMON, 1999, p. 59) “A índia *Pemei'õ*² (65 anos) diz não pensar no futuro, mas em transmitir tudo que sabe para suas filhas para garantir que seus conhecimentos não se percam com o passar do tempo”. Elas ficam mais reclusas na aldeia, saem

² Essa mulher citada à época pelo autor, era membro da Aldeia Pimentel Barbosa, atualmente ela vive na aldeia *Etenhiritipá* da Terra Indígena Pimentel Barbosa, aldeia desmembrada por diferenças internas no grupo, ou do modo de vida deles, “políticas internas”. Nota retirada da tese de Maria Aparecida Rezende.

quando é estritamente necessário, vão até a cidade para coletar frutas da época, como mangas e outras, bem como para receberem a aposentadoria, ou melhor, acompanharem a pessoa que recebe por elas, seja o esposo, o filho, ou o neto. Dedicam seu tempo ao trabalho na roça, na coleta de frutos e outros alimentos; nos afazeres da casa e no cuidado de suas crianças; também confeccionam os utensílios domésticos trançados com palha de buriti.

A contrariedade e o medo da cultura do *waradzu* toma corpo no meio de suas crianças, seja homem ou mulher, faz com que as mais velhas se sintam responsáveis em pensar estratégias de ensino que seja mais atraente do que a proximidade com a cultura do outro. Esse modo de educar deve ser compreendido em seu significado profundo como afirma (FREIRE, 2001, p. 12) “aprender e ensinar faz parte da existência humana, histórica e social, como dela fazem parte a criação, a invenção, a linguagem, o amor”. Por isso elas criam estratégias dos usos e costumes alimentícios, da língua *A’úwẽ*, da tonalidade da voz da mulher, dos ritmos de seus corpos ao trabalhar e participar dos seus ritos, sejam festivos e sagrados³. Entre os Xavante as festas ocorrem por variados motivos, dentre eles, cânticos para a cura de doentes, rituais de nomeação, de formação do homem e mulher e diversos rituais que fazem parte dos espaços e tempo festivos desse povo. Esses momentos são usados pelas mulheres como elementos educativos, mas a peça fundamental é o amor e a clareza do que elas buscam nessa educação.

Em linhas gerais, a mulher Xavante, ao longo da história, tem demonstrado sua força na educação e na sobrevivência do seu grupo. Exímias coletoras, também são agricultoras que trabalham em suas pequenas roças para prover um mínimo de alimento como arroz, feijão, milho (específico do povo Xavante) e outros alimentos.

Enquanto educam seus filhos e filhas, netos e netas elas vão costurando a posição da identidade que cada ser ocupa no seio dessa sociedade educadora, identidade essa construída junto com sua convivência social e no contexto socio-cultural, político e econômico.

³ Recentemente, o filósofo e antropólogo italiano Massimo Canevacci insistia que “o sagrado não deveria ser confundido com a religião” Veja IHU On Line. 07 maio 2012: Disponível em: <<http://migre.me/aWKlx>>. Há outros sagrados na vida humana, o território, os velhos, as crianças, as fontes de água, as plantas, o corpo, o alimento, o amor. Nota retirada da tese de Maria Aparecida Rezende.

Vários são os espaços educativos e o *Warã*⁴ é um dos espaços que auxiliam na efetivação dessa educação. O lugar onde se discutem as normas e regras não cumpridas e o caminhar da comunidade coletivamente. A participação das mulheres se efetiva de outra forma, já que não é permitida sua presença física. Em casa, seus esposos e demais homens adultos que acompanham o *Warã* tomam as opiniões das mulheres para si e levam ao debate masculino. Sabendo de toda a discussão que ocorre nesses momentos é costume delas esperar o final da reunião do período da manhã para iniciarem o dia de trabalho, o que ocorre no máximo até as sete horas, e cada coletivo de pessoas já inicia seus trabalhos.

A maior preocupação das velhas *A'uwẽ* é a de que as crianças e as jovens mulheres *A'uwẽ* deixem de reviver esse cotidiano que sustenta esse povo: a prática dos ritos, a crença nos mitos, as danças ritualísticas carregadas de significações, a coleta das batatas nativas e outros alimentos, seja no cerrado ou na mata. Enfim, tudo isso requer uma repetição de tarefas, cada dia diferente em seu modo de acontecer, pois cada dia é singular em suas vidas, o modo de observar os exemplos para que a cultura seja continuada ao longo da vida futura do povo Xavante.

A centralidade de suas vidas parece estar no trabalho. É por meio dele que elas se conectam com a terra, seus frutos, com as matas e cerrados, rios e todo o trabalho da construção das roças, da vida alimentar e da vida espiritual e, com isso, demarcando espaços e tempos educativos ao realizar o trabalho de responsabilidade da mulher.

A pesquisa foi um alicerce para o conhecimento construído com as mulheres. Mesmo com as vivências anteriores, não foi possível perceber o mundo delas repleto de conhecimentos para serem ensinados não somente aos *A'uwẽ*, mas a quem quisesse e tivesse interesse de aprender as lições daquele cotidiano construído de aprendizagens.

⁴ Entendo o *Warã* como uma assembleia masculina, espaço usado no centro da aldeia para planejar e avaliar as atividades desenvolvidas no cotidiano da aldeia. É um espaço de decisões políticas, em que conflitos e tensões são resolvidos ali mesmo, com tempo de iniciar [antes do sol nascer pelas 5h e a outra depois do pôr do sol, das 18h às 19h]. Não existe um tempo determinado para o término da reunião, depende do número de assuntos e de sua complexidade. As mulheres Xavante não podem participar, a mim foi liberado para contar o que eu iria fazer. É importante acrescentar que não existe um móvel coberto, mas sim ao relento, sem casa, mas todos sabem o lugar do *Warã* ele fica naquele lugar, sem variação.

Um cotidiano que foi fotografado por minhas retinas e depositado em minha memória acerca do mundo educacional dessas mulheres. A cultura como peça importante nesse entendimento e nessa compreensão de ensino e aprendizagem. O conceito de cultura compreendido por antropólogos e alargado pelo filósofo da educação que se inspira em Geertz (1989) ao afirmar que (PASSOS, 2003, p. 182)

A cultura responde à necessidade inapelável dos homens de, para sobreviverem como tais, comunicarem-se uns com os outros. Não é uma entidade física, mas ideação mediada pelo simbólico, suporte da constelação de significados criados pelos humanos, a um só tempo constituída por eles e constituinte. Expressa uma teia de significados universais mediados por sentidos singulares.

Para ele a cultura passa a ser encarnada nas pessoas e tem um sentido inédito e disponível do seu agrupamento social; a cultura é a peça chave que confecciona o ser humano, que faz dele o seu particular, a sua singularidade circunscrita na universalidade humana.

Essa educação que ajuda na construção da pessoa, grafada por Brandão (1985, p. 7-26) ao afirmar que ninguém escapa dela, tamanha sua importância.

Ninguém escapa da educação: todos nós envolvemos pedaços da vida com ela. Não há uma forma única de educação e nem modelo e a escola não é o único lugar onde a educação acontece e talvez nem seja a melhor. O professor profissional não é seu único praticante. A educação existe em cada povo ou entre povos que se encontram. A educação é uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam, recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura. A educação aprende com o homem a continuar o trabalho da vida. Em uma etnia, a sabedoria acumulada do grupo social não “dá aulas” e os alunos que são todos os que aprendem, não aprendem na escola. As pessoas convivem umas com as outras e o saber flui, pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprende. A educação aparece sempre que surgem formas sociais de condução e controle da aventura de ensinar-e-aprender.

Ao afirmar que ninguém escapa da educação, Brandão sabiamente descreve o que seria “educação”. Muitas pessoas tentam definir essa palavra. Ela parece simples, mas, para explicar o seu entorno e o que ela representa, é preciso olhar as dimensões sociais, políticas e culturais e, ao mesmo tempo, cada núcleo familiar ou de cada povo que a vive. A educação da criança feminina *A'uwẽ* segue os passos e a caminhada que fazem as mulheres mais velhas do seu grupo familiar.

Também, se aprende com a comunidade. No caso das mulheres deste estudo, elas dizem a “palavra” num sentido freireano, mas daquela forma que está gravada em sua memória, e, como uma boa guardiã, as palavras não acompanham o código escrito, mas sim o som de sua língua e de todas as lições dadas e recebidas ao longo dos seus anos. A educação é contínua.

Mas é importante dizer que essa educação, assim como a cultura, não é estática e caminha porque tem vida. Ao longo dos anos, essa educação vai se modificando, acompanhando a existência e a realidade de cada época. É por isso, por essa adaptação é que a educação dos povos indígenas vem se fazendo ao longo dos anos, apesar dos mais de 500 anos sob a égide de uma cultura dominante, eles seguem com seu jeito de ser e de viver.

Vale reafirmar que esse texto é um acumulado de anotações do caderno de campo não somente de parte da pesquisa doutoral, mas de outras vivências por meio de visitas afetivas, um relato etnográfico, observações dos muitos momentos vividos entre os *A’uwẽ*.

A compreensão educativa das mulheres *A’uwẽ* foi possível também por meio da narrativa de um mito *Wasi Wasu’u* registrado na tese de Arthur (EID, 2002) primordial para um equívoco de uma leitura ligeira acerca do mundo dessas mulheres de que são submissas aos homens. O mito auxilia a desfazer esse mal-entendido. Os homens dessa aldeia, em especial os mais velhos, buscam compreender desse mito o tamanho poder que tinha a *Wasi Wasu’u* (a mulher ancestral que vivia no *höiwa* – céu). O mito deixa transparecer a pintura de nomação que a “estrela” vem vestida, mas não fala do longo ritual que demanda dessa festa e que é comentada por alguns antropólogos dentre eles, Aracy Lopes da Silva, (1986), incluindo o sentido do casamento para a Sociedade Xavante.

O cotidiano dessas mulheres continuará. Suas expectativas, embora reclamem seus receios, é a de que a cultura poderá sofrer transformações, mas a educação *A’uwẽ uptabi* estará sempre forte. Oxalá, suas vozes ecoem além dos buritizais, da flora e fauna que amam, de todos os tipos de vegetação – mata, cerrado, campo, lhes deem vida e lhes ofereçam a continuidade e o fortalecimento da sua cultura e seu modo de ser e viver.

3 CONSIDERAÇÕES REFLETIDAS NA CORPOREIDADE DESSAS MULHERES E O DIÁLOGO COM A CULTURA OCIDENTAL

Aqui a consciência está encarnada em um corpo e nosso corpo não é como descrito na ciência humana: um objeto e, sim, humano habitado e inanimado por uma consciência. O tempo nos faz. Somos conscientes, nascemos, vivemos e morremos. Seres espaciais que somos porque vivemos no mundo e este é fruto de lugares. A fenomenologia ao dialogar com o mundo afirma que o homem, a mulher é um grande projeto a ser construído, e isso se faz a partir de suas experiências vividas no e com o mundo. E esse mundo é tempo.

O mundo feminino das mulheres em questão é o tempo/trabalho; tempo/amor; tempo/educador; tempo/ensino; tempo/aprendizagem; tempo/persistente; tempo/resistente. Viver para Merleau-Ponty é, portanto, estar no mundo, e a percepção é essa relação do meu corpo no mundo. Com isso confirmamos com ele que, ao descrevermos essa realidade do mundo feminino *A'uwẽ*, ela ocorre como se apresenta, pois nossa percepção é particular, imperfeita e inacabada.

No início do texto, foi situado o contexto desse diálogo ao abordar a pesquisa que deu origem a ele. Posteriormente foi desenvolvido assunto interligado a corporeidade dessas mulheres em seus movimentos cosmogônicos. Suas vivências são contextos que contornam seus medos e anseios. O cotidiano revela suas angústias de construir alternativas para minimizar os encantamentos que os jovens, as jovens e crianças vão adquirindo pela cultura do *waradzu* (não indígena).

A cultura dos não indígenas tem chegado aos povos indígenas sem pedir licença para entrar. Ela chega de todos os lados. Ela entra com eles em seus espaços educativos, entra com a escola, entra por meio da TV, internet e outras formas de entradas sem pedir licença. A Constituição Federal de 1998 foi uma conquista dos povos indígenas e seus aliados não indígenas, no sentido de garantir direitos que exigem respeito com seu modo de ser e viver. A partir daí, a preocupação com essas prerrogativas foram crescendo, e o pedido dos povos indígenas se intensificando, e originou-se a Educação Escolar Indígena.

A Educação Escolar Indígena nada mais é do que um esforço de mudança para que a cultura escolar não detone a cultura indígena, mas que ambas se tornem aliadas nos processos de ensino e aprendizado para a formação de vida e pessoal.

O outro conceito interligado a este aparece com o nome de interculturalidade que é uma relevância de contextos culturais. Astrain (2010, p. 58) afirma:

A interculturalidade é uma nova e cada vez mais nítida tomada de consciência a respeito de que todas as culturas estão em um processo de gestação de seus próprios universos de sentido e, ainda, sem a possibilidade teórica de subsumir completamente o outro no meu sistema de interpretação.

Os povos indígenas têm demonstrado, ao longo dos anos de dominação da sociedade ocidental, facilidade para o diálogo entre as culturas. Esse sempre foi o desejo deles, até porque viviam e vivem massacrados pela cultura que sempre se considerou superior a todas as outras diversidades culturais. O sistema capitalista impõe, por meio da sua histórica colonização, a relação vertical de sua cultura em relação a todas as outras. O seu sentido de interpretação caminhou e caminha conforme a sua necessidade de continuar dominando.

Esse mesmo autor (ASTRAIN, 2010, p. 58-9) descreve sobre a necessidade da maturidade da ideia de interculturalidade discutindo um reposicionamento da relação de uma cultura com as outras fazendo três indicações:

A primeira é o pressuposto do prefixo *inter* – existente, em outros usos: internacional, intervalo, [...] pois remete sempre a um tipo de contato entre uma ou mais culturas. A interculturalidade é, nesse sentido, uma categoria que permite dar conta do modo de contato – que pode ser simétrico ou assimétrico – das culturas. [...] em segundo lugar, a interculturalidade pode ser concebida também a partir dos diferentes espaços de poder do conhecimento. [...] O terceiro aspecto em relação ao conceito de interculturalidade reporta ao fato de que ele não pode estar separado de processos de auto – e de hetero-reconhecimento entre culturas diversas – culturas nacionais, populares e étnicas.

A primeira compreensão, de acordo com o autor (ASTRAIN, 2010), *inter* trata-se da superação de algumas categorias como mestiçagens, aculturação e transculturação que supõe indício de absorção evolutiva. A segunda chama a atenção para o perigo da *interculturalidade* fazer sombra para a primazia de uma cultura sobre a outra. Pensar uma interculturalidade ligada ao respeito, ao diálogo e os ensinamentos e aprendizados juntos. E por fim, o terceiro aspecto ele aborda a necessidade da interligação do processo de auto e hetero-reconhecimento que conduz a discussão às formas de reconhecimento das identidades culturais.

O reconhecimento é um conceito muito debatido e que Honneth traz, em seu bojo, o amor, o direito e a solidariedade (PIZZI, 2017, p. 170); seguindo a adoção de Honneth afirma que o reconhecimento pode ser referido em três esferas distintas:

a) em primer lugar, una gramática de la razón que permita la apertura a nuevas experiencias, es decir, de la capacidad de razón filosófica em reconocer la *diferencia*; b) em segundo, su posibilidad de reconocer el “filosofar” latino-americano; c) y em tercer lugar, reconocer el cambio geo-cultural, cuyo nuevo eje de la tradición occidental pueda interconectar las tradiciones iber-afro-indígena latinoamericana.

Sem o conhecer, o termo *reconhecimento* é tudo o que as mulheres A'uwẽ pediram e esperam da sociedade, das pessoas não indígenas que vivem no entorno de sua sociedade, mas que não aceitam outra educação com valores e razões diferenciadas de ser e viver. Querem ser *reconhecidas* como gente, como pessoas que trabalham, que vivem e que têm o direito de ser respeitadas em suas diferenças. O fato de viver diferente não quer dizer que são inferiores. Elas sentem isso da sociedade ocidental em relação à sociedade dos A'uwẽ.

A filosofia de vida desse povo é o de dialogar com todos os seres vivos. É o de ter espaço para todos os viventes do planeta e não dar a supremacia aos seres humanos. Todos querem viver e devem aprender e ensinar juntos. É esse “interconectar” com todos e todas que elas vêm solicitando sempre. Isso não quer dizer que seja uma súplica, mas um chamado à coerência, política social digna e ética com a diversidade cultural, linguística e educacional entre os seres humanos e não humanos, mas todos merecem respeito à vida. Isso, segundo elas, só é possível se houver amor entre todos e todas. Essa é a verdadeira interculturalidade.

O filósofo Astrain (2010, p. 64) vai mais longe nessa discussão propondo uma ética intercultural. Esta, para ele “é como procura deste espaço de compreensão *entre-culturas*, pressupõe uma opção pela discursividade, capaz de validar um procedimento definidor das regras, a partir de uma modalidade contextual”. Mas isso no sentido de meta-ético que possibilite um diálogo respeitador, que assegure os direitos de viver dignamente sem ser oprimido.

Ao terminar sua obra (ASTRAIN, 2010, p. 157), faz uma discussão interessante para esse diálogo

A ética que assume a discussão dos conflitos a partir dos próprios contextos culturais – onde existe tensão entre a homogeneidade a heterogeneidade do processo sociocultural e político – sustenta que eles são fonte de novas virtualidades da ação. [...] o apelo à produtividade semântica dos contextos nos conduz a interpretar, de outra forma, tanto impacto dos novos valores associados às pautas de consumo, como ao deslocamento dos antigos valores que regulavam os diversos e tradicionais mundos de vida. [...], nos leva a compreender as sendas de um ‘sentido’ associado às formas criativas e inovadoras, as quais dão conta de outras situações culturais e morais que afetam os sujeitos e às comunidades de vida, a reconhecer a lenta e fatigosa marcha a favor de uma universalização requerida para construir uma verdadeira humanidade.

Essa finalização de texto de Astrain é a chave necessária para ir amarrando a questão da corporeidade feminina *A’uwẽ* e o movimento de sua vivência no contexto cultural em que vive a mulher *A’uwẽ*. É provocando o conflito entre o consumo da cultura ocidental pelas jovens e crianças feminina, que as mulheres idosas vão trilhando o caminho em busca de alternativas para revitalizar essa força cultural *A’uwẽ*. Isso indica que, ao afirmar que a juventude não está realizando a contento sua cultura, elas provocam desafios e sabem que surtem resultados e, com isso, vão fortalecendo seu modo de educar *A’uwẽ uptabi* (povo autêntico e verdadeiro) e garantindo, ainda que com medo de que isso se perca ao longo dos anos, a sobrevivência linguística, cultural, alimentar e a manutenção de todos os rituais *A’uwẽ*.

As mulheres são a sustentabilidade da vida do povo *A’uwẽ*. Enquanto a relação de contato vai se estreitando, elas vão construindo novas estratégias de sobrevivência linguística, alimentar e ritualística próprio do seu mundo *A’uwẽ uptabi*. Esses três aspectos merecem destaques: a) a língua é um modo de liberdade de expressão; comunicação com a espiritualidade, desde seus sentidos polissêmicos à sua tonalidade de voz. A língua é a riqueza da comunicação entre todas as pessoas dessa etnia; b) a alimentação da tradição desse povo é que assegura e confirma a saúde e a propagação de diversas espécies e uma delas já citada ao longo desse texto, como rainha-mãe da vida desse povo: a palmeira do buriti. Seus frutos alimentam e dão vida; suas folhas constroem utensílios domésticos que são usados para a vida como dormir (esteiras) transporte (carne para festa de casamento, lenha, mandioca, diversidade de coletas, seja de frutas ou raízes, de

crianças e outros); c) os rituais estão interligados aos dois aspectos anteriores: dão vida para a comunidade em festa. Marca a história, a temporalidade e o tempo e espaço do modo de ser e viver. Todos os ritos são valores concebidos ainda no ventre e dão sequência até o final do ciclo de vida.

Tudo isso é a ética que conduz essas mulheres à (re)elaboração dos modos de sustentar a vida dos *A'uwẽ*. Suas ações são voltadas para o bem viver do seu povo levando em conta os contextos em que estão exprimidos, dos impactos violentos do contato direto e próximo de outra forma de viver que não respeita seus modos de vida. Procuram associar formas criativas e inovadoras para dar conta de “driblar” esses contextos culturais que vêm ameaçando sua cultura, sua pedagogia, enfim todo seu sistema educacional que fazem do homem e da mulher *A'uwẽ* serem diferentes, éticos, solidários, dialogadores e com o desejo de trazer para perto esse elo de vida, que podem enriquecer as culturas diferentes sem hierarquizar essa relação, a interculturalidade entre as sociedades.

Em todas as marcas que sinalizam sobrevivência e sustentabilidade, as mulheres marcam presença com seus corpos, corporeidades tonificando a vida. Uma vida elaborada, sistematizada e efetivada pela preocupação com o tempo e espaço do seu desenvolvimento e de se manter *A'uwẽ uptabi*.

REFERÊNCIAS

ASTRAIN, Ricardo Salas. *Ética intercultural: (re)leituras do pensamento Latino-Americano*. Tradução e revisão de Dilnéia Tavares do Couto e Jovino Pizzi. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

EID, Arthur Shaker Fauzi. *Romhōsí'wai hawi rowa'õno re ihoimana mono: a criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante*. 2002. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2002.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 24. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editoria LTC, 1989.

LEEUWENBERG, Frans; SALIMON, Mário. *Os Xavantes na balança das civilizações*. Rio de Janeiro, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. O visível e o invisível. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Fenomenologia da percepção*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PASSOS, Luiz Augusto. *Currículo, tempo e cultura*. 2003. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), São Paulo, 2003.

PIZZI, Jovino. Esfera del reconocimiento: hacia una perspectiva ibero-afro-indígena latino-americana. In: SAUERWALD, Gregor; ASTRAIN, Ricardo Salas (Ed.). *La cuestión del reconocimiento em América Latina: perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. 2. ed. Zürich: Editora LIT; VERLAG GmbH & Co. KG. Wien, Zweigniederlassung, 2017. (Série Discursos Germano-Iberoamericanos).

SILVA, Aracy Lopes da. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

Sobre a autora:

Maria Aparecida Rezende: Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UFMT). Possui graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado de Mato Grosso, Especialista em Teorias e Métodos da Antropologia e Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso. Doutora pela Universidade Federal de Mato Grosso. Atualmente é professora da Universidade Federal de Mato Grosso, Departamento de Teorias e Fundamentos da Educação.

E-mail: rezemelo@gmail.com

A oralidade como fonte para a escrita das Histórias Indígenas

Orality as a source for the writing of Indigenous Histories

João Mitia Antunha Barbosa¹

Roseline Mezacasa²

Marcelo Gonzalez Brasil Fagundes³

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.558>

Resumo: Considerando a forma como a historiografia tem observado a oralidade das sociedades indígenas nos estudos etno-históricos, propomos refletir sobre caminhos teóricos e metodológicos para a escrita das Histórias Indígenas, no que concerne à utilização da tradição oral como fonte de pesquisa histórica. Para tanto, contextualizaremos a emergência do protagonismo indígena na história do Brasil e os debates em torno da oralidade e historicidade desses povos. Debateremos as aproximações entre a história oral e a etnografia através da necessidade de experiências polifônicas em trabalhos acadêmicos. Conclui-se a necessidade de aproximar a história oral da etnografia no que tange aos trabalhos de campo do historiador com populações indígenas. O engendrar-se da história oral e da etnografia no saber-fazer do historiador torna-se instrumento para acessar as histórias indígenas e também possibilita escrevê-la junto dos seus protagonistas indígenas.

Palavras-chave: história indígena; história oral; etnografia.

Abstract: Considering the way in which historiography has observed the orality of indigenous societies in ethno-historical studies, we propose to reflect on theoretical and methodological paths for the writing of Indigenous Histories, regarding the use of oral tradition as a source of historical research. To do so, we will contextualize the emergence of indigenous protagonism in the history of Brazil and the debates around the oral and historicity of these peoples. We will discuss the approximations between oral history and ethnography through the need for polyphonic experiences in academic work. We conclude the need to approximate the oral history of ethnography with regard to the historian's fieldwork with indigenous populations. The engendering of oral history and

¹ Fundação Nacional do Índio (FUNAI), São José, Santa Catarina, Brasil.

² Universidade Federal de Rondônia, Rolim de Moura, Rondônia, Brasil.

³ Universidade Federal do Tocantins, Porto Nacional, Tocantins, Brasil.

ethnography in the historian's know-how becomes an instrument for accessing indigenous histories and also makes it possible to write it with its indigenous protagonists.

Keywords: indigenous history; oral history; ethnography.

1 INTRODUÇÃO

Então, entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para levá-las longe, para serem conhecidas pelos brancos, que não sabem nada sobre nós. Ficamos muito tempo sentados, falando, em minha casa, apesar das mutucas e piuns. Poucos são os brancos que escutaram nossa fala desse modo. [...] Mais tarde, eu disse a você: “Se quiser pegar minhas palavras, não as destrua. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri*. Desenhe-as primeiro em peles de imagens, depois olhe para elas. Você vai pensar: “*Haixopë!* É essa mesmo a história dos espíritos!”. E, mais tarde, dirá a seus filhos: “Estas palavras escritas são as de um Yanomami, que há muito tempo me contou como ele virou espírito e de que modo aprendeu a falar para defender a sua floresta”. Depois, quando essas fitas em que a sombra das minhas palavras está presa ficarem imprestáveis, não as jogue fora. Você só vai poder queimá-las quando ficarem muito velhas e minhas falas tiverem já há muito tempo sido tornadas desenhos que os brancos podem olhar. *Inaha t^ha?* Está bem? (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 63-4)

As palavras de Kopenawa nos levam a refletir sobre o processo de apreensão da oralidade pelo pesquisador. As sombras das “palavras dadas” são aprisionadas pelo entrevistador, que as coloca em peles de imagens e assim podem ser observadas pelos outros. Nos tempos recentes, registrar e desenhar essas palavras dadas também é um método utilizado pelos pesquisadores indígenas, e não somente direcionado ao mundo dos “brancos” – como veremos adiante.

Esse processo de uso da fonte oral para pesquisas que envolvam populações indígenas contemporâneas engendra o *saber-fazer* capaz de articular arcações teóricas interdisciplinares. No entanto o debate teórico-metodológico em torno do uso da oralidade nos estudos com populações indígenas pela historiografia ainda é pouco explorado.

A história indígena tem apresentado importante desenvolvimento no curso das últimas décadas, mas são poucos estudos historiográficos em que os povos indígenas são protagonistas na construção de um ponto de vista sobre o

passado. A tradição oral desses povos apresenta-se como aspecto inerente à problematização metodológica pensada a partir das pesquisas que tenham esse viés. O fortalecimento desse campo historiográfico, no entanto ainda descortina caminhos profícuos no que diz respeito a metodologias de pesquisa. A história oral apresentou-se como metodologia por excelência das temáticas do tempo presente e dos estudos dos grupos subalternos ou populares, contudo, em alguns trabalhos historiográficos, a etnografia também tem sido utilizada como ferramenta de pesquisa.

No presente artigo, procuramos observar possibilidades teóricas e metodológicas para as pesquisas historiográficas embasadas na tradição oral dos povos indígenas. Para tanto, contextualizaremos o desenvolvimento da história indígena no Brasil e o uso da oralidade como fonte historiográfica de construção de histórias indígenas. Destacaremos os debates em torno da história oral e suas aproximações com a pesquisa etnográfica. A transposição do oral para o escrito através da transcrição e transcrição é debatida a partir de uma pesquisadora indígena. Dessa forma, destaca-se ao longo do texto que a aproximação entre história oral e etnografia engendra ao *saber-fazer* do historiador importantes instrumentos metodológicos para a escrita das histórias indígenas.

2 ORALIDADE E HISTÓRIA INDÍGENA

Os povos indígenas, por muito tempo, foram taxados pelo conhecimento científico enquanto a-históricos, sobrando a estes apenas a etnografia, em alusão ao presente etnográfico (Cf. CUNHA, 1992; MONTEIRO, 1995). O conhecimento historiográfico se constituiu por sujeitos que, imbuídos dos temas e pensamentos do seu tempo, pensaram o passado a partir de inúmeras construções sociais, inclusive construções que impunham uma normatização do conceito de história e consequentemente de quais grupos humanos a possuíam ou não. Nesse debate, não podemos deixar de citar Francisco Adolfo Varnhagen, que, na sua célebre expressão da segunda metade do século XIX a respeito dos índios e da história, deixou marcas que percorreram o século XX. Segundo o autor, para os indígenas “não há história, há apenas etnografia” (VARNHAGEN apud MONTEIRO, 1995, p. 221). Nesse contexto, repensar a história conceitual do que foi considerado história ou não remete ao pensar sobre a essência de nossa disciplina e, consequentemente,

às violências epistêmicas que foram impostas aos povos indígenas considerados a-históricos.

A construção da narrativa historiográfica dos “povos sem história” – para usar a expressão de Eric Wolf – operou através de um processo de silenciamento que acabou por impor uma concepção hegemônica de historicidade. No que tange à história dos grupos indígenas, o silenciamento se deu através da construção de uma lógica em que estes se encontravam na estaca zero da evolução e, portanto, como sociedades “primitivas” que haviam parado no tempo (CUNHA, 1992). Tanto o historicismo, como o evolucionismo, que tiveram seu destaque no século XIX, utilizaram de analogias temporais para diferenciar as sociedades humanas, posicionando-as em uma escala temporal determinada pela “evolução” (tecnológica) de dada “civilização”. A antropologia, na primeira metade do século XX, advogava a necessidade do distanciamento da história para compor as etnografias. Segundo Thiago Cavalcante, a antropologia “[...] se dedicava ao estudo das culturas nativas não ocidentais consideradas inferiores e estáticas, culturas a-históricas, portanto. Já a história devia se preocupar com as culturas de origem europeia, ávidas pela mudança e especialmente letradas, o que permitia produzir e deixar muitos documentos escritos sobre o próprio passado” (CAVALCANTE, 2011, p. 354).

Nesse cenário, os índios tiveram pouca expressão na composição da História do Brasil. Retomamos a frase de Manuela Carneiro da Cunha, ao escrever a introdução do clássico *História dos Índios no Brasil*, quando afirmou que “[...] também a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo ‘descobrimento’. São os ‘descobridores’ que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada- de serviço- no grande curso da História” (CUNHA, 1992, p. 9). Cunha, ávida crítica do silenciamento dado pela historiografia à presença indígena na História do Brasil, é enfática ao estabelecer a crítica à história tradicional.

Entretanto essa conjuntura alterou-se sobretudo a partir da década de 1980. O fenômeno histórico do surgimento dos movimentos indígenas e a luta pelo reconhecimento dos direitos originários desses povos no âmbito da elaboração da Constituição de 1988 levaram a um redimensionamento do papel dos indígenas na história do Brasil. A partir desse processo, colocou-se em xeque a tese de desaparecimento dos povos indígenas, e estes passaram a emergir como protagonistas de sua própria história. Segundo Monteiro (1995):

A principal voz discordante, em enfática negação da tese do desaparecimento, pertence aos próprios índios que, através de novas formas de expressão política — tais como as organizações indígenas —, reivindicam e reconquistam direitos históricos. O novo indigenismo, por seu turno, encontrou, desde a primeira hora, fortes aliados no meio antropológico, que passaram a pautar suas pesquisas não apenas a partir de interesses acadêmicos mas também pela necessidade de fornecer subsídios para as lutas e reivindicações dos índios. Assim, surge uma nova bibliografia que tem contribuído não apenas para ampliar a visibilidade de povos indígenas numa história que sempre os omitiu, como também revela as perspectivas destes mesmos povos sobre seu próprio passado, incluindo visões alternativas do contato e da conquista. (MONTEIRO, 1995, p. 223).

A emergência do protagonismo dos povos na luta por direitos políticos, além dos estudos voltados para o reconhecimento dos direitos territoriais desses povos, impôs aos historiadores o desafio de considerar a tradição oral dessas populações. A emergência do reconhecimento, até então negado, dos indígenas como sujeitos históricos reforçou a necessidade de uma maior preocupação teórica e metodológica do olhar historiográfico sobre essas populações.

Para o pesquisador Jorge Eremites de Oliveira, como também para outros estudiosos, a historiografia que se produziu foi eurocêntrica e evolucionista:

[...] historiografia que tem, pois, na trajetória dos povos europeus o seu epicentro espaço-temporal, quer dizer, o eixo pelo qual se percebe, especialmente por meio da cientificidade construída no Ocidente a partir do Iluminismo, toda a história da humanidade. Seria como se a Europa fosse o sol, o astro-rei, e os demais continentes os planetas que giram ao seu redor. (OLIVEIRA, 2012, p. 187).

Dessa forma, após a década de 1980, os historiadores começam a preocupar-se com a “entrada de serviço” conferida aos índios na história do Brasil, como também com a história eurocêntrica e evolucionista, e, então, em uma construção teórica e metodológica, passam a reconhecer as historicidades indígenas anteriores ao contato com os europeus, além de procurar compreender os processos históricos complexos pelos quais passaram os indígenas no pós-contato. As perguntas historiográficas dessa proposta de História Indígena, que se consolidou na década de 1990, principalmente após o lançamento em 1992 do livro *História dos índios no Brasil* (OLIVEIRA, 2012), citado anteriormente, perpassam a perspectiva de compreender tais sujeitos enquanto protagonistas,

evidenciando as multiplicidades de relações, possibilidades, agências em que se engendram as historicidades indígenas⁴.

Antonio Jacó Brand, em 1997, defendeu sua tese de doutoramento em História, intitulada *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Sua tese foi precursora para os trabalhos historiográficos que tinham na oralidade um caminho teórico e metodológico significativo para o que hoje chamamos de História Indígena, a partir do tempo presente. O historiador tratou em seu trabalho dos impactos sofridos pelos Kaiowá/Guarani no processo de perda dos seus territórios tradicionais, fruto das dispersões impostas pelas violentas territorializações empenhadas pelos sujeitos do Estado brasileiro, como também, por fazendeiros na região do Cone-Sul de Mato Grosso do Sul. As lacunas documentais eram evidentes, o que tornava a oralidade importante para acessar os universos indígenas Kaiowá/Guarani. Dessa forma, no primeiro capítulo de sua tese já destacava “[...] ante as limitações já apontadas na documentação existente, impõem-se não só a produção de uma nova documentação, mas a busca de novos enfoques, ou de novas leituras históricas [...] esta nova leitura emerge exatamente da transformação do objeto de pesquisa em sujeito com o qual o pesquisador dialoga” (BRAND, 1997, p. 26). E nessa perspectiva, o autor construiu sua pesquisa, pautando-se na “[...] escuta da fala indígena [...]” (BRAND, 1997, p. 272), o que descortinou “uma visão ampla e articulada das diversas facetas inerentes aos Kaiowá/Guarani” (BRAND, 1997, p. 272).

Em 2004, o historiador Edinaldo Bezerra de Freitas publicou o artigo intitulado “Fala de índio, História do Brasil: o desafio da Etno-História indígena”, onde afirma que a história oral insere-se “na busca do diálogo com o outro, implicando aí um diálogo entre o passado e o presente, [...] com o diferente, com o esqueci-

⁴ É importante distinguir algumas acepções para a noção de *historicidade*. É preponderante na historiografia o entendimento de historicidade como condição inerente das ideias, dos objetos e das pessoas que estão inscritas em sua condição histórica. Muitas dessas pesquisas se propõem a “historicizar” os objetos, os conceitos e os indivíduos, reconhecendo uma “historicidade” inerente às coisas. Para Hartog (2014), historicidade “expressa a forma da condição histórica, a maneira como um indivíduo ou uma coletividade se instaura e se desenvolve no tempo” (p. 12). Para Fausto e Heckenberger (2007), historicidade é entendida como as distintas formas em que as coletividades humanas entendem o tempo, e como se relacionam com o passado e com o futuro. As distintas acepções do conceito, bem como a confusão metodológica gerada pela complexificação do debate, são desafios a serem mais bem desenvolvidos na tentativa de incorporar historicidades distintas no âmbito da historiografia.

do [...] construção de um saber, comprometido com a experiência de vida desse outro” (FREITAS, 2004, p. 185). Freitas (2004) ainda apontou que poucos estudos de história oral se dedicavam aos povos indígenas brasileiros. Entre os trabalhos citados, o autor destacou a publicação de Bom Meihy, *Canto de morte kaiowá*⁵ (1991), sobre as narrativas de índios Guarani Kaiowá transcritas na íntegra. O livro de Meihy não apresenta contextos e interpretações, demonstrando a filiação do autor a uma tradição de história oral que se prende ao ato de transcrição e transcrição dos textos orais. A proposta de Meihy, embora também seja história oral, é diferente do trabalho de Antonio Brand, acima citado, tendo em vista que o último dialoga com a oralidade indígena enquanto fonte para a escrita historiográfica, para então compreender os processos pelos quais os Kaiowá-Guarani passaram na perda de seus territórios tradicionais, incluindo na construção historiográfica um conjunto de entrevistas, além da análise documental.

A construção da história a partir da história oral ainda possibilita, segundo Freitas, “[...] dialogar com ‘o outro’, e dessa forma, fazer história oral indígena, então, é realizar essa tarefa de maneira mais profunda possível, pois se trata de contatar ‘o outro’ no sentido pleno da conceituação cultural” (FREITAS, 2004. p. 187).

Em 2010, o historiador Giovani José da Silva e a antropóloga Joana Aparecida Fernandes Silva publicaram artigo intitulado “História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente”, em que analisaram a utilização das fontes orais nos estudos de história indígena e as especificidades do trabalho de campo etnográfico. Mesmo tendo se passado seis anos da publicação do artigo de Freitas (2004), em que este sinaliza sobre a baixa produção em história oral que envolva os povos indígenas, em 2010, Silva e Silva também expressam a mesma constatação sobre a pouca produção no Brasil que utiliza história oral para construir as histórias indígenas e, conseqüentemente, poucas reflexões teórico-metodológicas sobre o assunto.

Silva e Silva (2010) são enfáticos na valorização das fontes orais indígenas para a escrita historiográfica,

[...] a experiência de se deslocar do etnocentrismo e de apreender que há muitas outras soluções possíveis para o viver e outras saídas para a escrita da história vivida. Escrever história, a partir do ponto de vista dos grupos

⁵ MEIHY, J. C. S. B. *Canto de Morte Kaiowá*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

indígenas, enfatiza-se, é também um dever dos historiadores. As vozes indígenas têm sido condenadas ao silêncio, por meio do genocídio sofrido pelos índios, da invisibilização ou de um sistemático processo de se ignorar sua presença pretérita e presente. (SILVA; SILVA, 2010, p. 47).

Eles apontam ainda que as pesquisas que envolvem as tradições orais indígenas são mais abundantes no contexto latino e norte-americano⁶.

⁶ Observando os distintos contextos globais em que se desenvolvem pesquisas que envolvam a tradição oral de povos indígenas – onde há espaço reflexivo para as inquietações dos pesquisadores nesse campo –, podemos evidenciar alguns caminhos teóricos e metodológicos incorporados às pesquisas. O historiador Jan Vansina (1985) representa uma das pioneiras tentativas de sistematizar a tradição oral em contextos indígenas. Em 1985, publicou *Oral Tradition as History*, onde procurou apontar características gerais da tradição oral enquanto evidência histórica, baseada na experiência de pesquisa na África central. A tradição oral, vista como processo, é resultado de mensagens orais constituídas a partir do presente do informante. Vansina diferencia dessa forma a história oral, contemporânea, do que vai se tornar mais tarde tradição oral. Apesar de apresentar certa rigidez – própria de um roteiro metodológico voltado para os historiadores orais na análise das mensagens orais –, a obra de Vansina possui papel importante para problematizar a oralidade de sociedades indígenas. Em 1994, a antropóloga norte-americana Julie Cruikshank já considerava as tradições orais indígenas enquanto abordagem historiográfica válida e alertava que no contexto canadense os povos indígenas exigiam que suas tradições orais fossem levadas a sério como visões legítimas da história (CRUIKSHANK, 2006, p. 151). A tradição oral, nesta perspectiva, é vista como um sistema coerente e aberto para construir e transmitir conhecimentos. Os relatos orais, produzidos em contextos culturais distintos, caracterizados pela subjetividade inerente, devem ser ouvidos no contexto específico em que são produzidos. Os acontecimentos inter-relacionam a territorialidade, a espacialidade e a temporalidade dos grupos humanos e, dessa forma, “as tradições indígenas tornam o lugar fundamental para a compreensão do passado, e mapeiam os eventos ao longo de montanhas, trilhas e rios que ligam territórios” (CRUIKSHANK, 2006, p. 162). No livro *Long History, Deep Time: Deepening Histories of Place*, publicado em 2015 na Austrália, a convergência de pesquisadores de várias áreas tem pensado as histórias indígenas a partir de diferentes métodos de pesquisa, mas que tenham enquanto fio condutor a historicidade dos povos tidos por muito tempo como sendo “sem história”. Ann McGrath, organizadora do livro, sobre o desafio de escrever uma “história profunda indígena”, é enfática ao problematizar o tempo historicizado na história ocidental. Para a autora, quando se trata de povos indígenas tal perspectiva deve ser ampliada e complexificada, pois inúmeras variáveis, entre elas as experiências dos grupos em diferentes territórios, cosmologias, *saber-fazer*, compõem as historicidades indígenas. Entretanto, se a análise historiográfica não se apropriar desses dinamismos da existência indígena, tampouco conseguirá escrever histórias indígenas, e apenas vai continuar a reproduzir referências ao índio a-histórico, estático no tempo, limitando a complexidade da existência indígena (MCGRATH, 2015, p. 6). Outra experiência frutífera tem sido realizada nos Estados Unidos, onde foi publicado em 2008 o livro *The American Indian Oral History Manual: Making Many Voices Heard*). Nessa publicação, escrita por Charles Trimble, membro da etnia Oglala Sioux, com coautoria de Barbara Sommers e Mary Kay Quinlan, a proposta é auxiliar metodologicamente a construção de trabalhos de história oral feitos por pesquisadores indígenas (TRIMBLE; SOMMERS; QUINLAN, 2008, p. 9). O livro ressalta os códigos legais e étnicos que envolvem a oralidade entre os grupos indígenas, destacando que por muito tempo os pesquisadores “estrangeiros” não levaram em consideração as dinâmicas da oralidade indígena.

Ao analisarmos as comunicações orais dedicadas à história indígena nos Simpósios Nacionais de História, entre os anos de 2013 e 2017, percebemos um aumento das pesquisas sobre a temática. No entanto apenas uma parcela reduzida utiliza-se da oralidade como fonte de pesquisa. No último simpósio nacional, realizado na cidade de Brasília, DF, em julho de 2017, das comunicações com artigo completo em anais, destacamos as pesquisas de Machado (2017) e Teao (2017). A pesquisa de Machado (2015; 2017) propõe pensar as políticas de uso da língua Wapichana e aponta para o uso da história oral, mas com o suporte transdisciplinar da etno-história. Já Teao (2015; 2017), que estuda a identidade Guarani Mbya no Espírito Santo, destaca o uso de fontes orais em suas pesquisas e a etno-história como ferramenta de leitura dessas fontes.

Os Programas de Pós-Graduação em História também têm ampliado as pesquisas voltadas à história indígena, mas novamente são poucas as pesquisas voltadas às comunidades indígenas contemporâneas que problematizam o uso de fontes orais.⁷ Entre as teses defendidas recentemente nesses Programas, destacamos as teses de Mauro (2016), da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que se ancora nos preceitos da etnografia, e de Crespe (2015), também da UFGD e de Almeida (2015), da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), que dialogam com da história oral. Obviamente existem outras teses historiográficas de história indígena com uso de fontes orais, no entanto não aprofundam questões metodológicas em torno dessas fontes.

Nesse contexto, não há dúvida de que a história oral é metodologicamente uma ferramenta importante para acessar as experiências indígenas e, assim,

⁷ Realizamos uma pesquisa junto aos Programas de Pós-Graduação em História de diversas universidades em diferentes regiões do país (Universidade Federal do Pará – UFPA; Universidade Federal do Amazonas – UFAM; Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD; Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP; Universidade de São Paulo – USP; Universidade Federal Fluminense – UFF; Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ; Universidade Federal do Paraná – UFPR; Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC; Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS; Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS e Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – **PUCRS**). A análise se baseou em teses de doutoramento defendidas recentemente, inseridos no campo da história indígena e que, de alguma forma, trabalham com a oralidade das sociedades indígenas. O recorte temporal dessa análise variou de programa para programa em virtude da disponibilidade de teses digitais. Portanto, a investigação feita certamente não atingiu a completude das pesquisas realizadas. No entanto, a partir desse amplo levantamento foi possível vislumbrar, de maneira geral, as opções metodológicas adotadas pela historiografia no trato das fontes orais oriundas de comunidades indígenas contemporâneas.

evidenciar as historicidades desses sujeitos. Com as oralidades, o historiador encontra os elementos que compõem e compuseram a “arena social” desses sujeitos na constituição de suas historicidades. Entretanto podemos constatar a ausência de debates aprofundados sobre teoria e método do uso de fontes orais nesse contexto.

3 APROXIMAÇÕES ENTRE HISTÓRIA ORAL E ETNOGRAFIA

A história oral torna-se uma ferramenta ao ofício da História na década de 1970 em países como França, Itália, Estados Unidos, entre outros. A utilização de novas metodologias de pesquisa vem abalar os pilares rigidamente assentados, e auxilia a repensar a posição em que “[...] a história se constituiu cientificamente, desde o século XVII, a partir da crítica da tradição oral e, mais genericamente, do testemunho” (JOUTARD, 2006, p. 43), pautando-se na documentação escrita enquanto fonte fidedigna para a escrita historiográfica. Como bem exemplificou Burguière, a “história ficou presa ao status do público, do político, do fato histórico ‘que irrompe na esfera pública’” (BURGUIÈRE, 2011, p. 301).

Os grandes eventos da história, tais como a Segunda Guerra Mundial, propiciaram e fortaleceram o crescimento de uma “história alternativa, não apenas em relação à história acadêmica, mas também em relação a todas as construções historiográficas baseadas no escrito” (JOUTARD, 2006, p. 46). As demandas em acessar novos temas de pesquisas que descortinavam nas conjunturas mundiais e que seriam impossíveis, se pensada uma história somente a partir da análise da documentação escrita, somaram para o amadurecimento da utilização de fontes orais nos trabalhos de história. Assim, a história oral está preocupada com os “‘nuevos sujetos sociales’, con el propósito de abordarlos en ‘escalas y niveles locales y regionales’, para buscar y comprender fenómenos sociohistóricos particulares, mediante la producción de ‘nuevas fuentes’ de información y evidencia histórica” (ACEVES, 1996, p. 10).

Entende-se aqui história oral a partir de Verena Alberti, enquanto “[...] um método de pesquisa [...] que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo” (ALBERTI, 2005, p. 18). Dessa forma, a história oral congrega-se enquanto método de acesso a

narrativas orais, que parte de um conjunto metodológico, tais como a entrevista e a transcrição, para sua utilização no trabalho historiográfico.

Metodologicamente, o *saber-fazer* que envolve a prática da história oral, como se convencionou, detém-se em entrevistas estruturadas ou semiestruturadas, agendadas com os sujeitos da entrevista e, em alguns casos, a utilização de caderno de campo. Após a entrevista, encaminha-se para a etapa da transcrição da entrevista. Ainda, posteriormente, alguns pesquisadores antes de utilizar a narrativa, visitam novamente o entrevistado para, a partir do escrito, ter a autorização para a utilização. Após essa fase, o historiador tem então a sua fonte produzida, pronta ao crivo de sua análise historiográfica. Tal metodologia já é passiva de dar ao pesquisador dados necessários para a sua pesquisa. Entretanto, neste artigo, queremos advogar pelo cruzamento entre história oral e etnografia nas pesquisas de historiadores com populações indígenas no tempo presente, na perspectiva do cruzamento propiciar melhores situações de campo, que vão fornecer melhores compreensões da complexa dinâmica sociais dos povos indígenas.

A aproximação entre a história oral e a antropologia tem um ponto de inflexão em 1976, quando acontece, em Bolonha, o primeiro colóquio internacional de história oral, intitulado: *Antropologia e História: fontes orais* (JOUTARD, 2006, p. 46). Dessa forma, o trabalho no campo da história que utiliza oralidades, sem dúvida, deve pensar o diálogo interdisciplinar com a antropologia, pois, em muito elas se aproximam; Freitas, em 2004, ressaltava que “uma história oral indígena exige um certo grau de ofício etnográfico e etnológico” (FREITAS, 2004, p. 187).

Ainda na década de 1970, grandes projetos que se utilizavam da metodologia da história oral envolviam não apenas historiadores, mas também linguistas e antropólogos (JOUTARD, 2006, p. 47). Joutard chamou de uma história oral antropológica o que se descortinou na década de 1970. Na sua essência, segundo o autor, ela se preocupava com “temas que se acham presentes nas diversas experiências nacionais” (JOUTARD, 2006, p. 51). Essa história oral antropológica, “[...] que dá voz aos excluídos e trata de temas da vida cotidiana, não surpreende a história acadêmica somente por sua fonte, mas também por seu objeto e suas problemáticas” (JOUTARD, 2006, p. 52). A história oral emerge de uma crítica aos modelos historiográficos da época, propondo novos objetos e problemáticas, hoje consagrados enquanto produção historiográfica, entretanto, não sem antes travar uma “batalha” contra os adeptos da história tradicional.

Na primeira metade do século XX, o trabalho de campo intensivo “realizado por especialistas treinados na universidade, emergiu como uma fonte privilegiada e legitimada de dados sobre povos exóticos” (CLIFFORD, 2008, p. 20). A esse *saber-fazer* nomeou-se de observação participante. Embora o método etnográfico também esteja passando por críticas, ele é o instrumento chave para a construção de trabalhos na área de antropologia. O antropólogo envolve-se com o grupo/comunidade construindo uma etnografia, pautada na observação participante. Exponentes desse método, ainda na primeira metade do século XX, foram os trabalhos de Franz Boas, Bronislaw Malinowski e Margaret Mead. Esse método inaugurou uma nova fase para antropologia, que anteriormente era feita sobretudo por antropólogos que permaneciam em seus gabinetes, escrevendo a partir dos relatos de missionários, viajantes.

Roberto Cardoso de Oliveira, no livro *O trabalho do antropólogo*, destaca que a etnografia funda-se nas etapas do *olhar*, *ouvir* e *escrever* (OLIVEIRA, 2000) para construir um dado saber/conhecimento sobre determinada situação social/cultural, a partir de um conjunto de pressupostos teóricos que constituem o “olhar etnográfico”.

Encontramos muitas afinidades no *saber-fazer* do historiador e do antropólogo; dessa forma, os diálogos são caminhos frutíferos para os historiadores em territórios indígenas. Inúmeras questões perpassam esse *saber-fazer*. Entre eles, vale destacar o *ouvir* e o *olhar* (OLIVEIRA, 2000). Sobre o *ouvir*, o historiadores já estão familiarizados, a história oral propiciou amadurecimentos nesse campo. Entretanto a necessidade do *olhar* em múltiplos ambientes, em outras interações, em outros contextos faz a etnografia ser uma companheira necessária.

Quando ampliamos nossa noção de fontes, podemos ter a etnografia⁸ enquanto método para acessar as historicidades que compõem os cotidianos indígenas, que, muitas vezes, não são revelados através de entrevistas formais. Essas historicidades indígenas podem estar nas expressões da pintura corporal,

⁸ Conforme Oliveira (2012), os estudos arqueológicos, geográficos, linguísticos [...] são fundamentais para compor a interdisciplinaridade necessária para a escrita das histórias indígenas, e então, compreender a dinamicidade dos povos indígenas. “[...] a história indígena aqui defendida possui um caráter marcadamente interdisciplinar, isto é, para além das fronteiras disciplinares, e se opõe a todo tipo de areacentrismo ou fobia em relação a outros campos do saber” (OLIVEIRA, 2012, p. 198).

nos modos de fazer, modos de colher, nas relações entre humanos e não humanos, nos corpos que enfeitam-se, entre outros. Assim, a partir do *olhar*, outros elementos de pesquisa de campo descortinam-se ao historiador pesquisador junto aos povos indígenas (FAUSTO; HECKENBERGER, 2007). Jorge Eremites de Oliveira também coaduna com a necessária aproximação entre história e antropologia para a composição de trabalhos na área da História Indígena. Citando Maria Celestina, escreve “[...] com isso, urge a necessidade de conjugar técnicas, métodos e teorias da história e da antropologia, os quais ‘vão aos poucos desconstruindo compreensões simplistas e interpretações equivocadas sobre os índios e suas relações’” (CELESTINO DE ALMEIDA, 2010, p. 10-11 apud OLIVEIRA, 2012, p. 204).

O antropólogo canadense Bruce Granville Miller, em texto que discute a utilização das narrativas orais indígenas em tribunais, também nos auxilia na importância da etnografia para os historiadores que trabalham com populações indígenas. Segundo ele, o trabalho de campo “[...] is essential to understanding the context and meaning of oral narratives. The oral narratives are always more complex than what is written about them, shorn of the context of delivery, and what is written is inevitably a truncated version of a much longer piece” (MILLER, 2011, p. 25)⁹. Assim, o *olhar*, o envolver-se para além de entrevistas “formais”, é a possibilidade de encontrar contextos mais amplos das oralidades indígenas, que, muitas vezes, não são possíveis de serem decodificados apenas com entrevistas, em ambientes articulados a partir da presença de um gravador.

Traçados esses breves lugares da história oral e da etnografia, segue-se para uma discussão sobre o processo de tornar o oral em escrito, e talvez para o terceiro ponto do fazer etnográfico, segundo Oliveira (2000), o *escrever*, que também é questão para o historiador. Essa etapa do *saber-fazer* que transforma o oral em escrito é tema de reflexão tanto para historiadores, quanto para antropólogos. A antropologia mais contemporânea preocupa-se com o sujeito que enuncia, superando assim o discurso homogeneizante das etnografias do passado, em que grupos étnicos eram interpretados e descritos, em muito a partir da autoridade etnográfica do pesquisador, “na *experiência* do *scholar* que observava/participava (CLIFFORD, 2008, p. 33).

⁹ “[...] é essencial para entender o contexto e o significado das narrativas orais. As narrativas orais são sempre mais complexas do que o que está escrito sobre elas, desprovido do contexto de entrega, e o que está escrito é, inevitavelmente, uma versão truncada de uma peça muito mais longa.”

Na história oral comumente se utiliza a transcrição ou a transcrição da entrevista, onde o sujeito da oralidade é nomeado. Quando isso não acontece, utiliza-se outro nome, entretanto sempre se utiliza a marcação do sujeito que fala em determinado contexto, participante de determinado grupo. Assim, o sujeito da fala sempre é elemento importantíssimo e fundante da história oral, estando muito bem marcado no corpo do texto.

No livro *Recording Oral History: A Guide for the Humanities and Social Sciences*, a historiadora norte-americana Valerie Raleigh Yow faz um debate sobre as possibilidades para a escrita da história oral. Para ela, na transcrição, “the goal is to reproduce as closely as possible the speech of the narrator” (YOW, 2005, p. 317)¹⁰. Susan Allen, citada por Yow, é enfática na defesa da transcrição absoluta. Segundo sua proposta:

Oral history is what comes out of people’s mouths, and it has to be captured accurately on paper; or else you violate the integrity of the interviewee, who has been kind enough to give you his or her time, and you violate the integrity of the medium. What is on the tape is what happened in the interview. What is on tape is what was actually said. (ALLEN apud YOW, 2005, p. 317).¹¹

No processo de transcrição absoluta, o pesquisador transcreve seguindo as maneiras da oralidade, com os “vícios” de linguagem, seguindo a sociolinguística da oralidade.¹² Outros pesquisadores vão advogar pela transcrição. Nesse processo, primeiro é feita a transcrição absoluta. Depois, para a versão final, que será utilizada na pesquisa e/ou disponibilizado em arquivos, o texto é recriado/arrumado, no sentido de retirar vícios de linguagem, inserir pontuação etc., tendo ao final, uma nova criação.

José Carlos Sebe Bom Meihy, no livro *Manual de História Oral*, escreve que o processo de transcrição insere-se a partir de três etapas: transcrição ab-

¹⁰ “O objetivo é reproduzir o mais próximo possível do discurso do narrador.”

¹¹ “A história oral é o que sai da boca das pessoas, e tem que ser capturada com precisão no papel; ou então você viola a integridade do entrevistado, que tem sido gentil o suficiente para lhe dar o tempo dele ou dela, e você viola a integridade do meio. O que está na fita é o que aconteceu na entrevista. O que está na fita é o que realmente foi dito.”

¹² Para informações sobre tecnologias possíveis para o trabalho de transcrições, tais como software, a historiadora Yow sugere o Oral History List Service, segundo ela, “an online service of the Oral History Association at h-oralhist@h-net.msu.edu; it’s free” (YOW, 2005, p. 316).

solta, textualização e transcrição. Para o historiador, na fase de textualização, que segue após a transcrição absoluta, são “eliminadas as perguntas, tirados os erros gramaticais e reparadas as palavras sem peso semântico. Os sons e ruídos também foram eliminados em favor de um texto mais claro e liso” (MEIHY, 2004, p. 238). Ao final, chega-se à transcrição. Meihy, cita Daphne Patai, para quem o “importante de uma entrevista não são as palavras como elas foram ditas ou pronunciadas, e sim o seu significado no conjunto das mensagens” (MEIHY, 2004, p. 232). Sobre transcrição, o historiador italiano Portelli escreveu: “[...] minha tendência é evitar esse procedimento, porque gosto do modo de falar das pessoas” (PORTELLI, 1997, p. 40).

Silva e Silva (2010) destacaram o “aprisionamento” do oral no escrito. As experiências do ato de enunciar, sendo eles “[...] gestos, silêncios, cheiros, cores e sentimentos sutis são praticamente eliminados” (SILVA; SILVA, 2010, p. 41) no transpor para o papel as narrativas indígenas. O debate que gira em volta do tornar escrito o falado é longo e produtivo. Alguns se prendem na fidedignidade do ato, outros se preocupam com o tornar a escrita envolvente, emocionante, tanto quanto a oralidade. Diante dessas inquietações, a pesquisadora indígena Lorina Barker traz, em grande medida, elementos interessantes para auxiliar o nosso fazer na escrita das histórias indígenas, construída a partir das oralidades.

No artigo “Using Poetry to Capture the Aboriginal Voice in Oral History Transcripts”, Barker (2010) aponta a importância da história oral para a história indígena:

My reason for conducting oral histories is that I believe Aboriginal histories and oral histories are intrinsically linked and for the most part have been largely ignored, misinterpreted or deemed as ‘mythical’ unreliable sources of knowledge by more traditionally text-based historians. In using oral histories, I am tapping into the millennia long tradition of oral storytelling as the way that Aboriginal people’s history and cultural knowledge has and continues to be conveyed. (BARKER, 2010, p. 185).¹³

¹³ “O meu motivo para a realização de histórias orais é que acredito que histórias aborígenes e histórias orais estão intrinsecamente ligadas e, em sua maior parte, foram amplamente ignoradas, mal interpretadas ou consideradas como fontes de conhecimento “mítico” não confiáveis por historiadores tradicionalmente baseados em texto. Ao usar histórias orais, estou tocando na longa tradição de narrativa oral e, como a história e conhecimento cultural dos povos aborígenes existem e continuam a ser transmitidas.”

A crítica aqui recai sobre o silenciamento do reconhecimento de suas histórias, que surgem na oralidade, nas narrativas contadas, além de chamar atenção para o necessário debate sobre a composição da história indígena a partir das oralidades – em resposta aos historiadores que desprezam essas historicidades por estarem vinculadas a outros campos do conhecimento – e não ao do escrito. Lorina Barker parte suas indagações, justamente, da insatisfação gerada ao perceber os limites ao transpor para a escrita as vozes indígenas do seu povo. Barker, enquanto sujeita de várias pesquisas, inquietava-se ao ler e não reconhecer suas narrativas transcritas por pesquisadores, sobre isso assinalou: “[...] in retrospect, I had read through the transcript trying to feel the words, to hear the conversation, but what I received in return was merely black ink on white paper, words devoid of emotion and foreign to the eye. These were not my stories and my memories” (BARKER, 2010, p. 188)¹⁴.

Esse contexto de sujeita pesquisada, mas também protagonista do fazer pesquisa, fez Lorina repensar e procurar possibilidades em outras áreas. Para ela, existia “[...] the challenges involved in converting the layered richness, sounds, silences and interactions of the memories recorded through an oral history interview into text” (BARKER, 2010, p. 186)¹⁵. Lorina encontrou nas discussões sobre a poesia de verso livre um arcabouço teórico-metodológico que a auxiliou a superar tais desafios em suas pesquisas com história oral. Dessa forma, Lorina Barker não segue a perspectiva da transcrição, como tem sido feita pela maioria dos pesquisadores, tampouco da transcrição.

Conforme Lorina, estruturalmente o verso livre possibilita uma “[...] breaks with grammar and it does not force oral speech patterns into written prose. More importantly, it does not make the research participants’ words look ‘inferior’, ungrammatical and unpunctuated” (BARKER, 2010, p. 192)¹⁶. Para conseguir tal propósito, a partir de uma revisão bibliográfica sobre o assunto em que dialogou

¹⁴ “Em retrospecto, eu tinha lido a transcrição tentando sentir as palavras, ouvir a conversa, mas o que recebi em troca foi apenas tinta preta em papel branco, palavras desprovidas de emoção e estranhas aos olhos. Estas não eram minhas histórias e minhas lembranças.”

¹⁵ “os desafios envolvidos na conversão da riqueza em camadas, sons, silêncios e interações das memórias gravadas através de uma entrevista de história oral em texto.”

¹⁶ “[...] quebra com a gramática e não força padrões de fala oral em prosa escrita. Mais importante ainda, não faz com que as palavras dos participantes da pesquisa pareçam ‘inferiores’, não programáticas e não pontuadas.”

com autores da literatura que discutem versos livres, entre eles Rosemary Block (1995),¹⁷ Lorina construiu sua metodologia de trabalho. Segundo a autora, seu processo de construção se dá em três passos:

Firstly, I fully transcribe each recording into a verbatim transcript and at the same time, make separate transcription notes about the interview. Secondly, I copy the completed verbatim transcript into another document and begin conversion, by taking out all of my questions and responses. I then arrange the narrator's words on the page by using lines and space to convey the narrator's speech mannerisms: when they have paused, have gone silent or have changed topics. This step is what I call the unedited free verse. It is important to mention that while I do not edit the narrator's voice I do however, edit my voice so as not to interfere with the flow of the narrator's story. [...]. In the final step, the edited free verse, I make some minor editorial changes by omitting the narrator's false starts and repetition. (BARKER, 2010, p. 192-3).¹⁸

Todos esses passos, segundo ela, foram metodologicamente pensados, tendo em vista transpor para o papel a dinamicidade da oralidade. Para Lorina:

This style is used for the purpose of re-creating in written form the emotion and movement of words as they are spoken and received in conversation, as well as to re-capture the imagery of the interview, and what took place: the interaction between interviewer and participant. Free verse poetry is also used to preserve the traditional practice of oral history storytelling and to create a text version that conveys participant's lived experiences and history. (BARKER, 2010, p. 186).¹⁹

¹⁷ "Voiceprint: From Tape to Page: Keeping Faith with the Voice", Rosemary Block, 1995. Disponível em: <<http://search.informit.org/documentSummary;dn=631820717818190;res=IELHSS;subject=Transportation>>

¹⁸ "Em primeiro lugar, eu transcrevo totalmente cada gravação em uma transcrição literal e, ao mesmo tempo, faço anotações de transcrição separadas sobre a entrevista. Em segundo lugar, copio a transcrição completa para outro documento e começo a conversão, tirando todas as minhas perguntas e respostas. Em seguida, organizo as palavras do narrador na página, usando linhas e espaço para transmitir os maneirismos do discurso do narrador: quando eles pararam, ficaram em silêncio ou mudaram os tópicos. Este passo é o que eu chamo de verso livre não editado. É importante mencionar que, embora não editei a voz do narrador, contudo, editei minha voz para não interferir com o fluxo da história do narrador. [...]. No passo final, o verso livre editado, faço algumas pequenas mudanças editoriais ao omitir os falsos começos e repetições do narrador."

¹⁹ "Este estilo é usado com a finalidade de recriar de forma escrita a emoção e o movimento das palavras como são faladas e recebidas na conversa, bem como para recapturar as imagens da entrevista e o que aconteceu: a interação entre entrevistador e participante. A poesia do verso livre também é usada para preservar a prática tradicional da narrativa da história oral e para criar

Essa discussão de Lorina é salutar para o argumento central deste artigo, tendo em vista que, se estamos escrevendo sobre as historicidades indígenas, precisamos também nos preocupar com a transposição dessas narrativas para os trabalhos acadêmicos. Dessa forma, trazê-las ao corpo do texto, buscando a fluidez, a emoção e a interculturalidade dessa escrita, somará aos esforços da superação das violências epistêmicas impostas às populações indígenas. A transcrição é o método mais usado e tem sido bem aceito nos meios acadêmicos – embora existam controvérsias. Entretanto, como quis destacar Lorina em seu texto, não é a única forma possível de fazer.

E como bem expressou Lorina no final de seu artigo, “[...] the written record as poetry, like art, music and dance, is yet another way of capturing and transmitting cultural knowledge and people’s lived experiences. But before we can record myth, memories and Indigenous histories, as researchers it is crucial that we consider how this can be culturally, sensitively and ethically achieved” (BARKER, 2010, p. 200)²⁰. A proposta de Lorina, além de propiciar o debate sobre as contribuições dos intelectuais indígenas para o campo de pesquisas sobre história indígena, também faz pensar aos pesquisadores não indígenas os “aprisionamentos do oral” quando do escrito. Dessa forma, a proposta da pesquisadora indígena – “re-creating in written form the emotion and movement of words” –, tem muita contribuição para a tarefa dos historiadores em tornar escrito o oral, na composição de seus textos, fruto de pesquisas construídas na relação com o Outro.

Ao resenhar a “autoridade etnográfica” na história da teoria antropológica, James Clifford sugere que a escrita etnográfica deve lutar conscientemente para não representar o “outro” abstrato e a-histórico. Segundo ele, imagens complexas e concretas da representação do outro são construídas “a partir das relações históricas específicas de dominação e diálogo”. O autor aponta como, no desenvolvimento da disciplina, foi se conformando um *métier* pautado na legitimidade do etnógrafo para acessar a alteridade cultural, do “uso” das línguas nativas, da

uma versão de texto que transmita as experiências vividas e a história do participante”.

²⁰ “O registro escrito como poesia, como arte, música e dança, é mais uma maneira de capturar e transmitir o conhecimento cultural e as experiências vivas das pessoas. Mas antes que possamos gravar mitos, memórias e histórias indígenas, como pesquisadores, é crucial considerarmos como isso pode ser alcançado cultural, sensivelmente e eticamente.”

ênfase dada a observação participante, ao recurso teórico da antropologia estrutural e que os representados tendiam a estar situados no “presente etnográfico”.

Clifford explica que, no processo de “crescente prestígio do teórico-pesquisador de campo, colocou em segundo plano (sem eliminá-lo) uma série de processos e mediadores que haviam figurado de modo mais destacado nos métodos anteriores” (CLIFFORD, 2008, p. 32-3); segundo o autor, dessa empreitada “emergia, de modo não especificado, um texto representacional, escrito pelo observador participante” (CLIFFORD, 2008, p. 33). É nessa chave – a do “desaparecimento” dos informantes – que a discussão de Clifford é importante para este ensaio. Dessa forma, o autor advoga sobre as possibilidades para o discurso dialógico e polifônico, tema que também deve ser pensado pelos historiadores. Indaga o autor: “Como essas presenças autorais devem ser manifestas?” (CLIFFORD, 2008, p. 47). O caminho, segundo Clifford, é conceber a etnografia “[...] como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois – e muitas vezes mais – sujeitos conscientes e politicamente significativos” (CLIFFORD, 2008, p. 41).

Assim, ao tornar o discurso etnográfico centrado na autoridade etnográfica do pesquisador participante, o que se construiu, segundo Clifford, foi um discurso etnográfico monofônico. “Na moderna e legítima monografia, não há, na verdade, quaisquer vozes fortes presentes, a não ser a do escritor” (CLIFFORD, 2008, p. 46). Em contrapartida ao que Clifford chamou de moderna e legítima monografia, em tom reflexivo, novos trabalhos têm trazido luz para “[...] novos meios de representar adequadamente a autoridade dos informantes” (CLIFFORD, 2008, p. 46). Nesse ponto, a história indígena, sob a perspectiva da história oral, pode ser muito propositiva, justamente, por ser a história oral fruto da necessidade de superar os silenciamentos a determinados grupos sociais e, dessa forma, tem se caracterizado por marcar os sujeitos da fala, trazendo-os para o corpo do texto enquanto sujeitos históricos, protagonistas das suas relações com o mundo.

As discussões de Clifford (2008) auxiliam nas inquietações que perpassam a escrita das histórias indígenas. Embora sua crítica esteja fundada no trabalho etnográfico, também sentimos, enquanto historiadores, que tal debate perpassa a nossa construção historiográfica. Assim, pesquisas realizadas com populações indígenas, a partir da história oral e da etnografia, não devem se esquivar dos debates sobre uma textualização dialógica e polifônica, permeando as complexidades de

tornar o oral em escrito. Nessa questão, as reflexões de Lorina Becker conectam-se às propostas de Clifford (2008), e ajudam-nos a pensar sobre a utilização das oralidades na construção de trabalhos historiográficos sobre as histórias indígenas que estejam preocupados com os sujeitos da pesquisa na textualização desta.

Nesse *saber-fazer* historiográfico preocupado com os sujeitos históricos e protagonistas indígenas, ficam os desafios para os pesquisadores: quais mecanismos discursivos podem ser utilizados para transpor ao papel a dinâmica experiencial da pesquisa? Onde estão os sujeitos da pesquisa? Quais relações dialógicas são compostas na textualização do trabalho? Esses desafios, como tentamos evidenciar ao longo do texto, podem ser amadurecidos a partir das articulações metodológicas entre história oral e etnografia, como também quando tiramos a naturalização da transcrição e da transcrição e percebemos que outras possibilidades podem ser construídas.

Enquanto pesquisadores, precisamos ter clareza sobre a histórica violência epistêmica imputada aos povos indígenas, e a partir disso construir novos desafios metodológicos e teóricos para as nossas pesquisas, começando pelo diálogo interdisciplinar. Como bem colocou Oliveira:

[...] a interdisciplinaridade deve ser deliberadamente perseguida na prática e na teoria da pesquisa científica. No âmbito da academia brasileira, o sucesso de uma proposta assim depende menos de ações institucionais e mais da capacidade dos pesquisadores fazerem escola em seu sentido mais amplo, de estabelecerem uma relação de alteridade com disciplinas afins e de superarem as barreiras impostas pelos departamentos e campos do saber. Mais que um mero discurso acadêmico, para a história indígena, sobretudo se praticada nos centros tidos como “periféricos”, a interdisciplinaridade se apresenta como condição *sine qua non* e como uma excelente oportunidade para a prática da pesquisa. (OLIVEIRA, 2012, p. 197-8).

E, dessa maneira, espera-se que a história esteja sempre aberta e disposta à interdisciplinaridade, evitando os riscos das caixas fechadas e aproximando-nos aos diálogos que só ampliam nossos horizontes de possibilidades para a escrita das histórias e a potencialidade que este ato proporciona.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como as “palavras dadas” de Kopenawa ganham novas dimensões quando desenhadas em *peles de imagens*, a apreensão das narrativas indígenas na construção das histórias indígenas pela historiografia precisa acessar as interdisciplinaridades. Dessa forma, as pesquisas realizadas com populações indígenas, que envolvem trabalhos de campo, precisam problematizar as metodologias pertinentes para compreender o universo de significados da alteridade indígena. Contudo, na disseminação dos estudos de história envolvendo as populações indígenas, podemos assentar algumas reflexões sobre as convergências e divergências entre as disciplinas histórica e antropológica. Assim, procuramos, ao longo do texto, marcar o engendramento da história oral com a etnografia enquanto frutífero diálogo interdisciplinar.

Trabalhar com os povos indígenas é, ou pelo menos deveria ser, substancialmente colocar-se em ambiente interdisciplinar. Tendo em vista que inúmeras variáveis compõem esse fazer, questões sobre linguística, antropologia, arqueologia, geografia, história emergem no decorrer da pesquisa, sobretudo a partir dos trabalhos de campo.

A história, como disciplina acadêmica, em diversos momentos incorporou as discussões antropológicas em sua reflexão teórica, o que provocou transformações significativas na historiografia. Na década de 1980, com a emergência da história cultural, as premissas da antropologia estruturalista passaram a influenciar uma guinada historiográfica mais sensível às categorias analíticas vinculadas à cultura. Entretanto a historiografia permaneceu, de modo geral, atrelada ao rigor metodológico de estatuto de veracidade das fontes documentais escritas. Dessa forma, a incorporação das fontes orais e das tradições orais ao escopo das fontes historiográficas ainda sofre certa crítica, entretanto, como vimos, está se constituindo e fortalecendo com as novas pesquisas apresentadas.

Os intelectuais indígenas, críticos de uma relação de assimetria epistêmica, têm tido papel significativo na proposição de outras formas de pesquisa. Lorina Barker desafia o status da transcrição na história indígena, propondo um diálogo com a literatura para trazer ao escrito mecanismos de torná-lo mais fluido e próximo do movimento da fala. Assim, a desnaturalização das formas de escrever o oral pode ser um caminho para novos desafios metodológicos e teóricos, frutíferos

para a construção do protagonismo indígena nas páginas dos trabalhos acadêmicos. Sugerimos ainda, a partir das discussões de Clifford (2008), que a escrita posicionada na produção textual dialógica, entre sujeito pesquisador e sujeitos participantes da pesquisa, pode ainda ser um caminho ousado e amadurecido para a escrita das histórias indígenas, além de possibilitar contribuições epistêmicas ao saber-fazer da produção historiográfica. Entretanto cabe aos acadêmicos permitirem-se tais ousadias.

Em suma, a escrita das histórias indígenas tem muito a ganhar com o engendramento da história oral e da etnografia. Cada qual com seus desafios metodológicos podem auxiliar os pesquisadores no acesso as histórias indígenas. Essas histórias se compõem não apenas na oralidade, mas nas expressões corporais, nas pinturas que enfeitam os corpos, nas relações entre humanos e não humanos, no envolver-se com os territórios, elementos que não necessariamente são enunciados no ato de *ouvir* do pesquisador, mas também nos caminhos do *olhar*, e, nesse ponto, o encontro do historiador que trabalha com histórias indígenas com a etnografia torna-se uma aproximação necessária.

REFERÊNCIAS

ACEVES, Jorge E. Introducción: la historia oral contemporánea- una mirada plural. In: ACEVES, Jorge E. (Org.). *Historia Oral: Ensayos y aportes de investigación*. México: CIESAS, 1996.

ALBEERTI, Verena. *Manual de História Oral*. 3. ed. Rio de Janeiro: 2005.

ALMEIDA, Carina Santos de. *Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense: a tradição Kaingang e proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena Xapecó*. 2015. 542 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2015.

BARKER, Lorina. Using poetry to capture the Aboriginal voice in oral history transcripts. In: *Passionate Histories: myth, memory and indigenous Australia*. Australia: Ed. ANU; Press, 2010.

BRAND, Antonio Jacó. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

BLOCK, Rosemary. Voiceprint: from tape to page- keeping faith with the voice. *Oral History Association of Australia Journal*, Australia, v. 17, p. 65-73, 1995.

BURGUIÈRE, André. A antropologia histórica. In: NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogério Forastieri (Org.). *Nova História em perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. V. I.

CAVALCANTE, Thiago. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. In: *História*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-71, jan./jun. 2011.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CRESPE, Aline Castilho. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do Tekoha à Reserva, do Tekoharã ao Tekoha*. 2015. 427 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 2015.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2006. p. 149-64.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael (Org.). *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Florida: University Press of Florida, 2007.

FREITAS, Edinaldo. Fala de índio, história do Brasil: o desafio da etno-história indígena. In: *História Oral*, São Paulo, n. 7, p. 181-97, jun. 2004.

HARTOG, François. Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo. Tradução de Andréa S. de Menezes, Bruna Breffart, Camila R. Moraes, Maria Cristina de A. Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2006. p. 43-62.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de uma xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MACHADO, Ananda. Narrativas orais e línguas indígenas em Roraima: educação e preservação da memória e do patrimônio histórico. In: PORTUGAL, A. R.; HURTADO, L. R. (Org.). *Representações culturais da América indígena*. São Paulo: Editora UNESP; Cultura Acadêmica, 2015. (Desafios contemporâneos collection, p. 214-225).

_____. A fala na língua wapichana como forma de protagonismo indígena na história. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA- Contra os preconceitos: história e democracia, 29., 24-28 jul. 2017, Brasília, DF. *Anais...* Brasília: UNB, 2017. Disponível em: <<http://www.snh2017.anpuh.org/site/anais>>. Acesso em: jun. 2018.

MAURO, Victor Ferri. *História, território e identidade Krahô-Kanela*. 434 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016.

MCGRATH, Ana. Deep Histories in Time, or Crossing the Great Divide? In: MCGRATH, Ana; JEBB, Mary Anne. *Long history, deep time: deepening histories of place*. Austrália: Ed. ANU; Press, 2015.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História oral*. 4. ed. rev. e ampl. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Loyola, 1991.

MILLER, Bruce Granville. *Oral history on trial: recognizing Aboriginal Narratives in the Courts*. Toronto: Ed. UBC, 2011.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benze (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. A História Indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul. In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 178-218, jul./dez. 2012.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. *Projeto História – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História*, São Paulo, v. 15, p. 13-49, jul./dez. 1997.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes; SILVA, Giovani José da. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. *História Oral*, v. 13, n. 1, 2010.

TEAO, Kalna Mareto. Território e Identidade dos Guarani Mbya do Espírito Santo (1967-2006). 234 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2015.

_____. Juntos na terra, juntos na luta e juntos na História: relações interétnicas entre Tupinikim e Guarani mbya no Espírito Santo. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – contra os preconceitos: história e democracia, 29., 24-28 jul. 2017, Brasília, DF. *Anais...* Brasília: UNB, 2017. Disponível em: <<http://www.snh2017.anpuh.org/site/anais>>. Acesso em: jun. 2018.

TRIMBLE, Charles; SOMMER, Barbara; QUINLAN, Mary Kay. *The American Indian oral history manual: making many voices heard*. New York: Routledge, 2008.

VANSINA, Jan. *Oral tradition as History*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985.

YOW, Valerie Raleigh. *Recording oral History: a guide for the Humanities and Social Sciences*. Estados Unidos: Ed. Altamira, 2005.

Sobre os autores:

João Mitia Antunha Barbosa: Doutor em Direito pela Université d'Angers e pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Atualmente é indigenista especializado da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). **E-mail:** mitiaantunha@gmail.com

Roseline Mezacasa: Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História, linha de pesquisa História indígena, etnohistória e arqueologia. Docente do curso de História da Universidade Federal de Rondônia (UNIR), campus de Rolim de Moura. **E-mail:** roselinemezacasa@hotmail.com

Marcelo Gonzalez Brasil Fagundes: Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História, linha de pesquisa História indígena, etnohistória e arqueologia. Docente do curso de História da Universidade Federal do Tocantins (UFT), campus de Porto Nacional. **E-mail:** marcelogbrasil@gmail.com

Ambivalência entre os Xukuru do Ororubá de Pesqueira, Pernambuco

Ambivalence between the Xukuru of the Ororubá in Pesqueira, Pernambuco

Alexandre Evangelista da Silva¹

Ricardo José Lima Bezerra²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.562>

Resumo: Neste texto, discutimos o conceito de ambivalência para a compreensão da identidade étnica Xukuru do Ororubá, localizados em Pesqueira, PE. Objetivamos compreender a construção da identidade a partir dessa categoria como forma de luta contra a invisibilidade e estereótipos sociais. De forma consciente, a identidade cultural dos Xukuru, em Pesqueira, PE transita entre mundos opostos, contraditórios, duais, o mundo colonial oriundo da dominação e o outro, indígena emergente, mas que se complementam. Fundamentamos as discussões em Bauman (1999) – o indivíduo e povos ambivalentes, no seio da pós-modernidade; em Bhabha (2013) – com estereótipos raciais como parte dos discursos e práticas discriminatórios; Oliveira Filho (1998) – a etnologia em foco nas perdas e relativização do território social pela memória e pertencimento; e nos estudos de Edson Silva (2002; 2004; 2005; 2006; 2010) e Fialho (1992) sobre a história e aspectos socioculturais contemporâneos dos Xukuru do Ororubá de Pesqueira. Metodologicamente, neste trabalho, a partir da abordagem qualitativa, lançamos mão de consulta e interpretação de fontes documentais e bibliográficas constituídas por obras de referência, trabalhos acadêmicos, matérias jornalísticas, documentos em arquivos e sites. Finalmente, após as discussões empreendidas pela análise de conteúdos e parâmetros indiciários de interpretação (BARDIN, 1977; GINZBURG, 1989), bem como na compreensão das imagens e contraimagens discursivas ambivalentes inspiradas em Bauman (1999), procuramos apreender/interpretar as afirmações e negações no discurso do ser Xukuru com implicações identitárias históricas e culturais como estratégia de luta contra a invisibilidade,

¹ Secretaria Municipal de Educação de Jaboatão dos Guararapes; Universidade de Pernambuco, Garanhuns, Pernambuco, Brasil.

² Universidade de Pernambuco; Autarquia do Ensino Superior de Garanhuns (AESGA), Garanhuns, Pernambuco, Brasil.

os estereótipos, a discriminação e, finalmente, a exploração e inferioridade imposta pela designada “colonialidade interna” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006).

Palavras-chave: ambivalência; identidade; índios Xukuru do Ororubá.

Abstract: In this text, we discuss the concept of ambivalence for the understanding of the Xukuru of the Ororubá ethnic identity, located in Pesqueira, PE. We aim to understand the construction of identity from this category as a form of struggle against invisibility and social stereotypes. In a conscious way the cultural identity of the Xukuru in Pesqueira, PE transits between opposing, contradictory, dual worlds, the colonial world originated from domination and the other, emergent indigenous, but which complement each other. We base the discussions on Bauman (1999) – the individual and ambivalent peoples, within postmodernity; Bhabha (2013) – with racial stereotypes as part of discourses and discriminatory practices; Oliveira Filho (1998) – the ethnology in focus in the losses and relativization of the social territory by memory and belonging, and in the studies of Edson Silva (2002, 2004, 2005, 2006; 2010) and Fialho (1992) on the history and contemporary sociocultural aspects of the Xukuru of the Ororubá in Pesqueira. Methodologically, in this work, based on the qualitative approach, we use consultation and interpretation of documentary and bibliographic sources constituted by reference works, academic works, journalistic materials, documents in archives and websites. Finally, after the discussions of content analysis and interpretive parameters (BARDIN, 1977; GINZBURG, 1989), as well as in the understanding of images and against ambivalent discursive images inspired by Bauman (1999), we try to interpret the affirmations and negations in the discourse of the Xukuru being with historical and cultural identities as a strategy to fight against invisibility, stereotypes, discrimination and, finally, exploitation and inferiority imposed by the so-called “internal coloniality” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006).

Keywords: ambivalence; identity; Xukuru of the Ororubá Indians.

1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Neste texto, objetivamos principalmente compreender a categoria teórica ambivalência da identidade Xukuru do Ororubá com base nas representações dos estudos de orientação pós-moderna, a partir da análise dos processos históricos, da memória coletiva, das questões territoriais, reações dos sujeitos, ressonâncias, seletividades e resistências dessa população indígena, localizada em Pesqueira, município do agreste central de Pernambuco, cujo eixo temático está na identificação das influências do trânsito entre mundos, comportamentos opostos e ressignificações sobre a construção da emergência/identidade étnica.

Silva e Silva (2006) mostram a origem errônea da palavra índio, uma confusão de interpretação geográfica a partir do navegador Cristóvão Colombo, que, em suas crônicas, acreditava que havia chegado às Índias (extremo oriente), e não em um novo continente, depois adotada por outros conquistadores, portanto uma imposição cultural e linguística (SILVA; SILVA, 2006). Segundo eles, o eminente antropólogo Darcy Ribeiro adotou o critério de autodefinição étnica para asseverar a indianidade nos moldes pré-colombianos aceitos pelas lideranças presentes no Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Cuzco (1949), possivelmente composto em maioria por representantes de países onde a presença indígena era mais significativa, demográfica e culturalmente, e tinham-lhes preservado as características físicas de cor de pele parda e cabelo liso (além de referências a edificações e técnicas do passado esplendoroso maia, asteca, inca).

Concordando com os autores acima, Edson Silva (2002) denunciou o critério empregado por Ribeiro em negar a indianidade a muitos povos indígenas brasileiros desencaixados no padrão racial e cultural universalizante pré-colombiano, caso dos índios situados na Região Nordeste, ao atribuir-lhes uma significância menor ou inexistência, taxava-os de “imponderáveis”³. Na realidade, legitimou o conceito de inadaptados em que eles estariam fadados a serem engolidos pela civilização, uma estratégica ação do discurso indigenista oficial apropriado do etnocentrismo europeu, adotado pelas elites e Estado nacional em plena ditadura militar no ímpeto mórbido de integração forçada e substituição de valores e crenças tradicionais pela cultura homogênea da sociedade envolvente, o que marcou por longos anos os trabalhos contrários aos interesses indígenas da Fundação Nacional do Índio (1968) e à descompassante segregação de direitos estabelecida no Estatuto do Índio (1973).

³ Para Silva e Silva (2006) e Edson Silva (2002) Darcy Ribeiro afirmava a indianidade em parâmetros identitários que tivessem pouco se modificado ao longo do contato com o mundo branco, reconhecia apenas como índios os povos que mantivessem a língua, modo de vida, trabalho e economia de forma tradicional e esperava o fim dessas culturas após décadas de integração à civilização nacional. Dessa forma, ele atuou no sentido contrário aos interesses dos povos indígenas do Brasil como um todo, particularmente, menosprezava os da Região Nordeste, ao classificá-los como os homens e mulheres sertanejas defendia a ausência de características próprias, o que serviu aos dirigentes do período autoritário que pretendiam isolar e retirar direitos às terras indígenas para dar lugar ao desenvolvimento econômico (projetos agrícolas e construção de grandes obras estruturantes).

Para Maracci (2012) a generalização do termo índio enfatiza a naturalização, desumanização e passividade aparente, a uniformidade, a despolitização, enquanto o conceito de “povos indígenas” e de “povos originários” trata os diversos povos, culturas e contextos históricos diferentes, quebrando antigos tabus epistemológicos, evidencia o conflito entre mundos e manifestação das personalidades originadas em séculos de “[...] processo histórico do qual foram vítimas, bem como suas resistência, organização, mobilização e luta os fazem mais semelhantes entre si. Esses povos possuem vínculos milenares de caráter espiritual e de visão de mundo” (MARACCI, 2012, p. 603).

A formação social brasileira foi marcada por violações de direitos, ao longo dos tempos, aos povos originários, perpetuadas em manifestações opressivas dos grupos econômicos, bem como do poder público que, muitas vezes, trabalharam juntos em nome da ordem instituída, reforçando projeto social excludente desses grupos. O Relatório do Conselho Indigenista Missionário (2011, p. 38-148) enumera várias formas de agredir e exterminar os povos indígenas no Brasil: “Violência contra o patrimônio” relacionada à expansão dos latifúndios e intrusão de posseiros à terra ancestral entre os maiores problemas com o crescimento demográfico das comunidades; “Violência contra a pessoa praticada por particulares e agentes do poder público” através de assassinatos, ameaças lesões corporais, abuso de poder, racismo; “Violência sexual” por meio de estupro, prostituição, abusos sexuais; “Violência por Omissão do Poder Público” em suicídio, desassistência à saúde, mortalidade infantil, alcoolismo; “Desassistência na área de educação escolar indígena”, no abandono e desrespeito ao currículo elaborado pela comunidade escolar e falta de professores e espaço especializado no idioma tradicional contribuem para a baixa escolarização.

A soma de todas as violências e desassistências estimulam ao etnicídio quando se proíbe a língua materna em troca de emprego numa fazenda, ao fim dos costumes, religião, dança, rituais, forma de criar os filhos da comunidade, lógica de cuidado coletivo, mitos, gêneses, cosmovisão ancestral, a situação de pobreza extrema programada para enfraquecimento e para desmobilizá-los; em tudo isso fica evidente que o Estado brasileiro e a elite nacional parecem negar ao índio um lugar no presente.

A etimologia da ambivalência leva a sentidos de insegurança, indecisão, ambiguidade, valor duplo, imprecisão, encruzilhadas ou ponto de encontro entre

caminhos (BORBA, 2004), oscilação e irresolução (AZEVEDO, 2016). Nesse sentido, o prefixo “ambi” tem origem latina, significaria “de ambos os lados, ao redor de” e, no século XIX, como fuga de padrão, comportamento ou localização, mais tarde apropriado à linguagem científica nos termos da psicanálise pelo psiquiatra suíço Eugen Bleuler em 1910 (CUNHA, 2010, p. 32). Bleuler a classificava entre estados iniciais de esquizofrenia, transtornos adaptativos de personalidade experiências traumáticas, cargas opostas entre “amor-ódio” de imagens confusas e dualismo passional de um mal complexo de Édipo (MALDONATO, 2014, p. 27). Ao seu turno, Jung distanciou-se da psicanálise clássica a partir de estudos etnológicos e antropológicos em várias culturas, povos africanos, indígenas norte-americanos, hindus, e concluiu que esses estados fenomenológicos faziam parte das representações de mundo do sujeito e não poderiam ser consideradas sintomas de doenças mentais ou transitoriedades imaginárias aleatórias, mas sim significações entre indivíduo, coletividade e mundo como o “*símbolo*”, as construções sociais dos “*arquétipos*” – heranças ancestrais de gerações passadas entre mitos e literatura

[...] nas experiências místicas, nos ritos religiosos, nos contos populares assumem as imagens arcaicas como a Grande Mãe, o Herói, o Velho Sábio, a Criança abandonada), transcendem “elementos sociais, sujeitos e inconsciente”, atitude do sujeito e cosmovisão, “propõem uma visão móvel e totalizante do projeto existencial”. (MALDONATO, 2014, p. 237).

Quando os estudos sobre ambivalência social no Brasil aportaram, com Florestan Fernandes (2007), na década de 1940, ainda não havia à época consenso entre especialistas se essa categoria de análise era parte da psicanálise do transtorno mental que explicaria a marginalização. Contudo o problema dos discursos sobre os outros é justamente a leitura enviesada que os outros fazem, reforçando estereótipos e essa marginalização, pois, como afirma Bhabha,

como forma de crença dividida e múltipla, o estereótipo requer, para uma significação bem sucedida, uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos. O processo pelo qual o ‘mascaramento’ metafórico é inscrito em uma falta, que deve ser ocultada, dá ao estereótipo sua fixidez e sua qualidade fantasmática – sempre as mesmas histórias [...]. (BHABHA, 2013, p. 134).

Homem do seu tempo histórico, o posicionamento de Fernandes via o problema de inadaptabilidade e conseqüente ambivalência dos índios ao lidarem com a cultura e sociedade não-índia como sua falta mental e/ou social de

possibilidade de convivência com essas sociedades e culturas não-índias, e não como construção social e discursiva de estratégias de poder colonial que busca invisibilizar ou esmorecer o indígena para favorecer os controles exercidos sobre ele, sobre sua identidade, seu território e sua história, forjando, assim, um estereótipo simplificado de indígena na contemporaneidade, ser inexistente e/ou deslocado do seu tempo e espaço; na atualidade, ou não existem mais índios, ou índio verdadeiro era o de 1500, que vivia nas matas e andava nu, adorando Tupã... E acabaram contribuindo para práticas de colonialidade sobre as populações originárias. Esse estereótipo

[...] não é uma simplificação porque é uma falsa representação de uma da realidade. É uma simplificação porque é uma forma presa, fixa, de representação que, ao negar o jogo da diferença (que a negação através do outro permite), constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais. (BHABHA, 2013, p. 130).

Dessa forma, o discurso de caráter colonialista ou simplista, mesmo advindo de um pensador como Fernandes – discriminado a seguir, quando historiamos a ambivalência enquanto categoria conceitual – contribuiu para atrasar possíveis estudos históricos e antropológicos sobre questões étnicas e de fronteiras, bem como sobre o perfil do indigenismo brasileiro, possivelmente reforçando os esquecimentos e desvalorizações sociais dos povos originários.

A partir do que nos diz Bauman (1999), o entendimento sobre a ambivalência considera e analisa a confusão no lugar de mundo do outro, construído a partir do pensamento dos que controlam as regras da sociedade, que lhe negam ou o inferiorizam, cujos efeitos ao longo da vida consistem em permanecer dividido entre o adotar ou não valores contrários e dialéticos entre si, e, assim, reforçam os estereótipos e as representações colonialistas de invisibilidade ou inferioridade na contemporaneidade.

O que se diria sobre os índios colonizados que adotaram duas culturas, duas religiões, duas organizações políticas, em um corredor binário contraditório? Como os sujeitos transitam na duplicidade entre opostas concepções de mundo? Esse transporte é passageiro ou permanente? Como se manifesta essa trama social ambivalente?

2 REFERENCIAL TEÓRICO: A AMBIVALÊNCIA COMO CATEGORIA PARA A COMPREENSÃO DA IDENTIDADE SOCIAL INDÍGENA XUKURU DO ORORUBÁ

Buscamos, sem muito sucesso, levantar o tema ambivalência para a construção da identidade indígena em periódicos, teses e dissertações disponíveis nos banco de dados brasileiros. No portal SciELO (*Scientific Electronic Library Online*), nenhuma referência foi encontrada em 197 artigos pesquisados, estando restrita apenas a um trabalho que retrata o perfil etnográfico da região Nordeste, enquanto nas 152 entradas pesquisadas no site da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) da CAPES, obtivemos resultado semelhante, com ênfase em estudos de macrovisão cultural, exceto uma dissertação sobre a organização comunitária de um povo indígena no Estado do Pará. Dessa forma, não localizamos especificamente sobre a temática indígena no Região Nordeste nenhum trabalho que utilize essencialmente o conceito ambivalência como categoria para a compreensão da construção social da identidade indígena, o que ressalta a relevância deste trabalho.

Zygmunt Bauman (1999) estudou a relação entre modernidade e ambivalência na formação política, social e psicológica na duplicidade das relações culturais, as representações de comunidade, territorialização e Estado

Quando um objeto ou fenômeno é transportado metaforicamente de uma categoria para outra, sem encontrar um significado entra em desordem de linguagem, transmuta entre a indeterminação e a classificação, muda a organização linguística, diferenciação identitária, a memória, fala, aprendizagem, noção de mundo e ordem impositiva estatal e intolerante conspirava em aniquilá-las ou comprimi-las. (BAUMAN, 1999, p. 9).

E aqui se entende o enquadramento das sociedades pré-modernas e indígenas.

Entre os conceitos comparativos de análise sociológica da ambivalência no plano discursivo e dialético nas relações afetivas e de papel social, utilizamos o que Bauman (1999, p. 62) classifica em três imagens ou contraimagens de mundo, aqui possíveis de contextualizar como os “amigos” (brancos colonizadores), “inimigos” (índios originais) e os “estranhos” (índios emergentes e negociadores em relações sociais ambivalentes). Nessa relação, há um processo dialético de a apropriação

discursiva dos dois primeiros gerar o terceiro, e este absorve os elementos opostos, determinados para ele pela sociedade envolvente, que o julga incompreensível ou quer homogeneizá-lo, instrumentalizados nos padrões raciais, cor de pele e traços fisiológicos, o que nega o direito de ser índio. Os elementos imperativos antagônicos são sobrepostos de forma dialética e não-passiva na relação moral e vida, no conflito de imagens, e o lado não índio tenta o tempo todo se sobrepor. O lugar representativo dos “estranhos” tem seus próprios desenhos; ao se sentirem diferentes, começam a quebrar as negatividades absorvidas, questionar o controle, inferiorização, reencontrar as raízes “lapsadas”, eles não irão esquecer o genocídio e os massacres, afirmam-se acima das imagens sobrepostas dos privilegiados “amigos”. Bauman (1999, p. 64) afirma que dessa relação conflitante reagem, lutam e exigem seu lugar no mundo, pois “o estranho ameaça a própria sociação, a própria possibilidade de sociação. Ele desmascara a oposição entre amigos e inimigos como o *compleat mappa mundi*, como diferença que consome todas as diferenças e portanto não deixa nada fora dela”.

Florestan Fernandes (2007, p. 293) fez um estudo sociológico pioneiro dos anos 1940, no ensaio biográfico do indígena Tiago Mateus Aipobureu, em um caso de lapsos mentais e inadaptabilidade, que não consegue aceitação no mundo “civilizado” branco que o educou e foi rejeitado na comunidade bororó onde nasceu e tentou retornar (localizada em Mato Grosso), teve mais êxito em representar os ‘seus’ no mundo branco. A partir de então, começa a viver como um pária, isolado, constantemente em conflitos emocionais, tachado pelos brancos de preguiçoso e negligenciado pelos seus como incapaz e inapto às tarefas comunitárias mais simples. A ambivalência é retratada em imagens identitárias, religiosas, afetivas desconstruídas diante de um certo padrão dominante/envolvente, onde coexistiam duas concepções de mundo diferentes no mesmo sujeito, nitidamente sintetizando o que Gonzáles Casanova, entre outros, denomina de colonialismo interno. Sobre o colonialismo interno, voltaremos sobre isso nas considerações finais deste texto, mas importa-nos aqui, afirmar que, a despeito de Florestan Fernandes apresentar esse caso de ambivalência social, como não pertencimento nem à sociedade e cultura “civilizadas” como com a sociedade e cultura indígenas e “na margem de duas culturas sem conseguir pertencer integralmente a nenhuma delas” (FERNANDES, 2007), o estereótipo acaba por ser reforçado pelo discurso ambivalente construído a respeito da identidade

fragmentada do índio de nenhum-lugar, no qual Fernandes acaba expressando a discriminação étnica e social da sociedade brasileira.

Oliveira Filho abandonou conceitos naturalistas e estruturalistas que viam o índio descaracterizado, próximo de desaparecer, ao adentrar usar a análise pós-estruturalista das diásporas no que entendemos colaborar com o estado de ambivalência, quando Clifford e Bhabha falam “no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem (home) e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 63, 66). Ele relativizou o tempo-espaço como essenciais para resgatar a indianidade entre as emergências identitárias numa etnologia específica, não como resultante da opinião de qualquer pessoa querer ser índio, mas verificados em elementos de superação a estigmatizante classificação de “misturados”, pois pertenceriam à mesma coletividade, a memória, os laços de parentesco e pertencimento ao lugar e rituais sagrados (caso do toré), estes fazem renascer os significados que fizeram de seus ancestrais índios pela solidariedade de outros povos e reaprendizado.

Ele pesquisou a moldagem do discurso em torno do território indígena e de seus requerentes pelo Estado brasileiro nos períodos da Colônia, Império e República e nos anos 1960, em plena ditadura militar, quando parecia uma questão resolvida, com os povos indígenas povoando distantes pantanais e região amazônica e em extinção melancólica no Nordeste, devido ao baixo crescimento populacional e desestímulo de ser índio, como salientam Dantas, Sampaio e Carvalho (1992, p. 431, 454). Oliveira Filho vê um quadro diferente nas décadas de 1970 e 1980 em diante, em que renasceram comunidades indígenas e afloraram emergências, o que era inaceitável ao pensar conservador, e não teriam direito à terra como os antepassados, por desconhecerem a língua materna, não darem continuidade aos costumes e, principalmente, os traços físicos semelhantes aos trabalhadores rurais comuns, porém foi construído um alicerce teórico e metodológico em amparo ao reconhecimento da autonomia política indígena.

Nos “traços diacríticos” sob influência do pensamento de Fredrick Barth (apud BAUMAN, 1999, p. 77), Arruti (1995, p. 76) ressalta a emergência em valores, socialização e apego ao lugar de nascimento do povo, não vistos diretamente, mas entrevê-los em significados que “recuperam imagens e relações esquecidas,

produzem ritos, engendram mitos, elegem heróis, num intenso reencantamento do mundo” e “empréstimos, mediações e parentescos reais ou simbólicos”. Também Eduardo Viveiros de Castro, grande crítico da forma de pensar limitada e preconceituosa do ser brasileiro, que coloca em diferentes caixas estanques ao que é ser índio, vê a identidade indígena como definição para o requerente que faz parte de uma comunidade e condiz a cultura de seu povo e essa autotaxação ser tão contraditória quanto a sociedade envolvente. Castro (2006, p. 1) discute “o ontológico e o jurídico” para se tentar entender quem “é índio” e “não índio” no Brasil, repensar a finalidade dos labirintos e incertezas de significado, em se contrapor às imposições históricas, geográficas e mesmo cronológicas, negativismos e confusões, enfraquecimento psicológico e legal; vê interesses de grupos financeiros e políticos macularem povos constituídos pela socialização e memória.

As pesquisas realizadas pelo historiador Edson Silva (2002, p. 349; 2006, p. 2), sobre a comunidade Xukuru em Pernambuco, trazem contundentes críticas às caricatas e estereotipadas visões indigenistas a serviço de latifundiários, defendendo a desconstrução da linearidade e dos naturalismos para vencer o passado estático e idealizado pelas elites, repudia o indigenismo fúnebre promotor de erros e ressentimentos dos índios contra o governo brasileiro, pois, comumente, a sociedade política só reconhecia apenas as populações isoladas em recantos florestais e de traços físicos pré-colombianos. Isso implica as exclusões de etnias emergentes do Nordeste consideradas de características inaceitáveis, já que estas estariam integradas ou civilizadas, bem como sem índole da combatividade; estariam eles docilizados, convertidos em passivos trabalhadores rurais. Nas palavras de Ribeiro (1970, p. 57), “toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade nacional; e os remanescentes tribais que ainda resistem ao avassalamento, só têm significado como acontecimentos locais, imponderáveis”. Também alerta Arruti (1995, p. 60) sobre a necessidade de contradizer o discurso etnocêntrico para o qual “os índios não contam para nosso futuro, já que são considerados uma excrescência arcaica, ainda que teimosa, de uma ‘pré-brasilidade’”.

3 AS ESTRATÉGIAS PARA ABORDAGEM SOBRE AMBIVALÊNCIA ENTRE OS XUKURU DO ORORUBÁ: CAMINHOS DA PESQUISA

Para a realização desta pesquisa, foram consultadas fontes disponibilizadas na Internet em bases de dados, pesquisado acervo local de instituições e referências textuais diversas, constituindo-se um corpus que subsidiou a pesquisa de caráter qualitativo, documental e bibliográfico. Assim, foram realizadas consulta e interpretação de textos e documentos acessados na Biblioteca Central da Universidade Federal de Pernambuco e na Biblioteca Pública Estadual de Pernambuco. Complementam as fontes documentais consultadas aquelas interpretadas a partir de matérias jornalísticas, no acervo da Fundação Joaquim Nabuco na forma de microfimes e jornais impressos.

Foram adotadas também referências pesquisadas a partir da participação no Projeto “Índios, território e memória” desenvolvido pela Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ/PIBIC/CNPq/2004-2005) a partir do seu acervo bibliográfico e de microfimes. A fundamentação teórica deste trabalho veio a ser subsidiada pelas discussões geradas a partir das referências bibliográficas das diversas disciplinas do Curso de Especialização em Culturas Africanas, da Diáspora e dos Povos Indígenas (UPE/UAB, 2017-2018). Documentos foram consultados na sede da Fundação Nacional do Índio, seccional em Maceió (Alagoas), com relatórios do Conselho Indigenista Missionário. Ainda foram pesquisados jornais disponibilizados pelo Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano (APEJE).

Essa documentação nos permitiu, pela ótica do referencial teórico adotado, empreender uma leitura crítica de textos dos estudiosos sobre a temática e fontes documentais e jornalísticas com aspectos socioculturais do povo Xukuru da Serra do Ororubá, na cidade de Pesqueira, agreste central pernambucano, na busca pelos elementos identitários e dos discursos estereotipados, que aprimoram a colonialidade e contribuem para a discriminação e invisibilidade.

A tipologia da pesquisa indigenista é dinâmica e interdisciplinar em fontes e narrativas para desenhar um panorama mais concreto e sistemático, exige sério trabalho e dados qualitativos em análise de conteúdo de fontes escritas, nos trabalhos acadêmicos, artigos e livros especializados, no resgate da narrativa dos sujeitos antagônicos (priorizando discursos atribuídos aos índios ou naqueles usados por proprietários contra estes) a desconstruir sentidos estereotipados nas

questões históricas e etnológicas; é uma abordagem diferenciada das entrelinhas hermenêuticas, pois, para Antônio Joaquim Severino, o “sentido manifesto ou oculto das comunicações” tem estrita ligação no que se “descreve, analisa e interpreta as mensagens/enunciados de todas as formas de discurso, procurando ver o que está por detrás das palavras” (SEVERINO, 2016, p. 129). A análise de conteúdo proposta por Bardin (1977, p. 44), com o tratamento para entender seus processos de produção nas condições do sujeito e as relações da linguagem na “busca de outras realidades através das mensagens” e “significados” relacionados aos “enunciados”, está apropriada à variedade de fontes relacionadas que dialogam diretamente entre si, à procura de semelhanças e diferenças, e constroem aproximações entre os discursos dos sujeitos.

Percorrer entidades com acervo bibliográfico considerável para a construção de um repertório de informações sobre as nuances de reconhecimento indígena, revezes e lutas, que contêm indícios das problemáticas que o ser índio representa. Guinzburg (1989, p. 145) nos dá exemplos de interpretação das fontes históricas em busca de indícios, para selecionar e entender o que a documentação mostra a respeito do povo investigado para compor um quadro crítico. As representações da ambivalência indígena no plano discursivo e dialético de Bauman (1999, p. 62), ao considerar a afetividade e papel social em três imagens ou contraimagens de mundo: “amigos”, “inimigos” e “estranhos”, são conceitos comparativos de análise sociológica, pouca semelhança com os arquétipos fenomenológicos de Jung (imagens subjetivas, comunitárias e modelares). E diferenciar os “troncos velhos e pontas de rama” vistos por Arruti (1995, p. 77) como “traços diacríticos” imperceptíveis aos olhos de outrem, segundo Barth (1976).

Harvey via a crise de paradigmas da modernidade desmoronar ao projeto iluminista totalizante de padronizar a humanidade e as identidades (os grandes personagens, metanarrativas, epistemologias, sistemas universais de pensamento, lógica pura do cogito, cartesianismo, mecanicismo, determinismos, globalismos etc.). Harvey (1992, p. 208) nos situa na pós-modernidade, onde afluíram identidades, práticas, ontologias, sociabilidades, emergências, territórios, alteridades, linguagens, disparates nas regras, contrafluxos na homogeneidade, tempos e espaços relativizados. Dessa forma, emergem atores sociais até então reprimidos e que intentam se libertar, claramente assim percebidos:

Discursos temporais e espaciais bem estabelecidos são usados e trabalhados na ação social ao adquirir sentido próprio, reprodução de interesses de poder social a problematizar o senso comum que define tempo e espaço para todos, mulheres, trabalhadores, povos colonizados, minorias étnicas, imigrantes, etc., reconhecimento no âmbito de um conjunto de regras determinado geram boa parte da energia social necessária à mudança dessas regras. Em suma, as mudanças nas qualidades objetivas do espaço e do tempo podem ser, e com frequência são, efetuadas por meio da luta social. (HARVEY, 1992, p. 208).

A conjuntura socioeconômica desfavorável aos índios, manipulada e tendenciosa, quase sempre defende os invasores de terras. Por isso, Edson Silva (2010) se referia a buscar o passado através de fontes orais da memória coletiva à procura de representações sociais, pois,

[...] o uso das fontes orais permite não apenas incorporar indivíduos ou coletividades até agora marginalizados ou pouco representados nos documentos arquivísticos, mas também facilita o estudo de atos e situações que a racionalidade de um momento histórico concreto impede que apareçam nos documentos escritos. Assim, portanto, as fontes orais possibilitam incorporar não apenas indivíduos à construção do discurso do historiador, mas nos permite conhecer e compreender situações insuficientemente estudadas até agora. (SILVA, 2010, p. 68-69).

4 O QUE NOS APONTA A PESQUISA SOBRE AMBIVALÊNCIA DOS XUKURU DO ORORUBÁ? – RESULTADOS E PERSPECTIVAS

Elencamos a série de cinco artigos publicados nos anos 2000 por Edson Silva, os quais nos forneceram um itinerário de novos aspectos e possibilidades para o estudo do povo Xukuru na desconstrução de processos lineares e a compreensão da história de vida e comunitária. Através de relatos sobre os indígenas, relacionando os reencontros, confrontos e negociações destes perante a Igreja Católica, o Estado Nacional e a sociedade envolvente, mostram como, em cenário de incerteza e de luta contra os estereótipos, as matérias jornalísticas apresentam um discurso que demonstra a construção de uma identidade Xukuru ambivalente. A matéria jornalística da Folha de São Paulo (11 jun. 2018) problematiza como as novas crenças religiosas do mundo ocidental tentam se sobrepor às tradicionais nas aldeias, por exemplo. Em outro caso, para entender a afirmação da representatividade

política, encontramos, no *Jornal do Commercio* (21 e 22 maio 1998) e *Folha de Pernambuco* (19 e 20 maio 2018), reportagens que narram o início e trajetória da luta e resistência, ainda nos anos 1990, dos conflitos contra os posseiros sob a liderança indígena Xukuru do cacique Chicão. Ainda na perspectiva política, a *Folha de Pernambuco* (2018) mostrou o limiar das perspectivas de futuro direcionadas a juventude e movimentos sociais como o legado desse grande líder. Analisamos a dissertação de Vânia Fialho (1992), que estudou a delimitação do território social Xukuru em meio a conflitos, no qual a oportunidade ainda não se materializou integralmente em respeito às fronteiras da terra ancestral devido à ação de políticos locais e posseiros. Complementando essa discussão, a reportagem de *O Estado de São Paulo* (14 mar. 2018) sobre a condenação internacional do Brasil, ressalta a nossa morosidade judicial no reconhecimento e desintrusão das terras indígenas Xukuru.

A partir dos dados elencados nos discursos dos (e sobre) os índios Xukuru do Ororubá, foram interpretadas e problematizadas as formas de reconhecimento de si e com relação ao mundo (ou mundos), emergências e resistências tendo fluxo nos aspectos identitário, religioso, político e territorial, no processo de construção de sua identidade ética e social. Nesse sentido, até que ponto esse conflito de identidades – o qual vemos como ambivalente, indefinível e difuso – divide, anula ou reconstrói uma identidade, dá origem a uma mais pobre em historicidade, ou a uma nova identidade mais densa e complexa? O convívio entre o mundo dominante e o mundo indígena opera, em distintas imagens de mundo ou cosmovisões, estratégias de organização, de valores contraditórios, e eles se constituem não em meras oposições desconectadas ou inconformismos pessoais, e sim transitoriedades dinâmicas e descontínuas entre mundos opostos. Entre a dialética dos “amigos e os outros”, resulta os “estranhos”, vista por Bauman (1999, p. 66, 81), internalizando e selecionando processos representativos em emoções/segredos ancestrais e sobrevivência física e social, por imagens de afirmação ou impugnação opositiva (contra imagens), que são sinais da ambivalência, da “estranheza”, da “separação territorial e funcional” e da pretensão latifundiária que apregoa a “inexistência do passado”.

E quem são os Xukuru? São habitantes dos bairros da cidade de Pesqueira, PE, onde habitam em 24 aldeias, e de outros lugares, que estão em capitais pelo

país, imigrados, são agricultores, meeiros dos proprietários invasores de suas terras ancestrais no interior pernambucano, motoristas de táxi, caminhoneiros, professores, operários, trabalham para si ou para os outros, assalariados, proprietários, profissionais liberais, políticos (vereadores locais), têm parte de sua vida no mundo branco emergente e colonialista. Todavia a outra dimensão indianizada de essência cultural estabelecida em limites ancestrais, localizados na Serra do Ororubá, na periferia rural da cidade de Pesqueira, PE, mantém o vínculo afetivo com a comunidade/terra, com cacique, pajé, moradores dos espaços tradicionais – os aldeamentos, membros da comunidade, dos grupos nos quais buscam alteridade e pertencimento, e relacionam-se com demais povos indígenas para aprenderem da força potencializadora transpassada, quando a dominação colonialista lhes quebrou “os galhos” da cultura secular, esses sujeitos respondem se apossando do vocabulário imposto da cultura letrada e envolvente e boa parte da mentalidade dos brancos, ressignificando, transmutando, distorcendo e/ou reconstruindo modelos de ser, nos desdobramentos na comunicação e da práxis; processo de construção/reconstrução da identidade marcada por essa ambivalência.

Esses homens e mulheres definidos pelo espaço social e as formas de memória próprios, com seus nomes e significados transformados ao longo do processo histórico, com reusos, estratégias linguísticas e afirmações de sujeito, uma dupla identidade, índia e branca. Edson Silva (2004, p. 3) detalha os cerceamentos e tentativas de etnicídio contra os Xukuru; no primeiro momento, o projeto colonial aldeava os indígenas, depois as decisões do Marquês de Pombal na execução do Diretório, proibiam o uso dos nomes indígenas, que encerram muito do vocabulário e língua materna, forçando o emprego de “nomes e sobrenomes de famílias de Portugal”, por motivos espúrios, repetições e confusões. Isso só se explica no preparo do terreno para legitimar a invasão e posse de terras anexadas ao mundo branco, e gradualmente os sobrenomes foram misturados pelos casamentos com não-índios/intrusos donos desses sobrenomes de quem veio de fora para tomar as terras e reconhecer-lhes o mero papel de mão de obra barata, vetando o direito à ampla vida comunitária, condenando pela ética cristã a “promiscuidade” no compartilhamento do mesmo espaço por várias famílias, além de serem obrigados a não mais se despirem em público.

Resultante disso, nas fontes apresentadas por Edson Silva (2002; 2004; 2010), em um século após a vigência das leis pombalinas, as representações sobre

os índios apresentam indivíduos que deixaram de ser nomeados em sua língua originária, reflexo do temor advindo das elites agrárias locais, o que favoreceu a supremacia da presença da língua portuguesa. Dessa maneira, há declarados índios em 1865 com nomes do mundo branco, caso da petição de “José Carneiro da Cunha”, pela dispensa do serviço militar do filho “Laurentino José Carneiro”, as referências orais e documentadas sobre heróis como os índios “Antônio Moleção”, “Antônio Tavarinho” e o “Cabo Zeferino da Rocha”. Na atualidade sobrevivem nomes brasileiros que são contrações do nome de batismo cristão ou do registrado em cartório reelaborados pela convivência, afeto comunitário e alteridade espacial, como “Cacique Chicão” (Francisco Assis), “Cacique Quelé”, “Maria das Montanhas,” sendo esses exemplos de nomes das lideranças Xukuru na contemporaneidade.

As ontologias, expressão viva de pertencimento, heroicidade e ideais, é o berço das insurgências e emergências, estão acima de retóricas epistemológicas e objetivistas. A Guerra do Paraguai, a princípio um longínquo confronto do mundo branco e recrutamento compulsório recusado pela maioria, foi incorporada ao universo Xukuru em novos personagens ancestrais entre os guerreiros índios no exército brasileiro, transmitidos às gerações nas narrativas orais, base de consciência e luta na reconquista de direitos, nos relatos de líderes e anciões nas pesquisas entre as aldeias da Serra Ororubá ou bairros da própria cidade de Pesqueira. Edson Silva (2005, p. 4-6) entrevistou o Pajé Xukuru Pedro Rodrigues Bispo ou “Pajé Seu Zequinha”, figura central no reconhecimento da identidade étnica e territorial pela FUNAI, o qual expressou a participação dos soldados indígenas na Guerra do Paraguai, a memória da índia guerreira “Maria Coragem” com protagonismo feminino e devolução oficial da terra em retribuição ativa na defesa do Império,

Foi Coragem, uma mulher chamada Coragem, porque o nome dela não era coragem, chamaram depois que ela foi para a Guerra, pela coragem dela [...]. Foi importante porque na época aqui existia uns coronéis, uns capitães, uns tenentes. Só bastava, era o pessoal que podia comprava aquelas patentes de tenente, de capitão e aí massacrando os índios. Depois que eles vieram, melhorou. Trouxeram os títulos, aí eles não puderam... eles tomavam a terra, eles tomavam, “aqui é meu, é meu e pronto, acabou-se”. (SILVA, 2005, p. 4-6).

O índio João Jorge de Melo, morador da Aldeia Sucupira, enalteceu a relação entre o lugar e a família, a bravura dos “30” soldados indígenas destacados em atividades laboriosas e nas operações mais difíceis, dois quais “18” retornaram,

os “índios do Brejinho, não lembro nem onde mora, nem o nome deles. Eles são da família dos Nascimento, lá na Aldeia Brejinho. E foi mais uns outros de outras aldeias Xukuru, e foi uma índia chamada Maria Coragem também”. O índio Durval Ferreira Farias, morador do Bairro Xukuru, na cidade de Pesqueira, contou sobre a recompensa à campanha vitoriosa na GP: **“de volta, passaram no RJ, o rei e a rainha não tinham com que agradecer a eles e disse: ‘vocês faça sua divisão de terra, é patrimônio que vou assinar pra vocês’**”.

Para o Vice-Cacique Xukuru, José Barbosa dos Santos, o “Zé de Santa”, morador da Aldeia Santana, eles recusaram “dinheiro e ouro”, consideraram a **“terra”** a única dádiva da guerra, **“queriam a terra para eles viverem**, os filhos deles viverem e os filhos dos filhos deles. Isso aí **foi o pagamento que eles receberam**, que eles pediram”. Nesse duplo caminho, fazem uma distensão temporal, aproximam-se dos ancestrais (passado) e se afastam dos brancos (presente), numa relação de que somos índios com parte do cotidiano, mas somos nós pela mentalidade, todos eles podem carregar o simbólico sobrenome como o etnônimo comunitário: eu sou novo, índio e Xukuru.

Em época de lutas, ressurgem as histórias de identificação como povo, que redefinem o que são e o que fazem, o lugar no mundo que ocupam, vencem tempo e espaço físico, e estas permanecem vivas imanando, da força criadora, a semelhança de narrativas das gêneses, epopeias, lendas, heróis e antepassados rememorados em laços de pertencimento, vista por Werner (2016, p. 171),

[...] na conjuntura experiencial mais próxima do êxodo hebraico comandado por Moisés, rica em sentimentos e existências, mesmo diante do sofrimento e desertos, é povo por ser herdeiro de memórias, religião e luta pelo território sagrado dos antepassados e se constitui uma diferenciação como povo.

Se reportarmos a literatura basilar da sociedade envolvente descrita por Brandão (2012), ficamos sem poder comparar os traços individuais na odisseia de Ulisses e seus poucos seguidores gregos, heroizada pelo mundo ocidental, tão estética e pobre em experiências de vida, perdida em traições, roubos, medos assombrosos, redemoinhos e vazios. É preciso fazer a viagem da volta parafraseando João Pacheco de Oliveira Filho (1998), romper as categorizações absolutas e relativizar a dialética do(s) local/locais e o(s) mundo(s), povo e humanidade, rememorar os êxodos, migrações e retornos, um sagrado elo entre o ontem e

o hoje, reencontrar o mundo encantado, códigos e moral sobreviventes, o ato reservado dos iniciados, aqueles de maior trajetória de vida são íntimos na sabedoria tradicional e, por obrigação, oralmente ensinam aos novos filhos da terra. As histórias dos pajés (chefes espirituais) e caciques (líderes políticos) trazem perspectivas representativas da comunidade, fatores de unidade, resistência e inspiração.

A religião Xukuru tem disparidades em padrões e relativização das identidades, um modelo religioso ambíguo quando a espiritualidade não cabe num bloco unitário, para nós, forçados pelo mundo ocidental monoteísta, consentirmos apenas num sentido, direção ou forma. Eles praticam dois ou mais cultos, o tradicional indígena, cristão católico e/ou cristão evangélico. A influência cristã na fé católica em veneração a “*Nossa Sra. da Montanhas*” e outros santos está no fluxo dos primeiros tempos de dominação europeia, a partir da catequese e obra missionária. Em matéria publicada na Folha de São Paulo, Balloussier e Vieira (11 jun. 2018, p. 1) mostram o crescente neopentecostalismo entre os povos indígenas brasileiros, pois chama a atenção que os “Evangélicos são 1/3 dos índios, proporção superior à da população não-índia, o que causa tensão nas tribos” e, de acordo com os dados do Censo Nacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010), havia “25,5% de cristãos evangélicos entre 821,5 mil indígenas”, bem como já “são 33% dos indígenas seguindo essa fé [...], segundo pesquisa Datafolha realizada em 2017.

Uma mudança no itinerário religioso que contrapõe severas divergências entre pajés, líderes e educadores tradicionais, estes se aceitam ou repelem a nova religião nas aldeias preocupados com a possível morte cultural e despolitização; na outra ponta, os evangelizadores indígenas entre os membros da própria comunidade alegam o renascimento espiritual, tendência assistencialista e humanitária na ajuda aos mais empobrecidos, alguns pregam o monopólio da fé nos ensinamentos bíblicos e certo distanciamento dos costumes ou abolição das antigas crenças, algo polêmico entre muitos indígenas, com repercussões já nas comunidades do vizinho Estado da Paraíba. Seja qual for a interpretação dos evangelhos, estes representam a continuidade no plano religioso-cultural de dominação colonial iniciada pelo português, ambas levam a uma forma de homogeneidade, a primeira negociada em permitir alguns elementos ancestrais, a segunda mais introspectiva, tácita e pouco flexível.

O culto indígena tradicional politeísta é a ligação com os antepassados e o sobrenatural, memória coletiva, uma diacrítica encaminhada pelos sentimentos e significados singulares, de intimidade, do segredo, no passado alvo de proibições latifundiárias e violências policiais. O ritual secreto do Ouricuri acessível somente aos altos pajés, nos cultos indígenas, se comunica com os espíritos antepassados. A dança sagrada do toré os aproxima dos ancestrais ao se pisar o solo para sentir a terra e se canta para ouvi-la respirar, momento de se renovarem os vínculos do mágico associado ao sagrado e fortalecer a solidariedade entre irmãos, a transcender e integrar o mundo físico, mental e espiritual em dimensões transpessoais, um fenômeno de união do eu, a comunidade, a terra sagrada, o mundo natural, as plantas, animais, água, minerais, num só lugar do universo. Aliás, o solo é sagrado, parte do povo e entidade viva, a escuridão do céu noturno do cosmos parece descer sobre a terra mãe e derramar o húmus de fertilidade nos solos escuros bem tratados, fonte de resiliência e cuidado ecológico.

Edson Silva (2002, p. 353-6) descreve os mais adorados deuses caboclos⁴ em “Caô”, o deus da guerra, sincronizado com o santo São João, festejado em junho, e “Nossa Mãe Tamain”, a deusa “cabocla” da natureza e proteção das terras, vista na imagem de Nossa Senhora das Montanhas, celebrada em julho. No Jornal do Commercio (23 maio 1998, p. 11), a cerimônia em que a semente do Cacique Chicão foi plantada aos pés da Serra Ururubá, na aldeia Pedra D’Água (hoje um santuário na reserva indígena), foi revelada a crença em “Tupã”, o deus maior no universo indígena, condutor de almas e das forças naturais, e ainda a escatologia do paraíso pós-vida na “Grande Floresta”, em meio a grande comoção e rituais de forte pajelança, o cortejo acompanhado pelas preces e rezas católicas da Renovação Carismática foram silenciadas em nome da identidade indígena, pois o líder sempre pediu para ser “enterrado como índio e não como branco”. Um sistema de crenças binário ou múltiplo intercambiável, sem limites de temporalidade. é extemporâneo; onde no mesmo lugar existe o passado, presente e futuro,

⁴ Segundo Edson Silva a palavra “caboclo” era uma negação ao ser índio no projeto no colonialista, impregnada de diluição e contornos raciais, desvaloriza os étnicos, dos “remanescentes de índios” em estudos memorialistas que não conseguiram apagar a importância das “manifestações folclóricas em vias de extinção” na “formação social” do interior, posteriores aos séculos XIX e XX representam uma diferenciação na emergência étnica e foi adotada pelos povos resistentes do Nordeste e representa uma diferenciação cultural, linguística, política (SILVA, 2004).

é possível tolerar o Deus cristão, santos e caboclos, ainda que em valores opostos, interagem de acordo com a necessidade sociocultural do indivíduo ou grupo. Na análise de Edson Silva (2006, p. 11-12), as perspectivas religiosas conectadas no que Cristina Pompa chamou de “transformação no plano das práticas e símbolos” convergem em novos “horizontes simbólicos” e absorvem “seletivamente a alteridade” para “reconstruir o sentido do mundo”.

A separação territorial cotidiana e institucional afasta sujeito e meio, paradoxalmente distintas, tenta apaziguar desavenças por hora; no entanto estes são ineficazes em apagar ressentimentos ou quando um cruza o caminho do outro. Eis que, no horizonte dos “amigos”, não há mais “inimigos”, e sim “estranhos”, o que alimenta o risco de fluxos e refluxos de conflitos. Arruti (1995) percebe o grande enclave territorial e disputa entre grupos étnicos, conjuntos de sujeitos organizados e classificados em interação diferentes, de acordo com as normas do próprio grupo (“*background*”) e, com isso, se distingue limites e operações nos territórios, o que define em que lado os sujeitos atuam, as fronteiras étnicas. Seguindo esse deslocamento de forças e ações, no século XX, os Xukuru se deram conta de que a liberdade para praticar suas tradições ritualísticas e viver em paz só viria pela reconquista do espaço territorial ancestral, a ser demarcado pelas determinações legais previstas na Constituição de 1988, agregar os fragmentos de território e expulsar os intrusos do local, com a nova organização motivada pela necessidade de se mobilizarem pela garantia dos direitos constitucionais.

Renasce um espaço político, onde ascendem mediadores funcionais no cacicado a dirigir o debate entre o mundo indígena e o mundo branco nas lutas territoriais, escolhido pelo senso de liderança comunitária para a representação diante de outros povos indígenas e articulação com os movimentos sociais, a agenda de ações e cobrança de direitos às autoridades, estimular a consciência indígena, organizar aspectos formativos de Educação, Saúde e futuro, conduzir as assembleias das aldeias reunidas, com o apoio de outros líderes, vice-caciques, pajés, educadores indígenas etc. Sobre seus ombros recaíam penalizações judiciais, constantes ameaças e iminentes perigos de vida, emboscadas e pistoleiros a mando de fazendeiros intrusos na reserva indígena, quando as autoridades fechavam os olhos ou concordavam com essa prática.

O chefe cacique Chicão Xukuru, homem de grande inteligência, articulador, que tinha nas veias o senso de liderança e a habilidade de se fazer ouvir, de escutar

os outros e transformar anseios em lutas sociais, foi o primeiro grande mediador do seu povo nas estratégias e negociações de direito territorial e afirmação identitária, um chefe esclarecido, aprendeu e experienciou o outro lado no mundo branco. Assim veio a saber o que era necessário reforçar internamente na comunidade para que esta tivesse foco e ação. Dessa forma, cumpriu o papel chamado por Bauman (1999, p. 66) de mediador funcional, com intuito de instruir outros membros a negociar e saber o que fazer diante de realidades desfavoráveis e se afirmarem identidades através de vínculos pertencentes às crenças e valores ancestrais. Ele traçou as linhas gerais da mediação e reconhecimento emblemático de demandas, reorganizou os representantes Xukuru nas autoridades prioritárias do cacique e os ajudantes conselheiros vice-caciques, que decidiam, em assembleia, a chefia política nas aldeias e podem eleger o líder maior a governá-los, como requerer a retomada das terras, consolidar a nova gênese do povo, com base firme nas emergências étnicas. Toda a organização e forças deveriam partir da própria comunidade e só teriam sucesso quando estivessem livres da interferência externa e completa autonomia na construção do projeto de vida indígena.

O líder Xukuru percebeu o conjunto de forças entre as favoráveis e as contrárias à causa nos meandros do funcionamento nefasto do sistema gerido pela sociedade envolvente, contra os processos institucionalizados e operados que os excluem. Assim, compreendeu a necessidade de fortalecer um novo caminho a ser estabelecido pela solidariedade e reaprendizado cultural (de costumes originais de matriz mais próxima) com os povos que estão do mesmo lado, buscam os mesmos direitos e diálogo aberto à união indígena para fazer frente a desafios comuns a todos os povos, o que explica a ajuda mútua na reconstrução de outras etnias localizadas em Pernambuco e demais recantos da região. Daria as energias vitais para combater no campo das vias de fato na retomada das terras ancestrais, ou procurar os meios jurídicos de amparo. E se manteve longe de acordos disfarçados ou nada favoráveis, cooptações e conformismos: não se aliava a grupos políticos, mesmo aos índios eleitos a mandato político municipal (caso dos vereadores indígenas de Pesqueira).

Toda essa inteligência e qualidade de pôr em prática os ideais, com uma personalidade convicta, que sabia organizar o lugar onde vive e impor regras duradouras, o fez respeitado nacional e internacionalmente; articulava ações junto às lideranças de outros povos, deu os primeiros passos na Região Nordeste

para transformar a causa em movimento social (a qual no Norte e Centro-Oeste já requerida com avanço da fronteira agrícola nas décadas de 1970 e 1980) para ganhar o apoio da opinião pública em geral, ajudar na organização interna dos povos, requerer ações judiciais e ação combativa no acesso aos direitos ante a lentidão do poder público e inépcia da agência indigenista, a Fundação Nacional do Índio. A exemplo do trabalho que desempenhou na APOINME e nas desocupações de intrusos às terras Xukuru. No *Jornal do Comercio* (21 maio 1998c, p. 13), mostra-se a trajetória marcante e aglutinadora em prol da causa indígena num sentido maior que pode ser expresso no direito de ser índio e nordestino no Brasil:

“Chicão” integrava a comissão coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Em março último, liderou a ocupação da Fazenda Tionante, adquirida por Leonardo Gomes após o processo de demarcação física da reserva, em 1995. O objetivo da ocupação era pressionar a Funai a obter, junto ao Governo Federal, a retirada, com indenização, dos posseiros que estão na Reserva, de 27.555 hectares, na Serra do Ororubá, onde vivem 6.636 índios. A área ainda inclui 290 posses de não-índios. (*JORNAL DO COMMERCIO*, 21 maio 1998c, p. 13).

Ao desencontro da tristeza que os posseiros esperavam no dia 20 de maio de 1998, em eliminar esse grande líder e fazer esquecer os projetos de vida para seu povo, formou-se uma vigorosa força motivadora instigando o lugar no mundo atual em busca por direitos e justiça, seja na paz ou na guerra, cuja lembrança aquece o coração dos batalhadores da causa indígena. O cacique Chicão agregava uma imagem de grande pai, uma das forças que reforçam o “pertencimento” e, com auxílio de Oliveira Filho (1998, p. 64), podemos desconstruir o drama da “perda de um pai”, pois a reação do povo criou um sentimento de presença viva desse líder tão querido em ressignificados de ligação com a “terra mãe, pela qual lutou, amava e morava o nosso pai”, um renascimento marcante ocorrido pela memória (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 10).

Podemos enxergar o funeral como um ato de união e respeito à luta do cacique Chicão e reconhecimento do lugar dos Xukuru entre os mais organizados povos indígenas brasileiros, com a presença de líderes do Nordeste, dos Potiguara da Bahia, Carapotó de Alagoas, dos povos de Pernambuco Truká, Kambiawá, Kapinawuá, Atikum, Pankararu, e repercutiu muito entre os chefes das etnias de

regiões distantes a pedirem respeito às autoridades contra a situação alarmante de insegurança e descaso na garantia de direitos, a exemplo dos Terena habitantes do Mato Grosso do Sul, Guarani do Espírito Santo, Marabo localizados no Vale do Javari na fronteira do Amazonas com o Peru e Apurinã situados ao Sul do Amazonas. E a presença de lideranças do mundo branco, do governo do Estado de Pernambuco, deputados federais etc. e representantes de organizações não governamentais e missionárias que fazem trabalhos assistenciais, mostram o carisma e convicção inspiradora em negociar entre ambos os lados, tão distantes e contraditórios, ao ponto de podermos afirmar ser o cacique Chicão um dos refundadores da comunidade, aquele que guiou ao reencontro do caminho e espírito incansável na reconstrução da identidade.

Após o breve cacicado do cacique Quelé, também possível vítima das emboscadas de latifundiários, o substituto e filho do Cacique Chicão, Marcos Liedson, se afirmou como nova autoridade Xukuru; sobreviveu às hostilidades severas e incertezas, denunciou as perseguições ao povo do Ororubá em anos de luta, resistência, amor a terra e aos seus, em preservar o que exigiu tanto esforço e dedicação integral da vida dos chefes. As investidas das elites locais de interesses ruralistas estão à espreita com instrumentos que vão da intimidação à eliminação física e o aparato político-judicial. Destacou Melo (2008) o cenário de insegurança ao líder Xukuru, ao pesquisar o Diário de Pernambuco (24 ago. 2001): “muitos deles (fazendeiros) não querem sair (das terras demarcadas) e prometem matar a mim e outras lideranças”.

Vinte anos após a cerimônia de plantio do grande líder, o cacique Marcos Liedson trabalha na manutenção do legado libertário do pai e na importância do aprendizado como ferramenta de transformação, em articular e vincular historicamente essas lutas aos movimentos sociais, recebe apoio de instituições não-governamentais, pesquisadores nacionais e estrangeiros, tendo como eixos o direito básico à vida e cultura, saúde, educação, desintração à terra e formação de índios conscientes do papel comunitário; portanto aptos a entender e lidar com os mundos opostos nos quais se circunvizinham. Os sonhos plantados lá atrás pelo cacique Chicão, o Mundaru Xukuru, estão no momento de eclodir, veem ao mundo com muito mais intensidade e altivez, agora com um espírito de luta presente e que não se abate pelo passar dos anos, o que mostra a memória viva, com a possibilidade de escrever a própria história. O atual cacique disse ao jornal

Folha de Pernambuco (20 maio 2018, p. 4) que o atual cenário do país seria de incertezas e medo dos retrocessos, por isso desenvolve a laboriosa conexão da comunidade ao futuro, de forma madura e estratégica, na esperança em unir a formação política da juventude e o movimento indígena:

Precisamos estar conectados com o movimento indígena em nível de Brasil. Precisamos estar acompanhando a conjuntura atual das pautas legislativas que estão no Congresso Nacional e que vão de encontro aos direitos dos povos indígenas. Temos que estar conectados a esse momento crucial que o país passa para poder fazer a formação política dessa juventude na continuidade das gerações futuras. (FOLHA DE PERNAMBUCO, 20 maio 2018, p. 4).

Vânia Fialho (1992, p. 53) delimitou as fronteiras do território político e social Xukuru, na época comprimidos a viver isolados, numa área limitada e perigosa, pois quem se afirmasse índio, sofria ameaças de morte; além das intempéries da seca, os bois soltos pelos fazendeiros pisoteavam os roçados, a intimidação e o medo eram usados como prática fundiária de intrusão, a perder a identidade e ser humilhado como roceiros pobres, tendo as crenças tradicionais, ou terapêuticas naturais, perseguidas pela “proibição de realização de seus ritos religiosos e de prática com a utilização de ervas medicinais”, e diz Cavalcante serem esses “alguns dos motivos que levaram os índios a abandonarem suas terras”.

Fialho (1992, p. 63) exemplifica um confronto de terras como luta de ideologias ou representações de mundos, quando um latifundiário se incomodava com as práticas religiosas insistentes, e chegou a registrar queixa na delegacia municipal contra um índio que dançava o “toré com o intuito de invadir a sua propriedade”. A reconstrução do território já renascia contrariando as autoridades e latifundiários, que usavam contraimagens estereotipadas para confundir a opinião pública distante do conflito e ridicularizar o trabalho antropológico de identificação e delimitação que reconheceu a reafirmação étnica a garantir direito à terra. A exemplo disso, os insultos tipo “caboclos cachaceiros” e deboches à liderança do cacique Chicão como um engodo, ironizando, “até motorista de táxi já havia sido e agora resolveu ser índio”, e que tudo isso não daria em nada por terem amigos poderosos, era “uma medida paleativa, apenas para acalmar o ânimo desse pessoal”, sem nenhuma consequência prática (FIALHO, 1992, p. 75).

Desde 1989, o processo se arrasta em Brasília já quase há 30 anos, com o

reconhecimento parcial em 1992, sem afastar os intrusos das terras Xukuru, o que reverbera a insegurança e revoltas à morosidade jurídica brasileira, que levou o país à vergonhosa condenação na Corte Interamericana de Direitos Humanos pela “violação de direitos” (BORGES, 2018, p. 1).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS OU A AMBIVALENTE AMBIVALENCIA: COLONIALISMO INTERNO E A PRESENÇA DA (IN)VISIBILIDADE XUKURU

A ambivalência dos índios Xukuru pode ser comparada aos judeus europeus dos tempos medievais ou durante o nazi-fascismo na Europa do século XX, ao selecionarem elementos ancestrais, culto às escondidas da inquisição ou perseguição étnica (criptojudaísmo), datas e reservas do sagrado, língua, o grupo de pessoas agir em comum acordo (regulamentos sociais), resistências, não terem elementos discursivos ou culturais originais, mas readaptações ocorridas com o passar das gerações a viver duas realidades, lado a lado, a imagem de judeu (oriental) e europeu (ocidental) se aproximaram num limite de bifurcação sem permitir as duas concepções de mundo se fundirem ou se misturarem ou, simplesmente, desaparecer (BAUMAN, 1999). Dois casos distintos, enquanto o modo de vida indígena continuou perseguido, marcado para desaparecer ou obrigar-se a se “caboclar”, os judeus, por sua vez, acabaram aceitos e incorporados nas formações socioeconômicas do mundo ocidental.

A população indígena Xukuru do Ororubá corresponde, pelo censo demográfico de 2010, a 12.471 pessoas, das quais, mais de 7.500 encontravam-se em área rural (27,5 mil hectares, na Serra do Ororubá), e outros 4.900 em território não índio, áreas periféricas de Pesqueira, PE e no entorno de cidades vizinhas, como Poção, PE. Com isso, estima-se que cerca de 180 famílias – autodeclaradas e reconhecidas como Xukuru – vivam na área urbana de Pesqueira. Como dissemos acima, são homens e mulheres, crianças, jovens e velhos como taxistas, agricultores, comerciantes, estudantes, vereadores, artesãos, pedreiros e camelôs que estão em contato permanente com todos os elementos da sociodiversidade cultural e econômica do agreste pernambucano. Não são, portanto, invisíveis à região, a Pernambuco, à cultura, a história e realidade social.

Mas são outros, são estranhos. Não só por serem índios, mas por não serem índios na representação e prática de muitos e do mundo envolvente local/

estadual/nacional. Em muitas falas e textos, tem sido recorrente a ideia de que os índios “desapareceram” há muito, pois não são como os índios que os portugueses encontraram em 1500; eles se aculturaram, se miscigenaram, enfim, desapareceram. Às culturas e sociedades emergentes, em geral, falta a percepção de que as próprias culturas

Vão se modificando porque a situação dos grupos humanos no mundo vai historicamente se transformando também. Se as experiências concretas de vida se modificam, as pessoas precisam encontrar novos símbolos que traduzam ou expressem os significados que elas vão atribuindo às novas situações que vão vivendo”. (RODRIGUES; FERNANDES, 2015, p. 331).

Assim ocorreu com as diversas etnias indígenas brasileiras, não sendo diferente com os Xukuru do Ororubá.

A investigação elaborada até aqui acabou por destacar alguns aspectos que julgamos relevantes apresentar: (1) é preciso superar a imagem pré-histórica, atrasada e anacrônica e situar os Xukuru – bem como demais etnias indígenas brasileiras – na contemporaneidade; (2) reaprender a olhar o mundo, tempos, espaços superando o cartesianismo, a lógica linear e progressista; (3) desapegar-se do inventário estruturalista, no qual os índios são focalizados nas limitações típicas de um sarcófago de museu; (4) superar as ideias correntes de sincretismos, hibridismos e culturalismos de encontros cordiais entre culturas, que na realidade submetem a ordem de mundo dos povos tradicionais a uma situação transeunte para se subordinar à cultura envolvente e suas estratégias colonialistas, sob riscos de desaparecer por completo diante de uma outra ordem dominante; (5) tentar ouvir/ver os sujeitos nas estratégias, resistências e sobrevivências que suas trajetórias sociais e culturais construíram; (6) relativizar o sagrado, cosmovisões, filosofias, produção e técnicas no papel de cada cultura humana, seja emergente ou envolvente como sendo uma só coisa, mas realidades socioculturais múltiplas e em permanente (re)construção.

O que estudamos e compreendemos, a partir da pesquisa elaborada, nos permite afirmar que as identidades emergentes não são fabricadas por intelectuais em gabinetes ou ativistas políticos-partidários; mas, antes de tudo, são uma construção coletiva e transitam entre contextos socioculturais diversos, respondendo em sentimentos opostos de busca pelo parentesco no mundo ancestral e revolta

com mundo branco dominante/envolvente que comprime e sujeita seus corpos, seus territórios e suas práticas culturais. Há, nas sociedades contemporâneas de forte passado colonial ainda presente, sentimento de inferioridade projetado por outras etnias ao lado da desvalorização das culturas e populações originárias, visto que estas se encontram em situações de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes sociais que as integram, pois sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes e à burocracia do Estado central. Destarte, como pertencem a uma raça distinta da que domina o governo nacional e, em geral, não domina a língua nacional oficial, os indígenas são consideradas inferiores (GONZALEZ CASANOVA, 2006).

As populações indígenas procuram sentimentos que as liguem ao passado distante, ricos em pertencimento e memórias. Para os posseiros e intrusos, os elementos étnicos e culturais são estranhos ou indeterminados como provas diretas de indianidade, pois aqueles buscam traços puros de uma identidade pré-colonial, o que acaba por se traduzir em práticas sociais de negação, aviltamento territorial, diluição populacional e mesmo dizimação. Os Xukuru do Ororubá são vítimas de uma ambivalência: Por um lado, suas trajetórias individuais e coletivas, sinuosidades, lutas, perdas e vitórias são fundamentais para a construção de uma identidade na contemporaneidade marcada pelas incertezas e incompreensões, na busca pela vivência plena de sua cultura transmutada/construída pelo tempo de sua existência e pelo contato com outras culturas índias e não índias, em um ambivalente fluxo entre passado e presente étnico. Contudo, por outro lado, a desvalorização e a exploração imposta nesses contatos interétnicos, no qual sua cultura encontra-se, de fato, imersa em uma cultura envolvente promotora de um colonialismo interno, como entende González Casanova (2006), faz com que a própria identidade índia transite entre o medo, o autoestranhamento e o desprestígio étnico.

A nós, apresentou-se, pelo itinerário percorrido nesta pesquisa, que a ambivalência do povo Xukuru da Serra do Ororubá, em Pesqueira, é uma das estratégias de luta, dentre muitas, uma orientação étnica, em busca da manutenção e ampliação de seus direitos e garantias constitucionais e sociais, na superação do estereótipos discriminatórios dos discursos e práticas do colonialismo interno da cultura não índia envolvente. Estratégia, reforçamos, identitária, étnica, pois

os Xukuru têm procurado lidar com a ambivalência de mundos conflituosos e fragmentados que os têm historicamente cercados e entenderem o que é e quais são os efeitos da colonialidade interna na vida deles, tentando permanentemente reforçar o enraizamento cultural e socioafetivo das muitas vozes ativas interiores, que, em última análise, os definem.

REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício Paiva Audion. Morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1995/1134>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário analógico da língua portuguesa: ideias afins (thesaurus)*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2016.

BALLOUSSIER, Anna Virginia; VIEIRA, Bianca. Evangelização indígena inclui oferta de cesta básica e obra de Edir Macedo. *Folha de São Paulo*, UOL, 11 de jun. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/evangelizacao-indigena-inclui-oferta-de-cesta-basica-e-obra-de-edir-macedo.shtm>>. Acesso em: 11 jun. 2018.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. 2. ed. Belo Horizonte: EdUFMG, 2013.

BORBA, Francisco S. (Org.). *Dicionário UNESP do português contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2004.

BORGES, André. Brasil é condenado em processo de demarcação de terra indígena: decisão aponta responsabilidade do País quanto à violação a direitos do povo da etnia Xukuru de ororubá, em Pernambuco. *O Estado de São Paulo*, 14 mar. 2018. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-e-condenado-em-processo-de-demarcacao-de-terra-indigena,70002227751>>. Acesso em: 14 jun. 2018.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. V. III.

CALAZANS, Rejane. Ambivalências: o Nordeste nas obras de Gilberto Freyre e Celso Furtado. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 64, p. 75-80, jun.

2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092007000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 5 jan. 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. *Portal Povos indígenas do Brasil*, Instituto Sócio Ambiental, ago. 2006, p. 1-20. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2017.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2010*. Relatório. Brasília: CIMI, 2011. Disponível em: <[https://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1309466437_Relatorio%20Violencia-com%20capa%20-%20dados%202010%20\(1\).pdf](https://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1309466437_Relatorio%20Violencia-com%20capa%20-%20dados%202010%20(1).pdf)>. Acesso em: 18 ago. 2018.

FOLHA DE PERNAMBUCO, Recife, 20 maio 2018, Zoom, Cotidiano, p. 4.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico CUNHA In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo/FAPESP, 1992. p. 431-56.

FERNANDES, Florestan. Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal. *Tempo social*, São Paulo, v. 19, n. 2, nov. 2007 [1946]. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v19n2/a12v19n2.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2017.

FIALHO, Vânia Rocha. *As fronteiras do ser Xukuru: estratégias e conflitos de um grupo indígena no Nordeste*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife: 1992. Disponível em: <<http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/16967/395729f%20Disserta%C3%A7%C3%A3o.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 07 jan. 2018.

GONZALÉZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZALÉZ, S. (Org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2006. p. 395-420.

GUINZBURG, CARLO. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola Editora, 1992.

JORNAL DO COMMERCIO. Recife, 23 maio 1998a, Fundação Joaquim Nabuco.

_____. *Só 8 são ouvidos sobre crime de Chicão*. Homicídio: investigações terão reforço do Departamento de Polícia Federal, por solicitação ontem do procurador-geral da

República, Geraldo Brindeiro. 22 maio 1998b, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, p. 10. [Fita microfilmada].

_____. Assassinado líder Xukuru em Pesqueira. Homicídio: o cacique Francisco de Assis Araújo, o Chicão, foi atingido por seis tiros dentro do carro da Funai, quando estacionava na frente da casa da irmã. Recife, 21 maio 1998c, Fundação Joaquim Nabuco, p. 13. [Fita microfilmada].

MALDONATO, Mauro. *Dicionário das ciências da mente: psicologia, psiquiatria, psicanálise, neurociências*. Tradução de Roberta Barni e Maria Lucia Cumo. Rio de Janeiro: SENAC Nacional, 2014.

MARACCI, Marilda Teles. Povos indígenas. In: CALDART, Roseli Salette; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Org.). *Dicionário da Educação do Campo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012.

MELO, Patrícia Bandeira de. *O índio na mídia: discurso e representação social. Observanordeste*, jan. 2008. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/geral/observanordeste/indio.pdf>>. Acesso em: 1º jun. 2018.

O ESTADO DE SÃO PAULO. São Paulo, 14 mar. 2018. p. 9.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma Etnologia dos “índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-7, 1998. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 21 dez. 2017.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

RODRIGUES, Robson; FERNANDES, Natália Morato. Reflexões sobre alteridade: contribuições para a formação de professores. In: SANTOS, Benerval Pinheiro; CAMARGO, Clarice Carolina Ortiz de; MANO, Marcel (Org.). *Culturas e histórias dos povos indígenas no Brasil: novas contribuições ao ensino*. Uberlândia, MG: RG Gráfica Digital Eireli, 2015. p. 330-51.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 24. ed. São Paulo: Cortez, 2016.

SILVA, Edson. Etno-histórias do cristianismo: notas para um debate. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 3/4, mar./abr. 2006. Disponível em: <<http://www.espacociencia.pe.gov.br/wp-content/uploads/2014/01/ARTIGO-PARA-REVISTA-FRAGMENTOS.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

SILVA, Edson. História indígena no nordeste: “os cablocos” que são índios. *Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco (CESVASF)*, Belém de São Francisco,

ano III, n. 3, 2004. Disponível em: <<http://www.espacociencia.pe.gov.br/wp-content/uploads/2014/01/ARTIGO-REVISTA-CESVASF.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2018.

SILVA, Edson. História Xukuru, história indígena no Nordeste: novas abordagens. *Mnemosine Revista*, Campina Grande, v. 1, n. 2, jul./dez., 2010. Disponível em: <http://www.ufcg.edu.br/~historia/mnemosinerevista/volume1/dossie_brasil-imperio/dossie/MNEMOSINE-REVISTA_BRASIL-IMPERIO-VOL1-N2-JUL-DEZ-2010-HIST%C3%93RIA%20XUKURU,%20HIST%C3%93RIA%20IND%C3%8DGENA.pdf>. Acesso em: 6 jan. 2018.

SILVA, Edson. Memórias xukuru e fulni-ô da guerra do Paraguai. *Ciências Humanas em Revista*, São Luís, v. 3, n. 2, 2005. Disponível em: <https://www3.ufpe.br/remdipe/images/documentos/fontes_xukuru/silva%20edson%20hely2005a.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2018.

SILVA, Edson. Nossa Mãe Tamain-Religião, reelaboração cultural e resistência indígena: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE). In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2002. V. 2.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique (Org.). *Dicionário de conceitos históricos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

WERNER, Camila (Org.). *O livro das religiões*. 2. ed. São Paulo: Globo Livros, 2016.

Sobre os autores:

Alexandre Evangelista da Silva: Licenciado em História e especialista em Ensino de História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco. Especialista em Ensino de Culturas Africanas, da Diápora e dos Povos Indígenas pela Universidade de Pernambuco. Professor Efetivo da Rede Municipal de Educação em Jaboatão dos Guararapes, PE. **E-mail:** grafiticinza@gmail.com

Ricardo José Lima Bezerra: Doutor em Educação: Currículo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Licenciado e Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco, Campus Garanhuns. Docente das Faculdades Integradas de Garanhuns – AESGA. **E-mail:** ricardo.bezerra@upe.br



documentos

Los Salesianos y la Amazonia¹

Juan Bottasso Boetti²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.606>

EL CONTEXTO HISTÓRICO

Después del remesón napoleónico que estremeció Europa, deponiendo reyes y corriendo fronteras, las grandes potencias de entonces se reunieron en Viena para restablecer el orden y volver al “ancien regime”. Pero nada regresó a ser como antes.

Inglaterra exaltada por el hecho de haber derrotado al emperador francés, emprendió su ascenso definitivo como dominadora de los mares y consolidó su imperio colonial, llevándolo a la cima de su expresión y esplendor. Francia no se quedó atrás y emuló a la rival para, entre las dos, repartirse el dominio de los continente, operación que culminó con el Congreso de Berlín (1884 – 5).

No solo en esos dos países, sino en toda Europa se afirmó como definitiva la convicción que la cultura europea constituía la expresión más alta de la civilización humana y que su destino histórico no podía ser sino él de difundirla por todo el planeta.

La iglesia católica que especialmente en Francia, conoció un fuerte despertar de vitalidad, fue también contagiada por esta euforia que se tradujo en un renacer del espíritu misionero, con el epicentro en Lyon. Fue el país que conoció la fundación del mayor número de congregaciones con finalidad expresamente misionera. “Le Genie du Christianisme” de Chateaubriand supo interpretar magistralmente esta atmósfera, que veía en el auge de las misiones una estupenda realización del mandato de Jesús. “Id y enseñad”; unida a la tarea civilizadora. En este contexto fue madurando la mentalidad que más tarde se plasmó en la consigna “Evangelizar civilizando, civilizar evangelizando”.

¹ Texto presentado no Encontro Pan-Amazônico Salesiano – O Sínodo nos interpela! Sínodo para a Amazônia – 1 a 4 de novembro de 2018, Manaus, AM, Brasil.

² Universidade Politécnica Salesiana (UPS), Quito, Equador. Email: juanbottasso@yahoo.com

A las manos del seminarista Juan Bosco llegó bastante de esta literatura y sembró en su conciencia el sueño misionero. Fue algo que lo acompañó toda la vida, pero por muchos años fue solamente esto: un sueño; algo un tanto nebuloso y teñido de romanticismo. Será solo después de 1870, cuando su Congregación comenzó a ser conocida y empezaron a multiplicarse las peticiones para abrir presencias en diferentes continentes, que el sueño aterrizó y tomó cuerpo.

La mayoría de los pedidos de fundación se referían a la atención a los migrantes italianos, cuya presencia asumía enormes proporciones, pero en Don Bosco permanecía la obsesión por los pueblos no evangelizados, aquellos que, además de correr el riesgo de perderse por no conocer a Cristo, vivían al margen de la “civilización”: los “salvajes”.

Argentina le ofreció la posibilidad de alcanzar el doble objetivo: atender a los migrantes y evangelizar a los paganos. Don Bosco tenía los ojos puestos más en los habitantes de Patagonia y Tierra de Fuego que en las barriadas de Buenos Aires, pero la realidad resultó diferente a lo que él había imaginado.

Sus salesianos pudieron entrar a Patagonia en el momento exacto en que el ejército argentino llevaba a cabo una guerra de conquista y exterminio contra los Mapuche.

El famoso sueño, en que el Santo preveía que los indios adultos se transformarían a través de los jóvenes educados por la misiones se vio trágicamente truncado.

La labor salesiana en la Patagonia siguió y fue muy fructífera, pero tomó otro rumbo.

Entonces los hijos de Don Bosco, volvieron la mirada a los indígenas amazónicos. El obispo de Cuiabá, Carlos D'Amour, pidió personalmente a Don Bosco que enviara misioneros para hacerse cargo de los indígenas y de las escuelas de la ciudad. Este pedido no pudo ser atendido por el Santo, sino por su sucesor, Don Rua.

El 12 de marzo de 1893, el mismo año en que el Vicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza fue confiado a los salesianos para que evangelizaran a los Shuar, Monseñor Luis Lasagna fue consagrado Obispo con la responsabilidad, nada menos que la, de atender a los indios de Uruguay, Paraguay y Brasil. Se trataba de

una tarea descomunal y casi imposible de realizar, pero aquel hombre enérgico no se amedrentó. Puso mano a la obra y regresó a América con 36 misioneros. El 18 de junio de 1894 fueron recibidos solemnemente por el pueblo y las autoridades de Cuiabá y de inmediato tomaron los contactos oportunos para dar comienzo al trabajo con los indios. Como sabemos los audaces proyectos de Mons. Lasagna fueron truncados muy pronto por su muerte trágica. No tuvo sucesor como obispo de los indios de los tres países.

Los que heredaron su compromiso fueron hombres igualmente excepcionales como Don Malán y Don Balzola. Este último en 1914 fue destinado al Rio Negro, para dar inicio al trabajo misionero en aquella región. El celo que desplegó y los viajes que realizó en un inmenso territorio tienen de lo increíble. En el registro de los bautismos de Puerto Ayacucho, Venezuela, el último Vicariato entregado a los salesianos, consta que el misionero llegó hasta allá y administro el sacramento a varios indígenas.

LOS SALESIANOS Y LOS INDÍGENAS

En 1875, fecha de la primera expedición misionera salesiana, el porcentaje de los indígenas en América Latina era todavía bastante alto, antes de que las oleadas de inmigrantes hicieran variar completamente las estadísticas. En la región andina y Mesoamérica ellos aportaban todavía una contribución determinante para la agricultura, pero ocupaban el último peldaño de la escala social: pobres, explotados, víctimas de un fuerte racismo. Pero, por casi un siglo, los salesianos no se ocuparon de ellos, sino de una ínfima minoría, constituida por los llamados primitivos o salvajes ¿Por qué? Se pueden intentar algunas explicaciones.

1. El desarrollo de la presencia salesiana en América fue esencialmente urbano. La inmensa mayoría de los salesianos trabajaron y trabajan en las ciudades. Los obispos pedían su presencia para que se ocuparan de la educación y los ayudaran a devolver visibilidad a la iglesia, marginada por los gobiernos liberales.
2. Los indígenas podían ser pobres y marginados pero no corrían el riesgo de condenarse, porque la casi totalidad de ellos estaban bautizados, mientras que los salvajes no conocían a Jesucristo y no pertenecían a la iglesia, puerta de la salvación.

3. A los salesianos fueron confiados unas jurisdicciones eclesiásticas (Vicariatos, Prefecturas y Prelacias), con la misión específica de convertir los habitantes aun paganos que allí se encontraban. Ese compromiso les vinculó estrechamente con algunas zonas y algunas etnias.

Será solo en las últimas décadas del siglo XX, cuando el Concilio y Medellín proclamaron que la opción preferencial de la iglesia debía ser por los pobres, que los salesianos de varias inspectorías tomaron conciencia que los indígenas de las alturas eran de veras esos pobres y abandonados de los cuales hablaba Don Bosco. Contemporáneamente comenzó el interés por otro fenómeno social de enormes dimensiones: los chicos de la calle.

La labor con los indígenas amazónicos no se detuvo, pero sobrevino una crisis que no se ha superado: el personal va envejeciendo y el relevo no es suficiente.

LA TEOLOGÍA DE LOS MISIONEROS SALESIANOS

No podría ser sino la típica de su tiempo: salvar almas. La puerta imprescindible de entrada era el bautismo. Lo importante era hacer que la gente se bautizara para asegurarse contra el riesgo de perder definitivamente la visión de Dios. Una interpretación restrictiva de los Padres de los primeros siglos había resumido en una frase que se hizo célebre este tema teológico: “Fuera de la Iglesia no hay salvación”. Una imagen bíblica que expresaba claramente este concepto era la del arca de Noé. No existen alternativas: quien entra en ella se salva, quien queda afuera perece. La misionología aún no aparecía en el horizonte, así que nadie hablaba de la finalidad de la misión como implantación de la Iglesia local y anuncio de los valores del Reino. “Salvar un alma” era visto ya como un premio suficiente para una vida de entrega y un seguro para la salvación eterna del misionero mismo.

Este enfoque iba de la mano con una parábola evangélica aplicada al anuncio apostólico: la del campo y la semilla. Un agricultor prudente, antes de echar el buen trigo, se preocupa de limpiar el campo de toda mala hierba y después vigila para que esta no vuelva a asomar. Aplicación: para que el evangelio sea acogido es indispensable destruir las creencias falsas que un pueblo ha elaborado y después poner mucha atención para que el error no vuelva a invadir el campo.

En otras palabras: el Evangelio está llamado a sustituir totalmente el pensamiento religioso de un pueblo.

Pero ¿la religión no es el núcleo más íntimo y fuerte de una cultura? Si se la destruye, ¿cuál suerte correrá la cultura?

La antropología de los misioneros

¿Qué visión tenían de las culturas de los pueblos a quienes eran enviados? La que era común a todo el mundo occidental.

La aplicación de la teoría evolucionista a las ciencias sociales había llevado a la conclusión que, así como sucede con los diferentes organismos presentes en la naturaleza algunas culturas se han desarrollado mucho y otras han quedado en el estado embrionario, como la de los “salvajes” amazónicos. No faltaron quienes opinaban que era inútil gastar tiempo con sus portadores, porque no poseían un cociente de inteligencia que les permitiera progresar. Pero la otra corriente que se impuso fue la del mariscal Cándido Mariano da Silva Rondón, conocido y apreciado en todo el mundo. El estaba convencido que, siendo seres humanos, con una paciente labor educativa, llegarían a “civilizarse”.

Su enfoque era el típico del pensamiento liberal y masónico, pero los misioneros lo compartían, añadiendo que era indispensable el anuncio de la religión verdadera.

La antropología, vista como una disciplina digna de ciudadanía entre todas las demás ciencias sociales, recién empezaba a dar sus primeros pasos. Y no se puede ignorar que muchos de los antropólogos culturales de los tiempos iniciales fueron enrolados por las potencias coloniales para que, a través del conocimiento de las dinámicas en las culturas, fueron útiles auxiliares para la administración de sus imperios. Es el caso de Bronislaw Malinowski en relación con el imperio británico.

LA PREPARACIÓN PARA IR A LAS MISIONES

Los salesianos que iban a las misiones recibían la formación estandarizada de todos los demás religiosos: ciertas bases filosóficas y teológicas, espíritu de piedad, entrenamiento para una vida sobria.... Nada de específico.

En el lugar del trabajo cada uno buscó moverse guiado por la experiencia adquirida en su tierra y por el sentido común. El hecho que pronto se empezó a enviar personal en edad muy joven, facilitó su inserción en la mentalidad, lengua y cultura el país de destino, pero favoreció también la asimilación de los prejuicios locales con respecto a los pueblos “primitivos”.

Casi todos los salesianos (y no fueron pocos) que llegaron a realizar investigaciones importantes, y a producir obras muy apreciadas en áreas como la etnografía, la lingüística, la etnohistoria, etc... fueron autodidactas y emprendieron sus iniciativas más movidos por el entusiasmo personal que por el empuje de la Congregación como tal.

Probablemente ha sido preferible que las cosas se dieran así. Si hubieron sido enviados a las universidades para una preparación específica, habrían absorbido el espíritu nacionalista propio de la época. Todas las naciones que tenían colonias hicieron lo posible para utilizar a los misioneros para sus propósitos patrióticos e intereses nacionales.

LOS MÉTODOS DE EVANGELIZACIÓN

Puestas las premisas que lo esencial era que los indígenas llegaron a aceptar el bautismo y que entraron en el proceso de “civilización”, los instrumentos para lograrlo se fueron adaptando a las circunstancias.

En la mayoría de las misiones amazónicas el método más utilizado fue el del internado: en Ecuador, en el Rio Negro y en el Alto Orinoco con diferentes etnias. En el Matto Grosso con los Bororo y los Xavante, la praxis fue diferente.

¿Por qué el internado? Los motivos son varios. Se pueden enumerar algunos.

1. Es típico de la tradición salesiana partir de los niños y jóvenes, para convertirlos en cristianos y ciudadanos de bien.
2. Tratándose de pueblos cuyo habitat es muy disperso, resultaba imposible proporcionarles el servicio de la escuela sin agruparlos en la misión.
3. No se puede negar que el ambiente familiar no era visto con ojos positivos. En fin de cuenta se los consideraba “salvajes”. Por eso la tendencia a mantener a los niños y niñas alejados del mismo.

Además de proporcionarles las herramientas para entrar en contacto con la sociedad envolvente, a través del aprendizaje de la lengua, la escritura y ciertas destrezas propias el mundo blanco, la preocupación de los misioneros era la de acostumbrarlos a cierta disciplina y a un ritmo de trabajo que más tarde los ayudara a volverse económicamente autosuficientes.

Este esfuerzo no logró los efectos esperados y hubo un momento en que el sistema del internado fue fuertemente criticado por separar a los niños de sus familias. En el Río Negro de Brasil las críticas fueron particularmente severas y desembocaron en denuncias.

El número de salesianos y salesianas que sacrificó su vida en las misiones amazónicas fue altísimo: centenares de personas. Tal vez ninguna Congregación dio un aporte parecido.

No se puede negar que la entrega personal y la generosidad fueron enormes. Pero resulta también evidente que, de acuerdo a la visión de las cosas que se manejaba entonces, se trató de una actividad marcada por el paternalismo. El indio sí era visto como una persona, pero una persona necesitada de tutelaje y aun no del todo adulta.

ANTROPÓLOGOS Y MISIONEROS SALESIANOS

Las relaciones variaron de un lugar a otro, pero en general entre los dos gremios existió bastante desconfianza.

Los antropólogos veían a los misioneros como personas un tanto fanáticas, obsesionadas por imponer nuevos códigos morales y por cambiar las costumbres tradicionales. Los misioneros veían en los antropólogos unos estudiosos solo dedicados a investigar la cultura indígena para realizar sus tesis y publicar sus libros, con el fin de ascender académicamente. Una crítica a los salesianos que llegó a ser conocida por el gran público fue la que hizo Claude Lévi Strauss a la labor misional con los Baroro en su célebre obra: "Tristes Tropicos". Para complicar las relaciones se dieron también casos de antropólogos que aprovecharon de mucha información de los misioneros y después no solo la utilizaron sin reconocer las fuentes, sino que en sus obras criticaron sin piedad la labor misionera.

Pero la situación no fue la misma en todas partes. Por ejemplo, si en el Ecuador en los últimos 50 años las relaciones fueron más que cordiales, en el Rio Negro hubo momentos de fricción muy grande: actitud totalmente cerrada de parte de la misión, ataques públicos y hasta malévolos de los antropólogos.

EL CAMBIO

En las últimas décadas del siglo XX la orientación del trabajo misionero conoció un cambio radical para el cual coincidieron diferentes factores.

En lo teológico un impulso decisivo vino del Concilio vaticano. Al retomare la afirmación de S. Irineo que Dios está presente en todas las culturas a manera de semilla (*Semina Verbí*) se impuso una diferente valoración de las creencias religiosas de los pueblos. El anuncio evangélico no viene a destruir y sustituir sino a iluminar y ayudar a crecer algo ya existente. Los esfuerzos para reorientar la catequesis e inculturar la liturgia fueron enormes, especialmente entre los Xavantes, los Shuar y los Yanomani. Esto implicó una nueva dedicación al estudio de los idiomas y una intensificación de las investigaciones sobre las mitologías. Contemporáneamente se multiplicaron los esfuerzos para traducir la sagrada Escritura a las lenguas locales.

Las publicaciones de las mitologías de los Bororo, Xavante y Shuar alcanzaron dimensiones monumentales.

Cuanto a la antropología desde años venia abriéndose paso la nueva visión, que superaba el darwinismo aplicado las ciencias sociales y proclamaba que no se puede aplicar a las culturas la clasificación de superiores e inferiores; son diferentes, pero todas igualmente legítimas y dignas de consideración.

El documento que sacudió fuertemente el mundo misionero fue la Declaración de los 12 antropólogos reunidos en la isla de Barbados en 1971, que movió fuertes críticas al modus operandi de las misiones.

Unas iniciativas en los Vicariatos de Puerto Ayacucho y Méndez imprimieron una aceleración a la puesta en marcha de la renovación. Mons. Enzo Cecarelli envió 4 salesianos y una Hija de María Auxiliadora al Instituto de Antropología Misionera de Bogotá. Los cinco formaron un equipo que lideró la puesta al día de la pastoral misionera.... La inspección de Cuenca (Ecuador) envió también una

media docena de misioneros a frecuentar un año de misiología en la universidad Gregoriana. Entre ellos Luis Bolla, Siro Pellizaro, Juan y Domingo Bottasso. Recién había terminado el Concilio y los nuevos fermentos teológicos y antropológicos se advirtieron enseguida.

Después de cierta fase de euforia, lamentablemente sobrevino una pausa y un estancamiento.

El personal, especialmente extranjero, comenzó a envejecer y faltó un recambio adecuado. También el mundo circundante comenzó a cambiar (globalización) y con él la sensibilidad de los indígenas, especialmente jóvenes, hoy mucho más interesados a la modernización que apegados a sus tradiciones.

Si queremos mirar hacia el futuro, preguntándonos cuál es el sentido de nuestra presencia en la Amazonia creo que no podemos prescindir de tener en cuenta algunos datos.

1. Como salesianos somos menos numerosos y se prevé que la situación no va a cambiar.
2. Ya no somos solos, como cuando a un obispo salesiano le encargaron la atención a los indios de tres países. Hoy no solo son numerosos las instituciones religiosas presentes en el area sino que son aun más numerosas las estatales, científicas, las ONG que se ocupan del ambiente y de los pueblos que lo habitan. Quedar aislados es condenarse a la irrelevancia. Es absolutamente indispensable trabajar en red. Tenemos una inmensa riqueza de experiencia que compartir, pero también la posibilidad de acceder a un patrimonio enorme de información .
No se trata solo de buscar el contacto con antropólogos y lingüistas, sino con ambientalistas, economistas, expertos en desarrollo sostenible.
3. Se repite como un mantra que los jóvenes son el futuro de un país. Esto vale también para los pueblos indígenas.
Hoy los jóvenes de todos estos pueblos viven una crisis profunda, pierden interés por sus antiguos patrones culturales pero no se orientan fácilmente ante la multiplicidad de ofertas que les llegan de la modernidad.
Como salesianos, exactamente para ser fieles a nuestro carisma, deberíamos convertirnos en expertos en el conocimiento de las actuales orientaciones de la juventud indígena.

Ya no alcanzamos, como un tiempo a ocuparnos casi totalmente de su escolarización. Deberíamos concentrarnos en formar escuelas de líderes, capaces de orientar a sus comunidades, sin dejarse envolver y utilizar por las politiquerías locales.

Sobre o autor:

Juan Bottasso Boetti: Doutor em Antropologia- Universidade Politécnica Salesiana (UPS), Quito. Equador. **E-mail:** juanbottasso@yahoo.com

Recebido em 7 de novembro de 2018

Aprovado para publicação em 12 de novembro de 2018



escritos
indígenas

Tembiasakue Rapê: a longa estrada Guarani na história e na memória - reconstruindo o passado, ressignificando o presente e trilhando o futuro

Almires Martins Machado¹

Rosalvo Ivarra Ortiz²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.500>

Ao longo dos séculos, o Guarani foi visto como objeto de estudo e do direito, sendo-lhe negada a característica de agente de sua própria memória/história/narrativa, como protagonista dinâmico, ativo e conseqüentemente sem espaço para manifestar-se, era o indígena domesticado sobressaindo à imagem genérica construída pelo senso comum ao longo da trágica história que todos já conhecem. Entretanto, assim como os demais seres humanos que habitam a imensidão do planeta terra, enquanto indígenas temos o passado bem vivo na nossa memória e na capacidade de reconstituir o nosso passado; nosso futuro depende muito da habilidade de compreender e tirar boas lições do que nos aconteceu em outrora. O passado é lembrado por meio das narrativas na fala dos *tujá'i* (velhinhos), contadores de história Guarani. Conhecimento que é transmitido nas conversas na *opy* (casa ritual), na beira do fogo quando dos acampamentos de pescaria, caçadas ou ainda nos momentos em que seus olhos e alma parecem voltar no tempo, e as narrativas fluem como as águas de um igarapé, adentrando a noite. Para que nosso modo de vida percorra outros modos de narrar o passado e o presente, busca-se a qualificação nos meios acadêmicos, uma abrangência maior de conhecimento enquanto sociedade Guarani, e as interações com a sociedade não indígena, engendrando novos conceitos, experiências interpretativas sobre o outro e o que foi dito sobre nós de forma autoritária e violento.

¹ Núcleo Jurídico do Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual (INBRAPI), Brasília, DF, Brasil.

² Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

É uma tentativa de compreender, traduzir e *a posteriori* interpretar, para conhecerem-se melhor ambas as sociedades e ampliar os horizontes de conhecimentos e possibilidades, sabendo de antemão que essas aproximações humanas não são tão tranquilas quanto parecem ser. Ser mediador dessa realidade não é nada fácil, ou seja, é um grande desafio.

Com isso se quer inquirir por onde trilhar o pensamento do indígena moderno, no caso em tela o Guarani Mbya do Tekoá Pyaú, no município de Rondon do Pará, PA. Como produzir um discurso com as próprias palavras, no qual se enxerga como um reflexo nesse discurso e ao mesmo tempo refletindo no e sobre o “outro”? O discurso que ele produziu sobre o modo de vida Guarani Mbyá, aqui considerando as palavras do “outro” não indígena e os resultados de sua escrita em relação a nós.

Ainda há uma lacuna na academia, falta mesmo de interlocutores teóricos indígenas (está aos poucos vem sendo preenchida), para expressar o *nhe'ê/ayvu* (linguagem) dos rituais, de outra sensibilidade ou epistemologia indígena e, nesse caso, a Guarani Mbya, para investigar, organizar, processar dados, debater e, sob o ponto de vista da etnologia, o desenvolvimento de uma técnica que irá se aprimorando conforme a pesquisa acadêmica avança, nos procedimentos etnográficos, evidenciando uma crescente maturidade no campo do conhecimento, dando consistência à reflexão teórica sobre principalmente a alteridade, pois há os que nos estudam sem ter adentrado consistentemente em nosso mundo, e há outros que entenderam nosso *teko* (modo de vida), sem ter-nos estudado, mas convivido conosco (afirmação não se quer de modo algum menosprezar o que foi produzido, e sim olhar de dentro para fora). Há que se reconhecer o esforço e o trabalho escrito de muitos estudiosos do Guarani, que nos legou uma farta literatura sobre nós.

A pretensão é a de lançar um olhar de quem nasceu, vivencia o que estuda (as discussões são coletivas), sem necessariamente usar das explicações dominantes na academia, claro que se moldando a esta possa, quem sabe, dar indicações de nuances que passaram despercebidas.

Desde o primeiro contato com o europeu, a premência das divagações era se os habitantes do novo mundo possuíam direitos, alma ou se eram gente, vistos como uma cultura incapaz, nascendo aí à problemática jurídica de como regula-

mentar as relações sociais entre conquistador e conquistado. Pulavam os conflitos de interpretação sobre quem seriam os índios? São humanos? Possuem direitos?

Decorrido séculos, é importante observar na atualidade contemporânea, dada a visibilidade política que as populações indígenas vêm conquistando, novas reflexões devem ser feitas, estas indicam, cada vez mais, a necessidade de se reconsiderar a maneira de pensar, a visão que a sociedade não indígena tem das sociedades indígenas. Os velhos estigmas devem ser superados, para assim se terem novos marcos de como conceituar o outro. Os pressupostos para se pensar a questão indígena vão além das oposições entre vencedores ou vencidos, dominantes e dominados, que acabam deixando para as sociedades indígenas apenas dois papéis em princípio: os de vítimas de aniquilação e o de mártires conservadores da cultura (PACHECO, 2006). Se alteridade implica colocar-se no lugar do outro, ouvir o outro como seu igual, reconhecê-lo, embora diferente, isso não aconteceu durante o período da conquista da nova terra.

Para Pierre Clastres (1990, p. 16): “é necessário aceitar a ideia de que a negação não significa um nada e de que, quando o espelho não nos devolve a imagem, isso não prova que não haja nada a observar”. Para se compreender o outro, que nesse caso é o indígena, faz-se necessário entender o seu conceito de direito, justiça, a reciprocidade por ele aplicada, ter o olhar um pouco além do terreiro da casa e se adentrar na religiosidade e na cosmovisão.

Cosmologia, segundo Lopes da Silva (1995), é a teoria sobre o mundo e sua ordem, seu movimento no espaço e no tempo, no qual, sob a ótica dos indígenas, a humanidade é um dos muitos personagens em cena. O Guarani crê que possui duas almas, uma humana e outra animal. A cosmologia define o lugar da humanidade nesse cosmos e expressa as concepções sobre natureza, o homem e os deuses, revelando as interdependências e reciprocidades entre os diversos personagens que compõem o mundo material e espiritual, a espiritualidade Guarani se expressa por meio de seus rituais, música, mitos, grafismos, cânticos e artes. O ritual é um momento privilegiado de contato com o universo mais amplo, de interação entre o sobrenatural, a natureza e os homens. É, ainda, o momento de integração interna, de superação das divisões e das divergências, reafirmando a solidariedade e a reciprocidade. São momentos importantes de redistribuição da colheita porque momentos, também, de festa. A Cosmologia e narrativas

(mitos), associadas são produtos e meios da reflexão de um povo sobre sua vida, sua sociedade e sua história. Expressam concepções e experiências. Constroem e reconstroem-se ao longo dos séculos, dialogando com as alterações, novidades trazidas pelo fluir do tempo, pelo movimentar-se em novos espaços, pelo contracenar com novos autores.

Hodiernamente, o problema continua na indagação se determinado indivíduo é ou não indígena? É ou não sujeito de direito em relação à terra de ocupação tradicional? É aldeado ou “urbano”? De vivência tradicional ou aculturada? “Puro” ou “mestiço”? Não se atenta para o fato de que os povos indígenas têm suas próprias formas de pensar a política, insurgindo contra estes modelos idealizados para si pelo outro, com isso surge o estigma, estereótipos, que faz os povos indígenas serem vistos com desdém, irritação, como estorvo, bêbados, vagabundos, preguiçosos (MACHADO, 2007, p. 155).

Pressupõe-se que lugar de índio é nas matas, nas aldeias, caçando, pescando, coletando, que é o que índio de “verdade” sabe fazer, e não envolvido com questões políticas que exigem cumprimento de seus direitos. Não se atenta para o fato de que os povos indígenas constroem seus processos de autonomia, têm seus projetos de futuro pensados a partir de sua cosmogonia, mas não limitados pela preservação cultural, reivindicam espaço próprio de discussão, participação na construção da nação da qual fazem parte.

A construção e reconstrução da pessoa Guarani são influenciadas pelos acontecimentos ao seu redor, porém os princípios valorativos são de sua matriz religiosa. Calcado na sua espiritualidade, o seu alicerce é a sua cosmologia. Essa construção ocorre também pelo olhar do outro, não que isso não influencie internamente na comunidade, mas projeta um indígena estigmatizado.

Então, se têm dois tipos culturalmente construídos, dois olhares sobre a mesma pessoa: o indígena que reinterpreta valores externos e enriquece a sua cultura (lógica indígena) e o indígena visto pelo olhar de quem está fora da terra indígena, da vivência cotidiana, que o vê como aculturado (lógica racional do não índio). A reprodução pelo indígena de suas categorias culturais específicas é constantemente reelaborada na contemporaneidade, no parentesco, no sistema de chefia e na economia de reciprocidade. Isso é mais perceptível nas comunidades que estão em intenso contato com o não indígena, e nos casos em que a cidade

veio até a aldeia, expandiu, cresceu até chegar nos limites da terra indígena. Há uma busca pelo que é bom e, se no momento seguinte isso não é mais interessante, o lógico é deixar para trás, desviar-se do que é prejudicial.

É sedimentado na antropologia o fato de que a análise da cultura deve ser norteada pela tradição e memória, induzindo um leitor desatento à ideia de imutabilidade de usos e costumes, como se a cultura não fosse dinâmica, impulsionado pelo pressuposto de que, em contato com o branco, determinada cultura estaria em risco de perder certas características de seu modo tradicional de ser, resultando daí uma aculturação, resultado da fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 46-7).

Deve-se levar em conta, entretanto, a reinterpretção, ressignificações da cultura que os povos indígenas promovem para estar e conviver com o meio em que estão inseridos seja urbano ou rural. As construções e desconstruções que os indígenas, entre os quais o guarani, promovem em relação às suas representações de cultura e da cultura do outro, ora acolhendo, ora rejeitando, não fazem dele mais ou menos Guarani. Os esquemas culturais são reordenados de acordo com os acontecimentos históricos, conforme a sua cosmologia, fato que vai aos poucos refletindo na sua organização social e nas relações interétnicas.

Em todo o contato entre povos diferentes, se não forem respeitados os princípios básicos de existência das sociedades envolvidas, haverá uma relação desigual na convivência que se quer estabelecer, entre dois povos distintos no seu modo de entender o mundo. A lógica é que se busque a estabilidade e segurança nas relações, que não podem pautar-se pelo etnocentrismo (ROCHA, 2007), muito menos por verdades absolutas; caso isso venha a ocorrer, haverá um gritante desrespeito aos direitos humanos.

Identidade e alteridade caminham juntas, assim como a semelhança/diferença, estão sempre se acercando de comparações entre uma cultura e outra, o que quase sempre redundando em conflitos de olhares, juízo de valores dissonantes, mesmo porque as pessoas são diferentes. Cada qual com os seus valores de acordo com o meio cultural em que nasceram e foram educados. Sempre existirá o diferente, dois juízos sobre um mesmo fato, ainda mais se tratando de dois povos diferentes (não inferiores), o que não impede o conciliação de ideias, desde que as duas partes estejam dispostas ao diálogo. Dependendo de onde o Mbya esti-

ver ou o Guarani como um todo, é muito significativo os termos classificadores de aparências que soam como se de identidade fossem, apontados pelo “outro”, pontos de vista que se abrem ao infinito as apreciações depreciações sobre a diversidade indígena ou de identidade genérica ou não verdadeira.

Para DaMatta (1987, p. 122), o problema reside em que a expressão cultural quando se aproxima de alguma forma de comportamento e de pensamento diferente traz a classificação dessa diferença por meio da hierarquia, por consequência vem a exclusão. A cultura do outro passa a ser usada como forma discriminatória, ou pior, como indício de desvio ou de atraso, tão somente pelo fato de se ter tradições diferentes e/ou desconhecidas.

A incompreensão acarreta equívocos, ser visto sob o prisma da diferença é algo desejável, porém ser analisado sob a óptica da diferença como desigualdade é o primeiro passo para se aniquilar a isonomia de tratamentos e dos direitos humanos indígenas.

O exercício de poder envolve todos os tipos de relações, entre elas as de ordem econômica, religiosa, social, militar etc. Perpassa pelo modo como as pessoas veem o mundo, de como com ele interagem, é que para tudo há significado. No mundo indígena, a centralidade das relações está no parentesco, é o norte que empresta sentido à organização social, estruturando a sociedade. A cultura está sempre em contínua reinterpretação, conforme novos conhecimentos se apresentam, nos contatos com outros povos, nas relações de comércio, trocas e viagens. Se a cultura vai sendo lapidada ou se reinterpretada, o mesmo ocorre com as estruturas sociais.

O mal entendido permanece nos dias atuais, via senso comum, fortalecendo as raízes do racismo, preconceito, discriminação, que emerge de tempos em tempos com toda força, como uma patologia social, um câncer que expõe todas as agruras da construção da pessoa versadas no etnocentrismo.

Dada as vicissitudes vividas pelos povos indígenas de uma forma geral, sendo expulsos das terras originárias pela força das armas, prevalece, no entanto, o sentimento de unidade étnica no cotidiano de desterrado. No caso Guarani, inúmeros são os relatos de superação arraigadas na fé inamovível de alcançar a *yvy ju* (terra madura), ainda todas as circunstâncias levassem a descreer em tal ícone da religiosidade, mas crer sempre foi característica do Guarani; dessa forma, se

reconstrói o *teko* (modo de vida), passando a significar lugar para se viver conforme a percepção de Guarani, embora seja do livre arbítrio de cada um viver ou não, conforme tais preceitos, estes são ensinados nas caminhadas educativas pela terra/território, nas noites de *jerojy* (dançar), na *opy* (casa ritual) ou em qualquer lugar quando duas ou mais pessoas sentam para conversar.

É o lugar da vida; é a interação do espaço físico com o social, resultando em vida de forma o mais próximo possível ao tradicional e não importa onde se está se na terra “tradicional” ou não, onde se estiver, aí poderá ser o seu lugar de morada; é ali que sua vida literalmente caiu, então deve ser exercitado o ser, para isso não é preciso um lugar específico, mas guaranizado, basta evidenciar o ser, se vai exercitar o *teko vai* (vida má, ruim) ou se o *teko porã* (bem viver, conduta condizente com o modo religioso), isso é com cada um, a vida lhe pertence, cabendo somente a ele ou ela conduzir o seu ser; claro que aí esta implícita a total responsabilidade sobre a opção seguida.

Dessa forma, o Mbya Guarani transforma uma terra, é o procedimento do ser que faz de uma área geográfica ser uma morada com bem viver, resignificando tudo que o cerca, ademais a terra onde pisa a planta dos seus pés naquele momento pode estar sendo “curada”, batizada pelo *Nhanderú/Opyguá/Karái*; a partir daquele momento, a terra onde se encontra passa a ser como uma página em branco, na qual será escrita uma nova história. Claro que o local dos *ymaguare* (ocupação dos antepassados, morada antiga), também chamado de *tekoá guaxú* (grande território), tem um peso considerável para isso, mas não o é na essência para a vitalidade do ser Guarani nesse caso Mbyá.

O ter para ser não o é, mas o ser que poderá ter sim. Se reifica, descontextualiza e vice-versa. O que importa de fato é sentir-se, estar guarani, independente de onde está a planta dos seus pés. Tem-se clara a noção da desterritorialização ou re-territorialização, assim como das particularidades interativas de ocupação do espaço onde foi aprisionado, assentado, em terras minúsculas, nesse caso as reservas indígenas.

Embora na atualidade muitos já não observem o modo aconselhável de ser e viver o *teko porã*, há outros tantos que o observam rigidamente. A postura de transformar qualquer lugar em seu lugar, pode estar restrita a alguns lugares específicos, entretanto o maior exemplo aqui é o Tekoa Pyaú. O Mbya se apro-

xima desse modo de pensar, por outro lado o kaiowá é o que mais se prende ao grande território dos antigos, para ele não há outro lugar para ser pleno, a não ser no território de ocupação milenar ou onde está a morada de seu xiru, e este só aceita seu local de origem.

Muito já se produziu sobre os povos Tupi-Guarani, no entanto os escritos não conseguem dar conta desse mundo guaranizado, que são as terras e reservas indígenas. O seu modo de vida, religião, sempre está um passo à frente dos olhos que os observaram, que escreveram sobre eles. Em razão disso, Shaden (1974, p. 106) discorria:

Um fato que dificulta não pouco a descrição exata da religião Guarani dos grupos existentes no Brasil, quer no tocante à doutrina, quer ao ritual, é a extraordinária variabilidade observada de aldeia em aldeia, de um sacerdote a outro, ou ainda entre os representantes de um mesmo grupo. A sistematização dos elementos daria por si só margem para extensa monografia. As divergências e contradições, mesmo no interior deste subgrupo, desta ou daquela aldeia, são tão numerosas e de tal modo acentuadas que se torna praticamente impossível apresentar a religião tribal em formulações “dogmáticas” ou peremptórias.

A literatura que versa sobre o Guarani, produz no imaginário dos leitores, em razão da afirmação de serem essencialmente religiosos, de que há uma dedicação exclusiva aos rituais religiosos, o que não é verdade, embora se cante e dance, não há uma profusão ritualística, um cotidiano religioso, não se é fanático no sentido etimológico da palavra, depende de cada um, há famílias mais dedicadas, outras menos, ainda há aquelas que se converteram ao cristianismo. Assim, torna-se evidente que a noção *religião indígena* é incorreta, pois é um terminologia ocidental, os Guarani seguem outra lógica. Se hoje não se constroem mais casas para morar nos moldes tradicionais, como relatado pelos viajantes quinhentistas e seiscentistas, constroem-se com os materiais que se têm à disposição, quando não, são construídas de alvenaria.

Se há uma *aculturação material*, é um desejo, uma atitude que cabe somente ao Guarani decidir em querer ter ou não materiais industrializados que facilitam a faina diária, e depois, não é isso que os demais humanos fazem? Não se vive mais exclusivamente de caça, pesca ou coleta de frutas e raízes. Há um Guarani do século XXI, com as implicações do milênio, sejam impostas ou desejadas.

O mundo Guarani sofreu, sofre e continuará a sofrer transformações considerando as influências externas, não se quer viver em uma redoma de vidro, fechados, isolados, trancafiados, como prisioneiros do Estado em reservas indígenas, como foi mencionado no artigo de Machado e Ivarra Ortiz (2018), ao referir-se sobre a trajetória dos objetos sagrados Guarani. Como se quer negar ao guarani o livre arbítrio invocado pelos não indígenas? Embora não seja mais possível viver como nos tempos cabralinos, no entanto se tem a essência dos sistemas tradicionais de ser ou como deveria ser o modo correto de viver, os princípios do *nhandetekó* (nosso jeito de ser) têm marcação presente, isso não significa que não foram reinterpretados, resignificados.

Apesar de estarmos no século XXI, o indígena idílico continua nos livros didáticos, então como se discorrerá sobre a história indígena na escola? Sobre a cruzada ou a epopeia Guarani? Sobre as grandes caminhadas? O *nhandeteko*? Se sobre elas os professores indígenas ou não, pouco ou nada sabem a respeito?

Em outrora nossos avós empreendiam caminhadas em direção à cidade, que na época demorava meio-dia de caminhada, andávamos sob a copa das árvores, muita floresta, fruta, água límpida e fresca; caça e pesca em abundância. Íamos, voltávamos de qualquer lugar, nossos pés não tinham nenhum impedimento, ainda que fosse empreender o *guata* (caminhar) para *tekoás* (lugar de morada) do Paraguai, não havia contratempos outros que aqueles que a natureza impunha. Descansávamos ou dormíamos em qualquer lugar do caminho onde escurecesse, pois não havia perigos maiores que os apresentados pela natureza.

Agora a terra perdeu seus cabelos, não há florestas, caça, pesca, frutas, água limpa, sombra para descansar, o não indígena cercou tudo com arame farpado, marcou sua propriedade com barreiras de modo que o caminhar Guarani aparentemente ficou restringido, além do fato de estar como um animal que é jogado em um cercado, que são as reservas indígenas, cevado para o abate no desterro da prisão de arame farpado. A partir desse postulado, emerge outra pergunta, os Guarani não são mais indígenas originais como os Yanomani (ver Bruce Albert), Araweté (ver Viveiros de Castro), Paracaná (ver Fausto). O *oguatá* (caminhada) ficou restringindo, porém novas formas de realizá-lo surgiram, pois, caminhar é a marca registrada do Guarani.

Nas narrativas transmitidas ao redor da fogueira, nas noites frias, assando nas brasas a mandioca, a batata, banana, milho, cará, amendoim e tomando *kaá'y*

(chimarrão), a caminhada empreendida não se restringia apenas a conhecer outros lugares visitando parentes; tem como função arranjar casamentos para os jovens, crescer em conhecimento e sabedoria, empoderar-se dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Embora a cerca de arame farpado tenha chegado com o não indígena, acompanhada de limites de propriedade, fronteiras entre países, estados e municípios, não impede as caminhadas de acontecer ainda que de forma tímida, mesmo as reservas indígenas, as terras indígenas, serem marcadas como espaço de exclusão, os pés Guarani não conhecem fronteiras.

Na atualidade, inúmeros *tekoas* Guarani estão próximos ou mesmo inseridos em grandes centros urbanos, mas isto não tem sido motivo de abandonar o *nhandereko* (modo de ser), ele se reinterpreta e assume o seu lócus na modernidade, como forma de resistência e imanência; as crenças, a mitologia é ressignificada, para continuar resistindo a outros modos de crença e espírito.

Não há uma impassibilidade ou impossibilidade decorrente de que esta permite ao Guarani valer-se de uma constante reedificação em seu ser. Se hoje o não indígena já ocupou todos os espaços físicos, dificultando a mobilidade de antes, quando se acreditava que somente chegando ao oceano e atravessando-o, é que vislumbrariam as portas da terra onde não há morte ou que seria o seu lugar de destino. Hodiernamente, ele se re-territorializa, se reinterpreta e quer se re-encontrar consigo mesmo, nos lugares de onde um dia saiu. Essa também constitui uma das razões de retomadas dos territórios tradicionais, é nesses espaços que se prolonga a continuidade do ser Guarani, enquanto não ocorre o cataclisma que prostrará o mundo.

Enquanto esse tempo não chega, há a necessidade de espaço para viver o mais próximo possível do recomendado pelas divindades. Portanto não importa as dificuldades para tomar posse outra vez na terra que foi morada dos antepassados, estar é o que importa; por essa razão, a persistência que para os não indígenas transforma-se em invasão de terras, perigo ao estado de direito, uma inquietação jurídica e uma ameaça à propriedade privada, para o Guarani o que ocorre é somente o retorno ao local de onde um dia foi obrigado a sair, por força quase sempre do uso de armas de fogo.

O simbolismo da terra sem mal, continua presente, porém com o foco reorientado na vida terrena pelos dois princípios do direito Guarani, a solidariedade

e a reciprocidade, centrada na vida social; portanto é preciso apossar-se do seu *guará* (território), para dar continuidade às etapas que levam ao *aguyje* (iluminação da alma), é preciso, entre outras coisas de alimentação específica, consagrar a terra e as pessoas, para retomar *oguatá* (caminhada) espiritual e alcançar o estado de espírito perfeito. O *mbaraka* (chocalho) precisa ser exercitado no locais de origem, os cânticos precisam alçar os caminhos do céu, a alma precisa ficar leve. Se antes se acreditava que poderia alcançá-la pela via terrestre, rumando-se a leste ou oeste e atravessando o mar, hoje se compartilha o pensamento que o caminho é o espiritual. Para tanto, é primordial que tudo volte ao seu lugar de princípio, o território tradicional ou uma terra guaranizada, para poder exercitar o ser numa terra onde é possível o bom viver, a vida com qualidade.

Nessa terra, o exercício desejável é o de viver da forma mais correta possível, para não se deixar levar pela animalidade da alma, em contraste o que vale é o exercício da humanidade, que aproxima do modo de vida dos que estão na terra onde não se morre. Lembrando que esse modo de ser não é exercitado por todos, com dito acima, faz parte do livre arbítrio. É a condição da pessoa que conta; o parentesco pode ser de laços consanguíneos ou construídos nas relações estabelecidas ao longo do *guatá* (andar), a construção da pessoa é condição de reconhecimento como *etarã* (parente), demarcando as nuances da sociabilidade, identidade, solidariedade, reciprocidade com os humanos ou com os não humanos; implica estar ou não na memória de quem visita e de quem é visitado, desde que saiba pronunciar corretamente as palavras da etiqueta guarani.

A caminhada marcante não é somente aquela realizada nos espaços geográficos no plano físico, terreno; a mais significativa é a que leva da terra ao céu ou o ambá, unindo visível e invisível, por um marcador chamado *mbaraka* (chocalho). Uma caminhada ou visita a uma parentela distante pode e quase sempre inicia com um sonho, por isso a importância de ter uma *opy* (casa ritual) com seu *opyguá* (orientador espiritual).

Nas caminhadas, exercita-se um saber fazer, um conhecer, um aprendizado, caminha-se por diferentes lugares, adentrando-se segredos da botânica; fauna e flora são esquadrihadas, no caso de danças para cura, diferentes essências assomam-se para compor o conjunto de um conhecer para saber fazer. Não é simplesmente um caminhar, é uma forma de alcançar a saúde, vida saudável, ter

conhecimento, não basta somente a vida em si, é preciso que ela flua, assim como a água de um rio. É claro que as formas de conceber as cosmologias transformam-se, nesse percurso são reestruturadas, é incabível a procura por uma tradição pura, elas são legitimadas por seus agentes, para isso tem autonomia, independência tenaz, idônea, para ser ele mesmo com sua religiosidade, com consciência do divino ou em busca de serem iguais as suas divindades.

Ainda nos dias atuais, tem uma excelência em esconder a sua religiosidade, que, como antigamente, desliza por sobre as ondas do silêncio. A religiosidade e os conhecimentos tradicionais, associados ou não à biodiversidade, foram e são constantemente recriados e reorganizados, ressignificados. Não é um processo simples, considerando que agrega em seu bojo toda a cosmologia do ser que redundava na vida Guarani, na construção da pessoa.

Não basta o reconhecimento da diferença, é necessário prover formas de coexistência considerando a alteridade: A ideia do relativismo, multiculturalismo, direitos humanos, remete às identidades coletivas na perspectiva da construção de novos paradigmas que de fato construam a cidadania, efetivando o reconhecimento da diferença e do direito à diferença e de ser diferente.

Para tanto é preciso alargar os caminhos que promovam direitos humanos, identidades e cidadania. Apesar das nuvens esvoaçarem o céu do entendimento, é o desrespeito ao modo de ser dos povos indígenas e o não reconhecimento destes como sujeito de direito, por grande parcela da sociedade nacional, não impede que o entendimento seja um objetivo, uma posição a ser conquistada. Mesmo que boa parte das ações promovidas em terra indígena não tenham levado em conta as especificidades do saber local da comunidade, não respeitando ou considerando sua lógica, sua cosmovisão, as ações servem de lição para que o erro não se repita.

O indígena é um ser humano como outro qualquer, como tal tem os seus direitos e quer exercer a sua cidadania; não fosse assim, não teria defendido esta terra contra holandeses, franceses, paraguaios e tantos outros; juntamente com os negros, derramaram sangue para hoje ter as suas raízes fincadas no solo da pátria amada, esta não é exatamente como uma mãe gentil, mas o brado retumbante dos povos indígenas ecoa por direitos e reconhecimento há séculos. Quer tão somente viver em paz, na terra que o viu nascer e crescer; terra da sua origem,

dos seus mitos, da sua identidade, dos seus heróis ou aquela que foi guaranizada por meio de seu modo de vida e espiritualidade, mas não mais ou menos Guarani.

É preciso que se tenha em mente que mesmo o indígena histórico sempre foi um sujeito atuante, embora apagado de forma hostil como filho da nação brasileira, pelo qual derramou sangue em guerras, permitindo que hoje o país tenha o atual desenho de fronteiras. Sempre foi capaz de tomar decisões em defesa de seus direitos, ainda que fosse necessário pegar em armas. Jamais deixou de costurar alianças, constituir rede de conhecimentos que lhe permitiam não ser uma simples vítima, mas que sempre esteve contrapondo-se a opressão, escravização, exploração e buscando o limiar de seus direitos.

Atualmente, mais indígenas se qualificam e se apresentam no cenário nacional e internacional, como protagonistas de seus direitos e de sua história; continuam negociando, reivindicando, resistindo, propondo soluções a problemas históricos que vivenciam, quando não, são os agentes que denunciam o expresso desrespeito pelos direitos humanos indígenas, fomentados pelo Estado brasileiro e seus agentes.

O velho e o novo convivem nas reservas indígenas, a teia de significados enreda-se no saber local (GEERTZ, 1998), dando forma, fluidez, porosidade, permeabilidade, flexibilidade às fronteiras culturais, reinterpretando, resignificando, reelaborando a sua cultura, rede social, modo de pensar, ver e agir, conforme a situação o exigir, legitimando-a. Não está passivo, aceitando o papel de vítima, o paradigma da aculturação, de visões estereotipadas, de sujeitos de segunda categoria, de incapaz; o século XXI permite ir muito além do imaginado, tanto que o “índio de verdade”, hoje esta nas universidades, faz parte das redes sociais da internet, *twitando* e trocando informações via facebook, netizado.

As palavras pronunciadas pela liderança indígena Ailton Krenak (1998, p. 23) resume este pensamento:

No mundo todo ainda existem povos tradicionais, na África, na Ásia, Norte da Europa, Norte América, não importa o quanto estejamos afastados dos grandes centros urbanos, temos que responder a tantas perguntas que incluem desde a escola, saúde administração de terras, negócios com terceiros.... Basta esta lista para exemplificar o quanto estamos sendo intimados a criar novas respostas para um grande numero de perguntas nem tão novas assim.

Novas respostas são cobradas a cada instante em que indígenas se levantam e contestam as situações que estão postas, sem, contudo, serem tão novas, como atesta Krenak; o multiculturalismo e o pluralismo jurídico continuarão a provocar inquietações, enquanto o relativismo não for uma prática, considerando que o universalismo jurídico foi e continua sendo uma imposição. Os povos indígenas continuam com sua marcha rumo a conquistas de direitos, mesmo que a intolerância se intensifique, não será diferente dos velhos tempos, entretanto novas armas estão sendo manuseadas e muito mais potentes no seu alcance do que o velho arcabuz ou o arco e a flecha. Que o digam as mídias sociais.

Portanto caminha-se rumo à autonomia, e esta entendida como aquela que se concretiza em dois momentos distintos.

Do ponto de vista legal a autonomia inserida no texto da Constituição Federal (BRASIL, 1988) em especial o art. 231, onde se inserem os dispositivos basilares promotores do princípio e do reconhecimento da autodeterminação. Em tela destacam-se as previsões delineadoras do reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e direitos originários sobre as terras que tradicionalmente são ocupados pelos povos indígenas. Cabe ao Estado o dever de demarcar e proteger as terras indígenas que pertencem à União; razão de os povos indígenas protestarem pela demarcação de suas terras e recorrerem à última instância jurídica, o Supremo Tribunal Federal (STF), para fazer valer seu direito a terra.

Segundo, ao reconhecer e determinar o respeito à organização social e às terras de cada povo, reconhece também a pluralidade jurídica, mais que isso valida os efeitos do Direito vigente internamente, em cada comunidade. Nesse front de lutas, cada povo tomará a Constituição Federal para fazer valer o seu Direito, interpretando de acordo com os seus valores culturais e pelo que dita a sua cosmologia. Nesse âmbito, o Direito deve ser buscado nas mais diversas frentes de luta, seja no campo da saúde, alimentação, educação, proteção e preservação da natureza, dos ecossistemas e biomas, sempre ameaçados pela ocupação desordenada do entorno das terras indígenas pelo branco. O conceito de autonomia é constantemente reinterpretado, com isso amplia o horizonte dos objetivos a serem alcançados, como por exemplo, estar mais presente nas discussões que dizem respeito a si e seus interesses futuros, estar nos ministérios para cobrar do Estado Brasileiro o respeito e o cumprimento do preceituado na norma maior.

Não se resigna mais a ser objeto de direito, e sim reclama o protagonismo político, sua participação no momento de debater as políticas públicas, aplicação de mecanismo de desenvolvimento limpos (MDL) ou do chamado etnomanejo de seus recursos naturais, de sua biodiversidade. Reclama, protesta em razão de não ser consultado, considerando a previsão legal, sobre os grandes projetos em execução pelo governo Federal, em razão de serem alcançados pelos efeitos dos impactos, seja direto ou indireto, do Plano de Aceleração do Crescimento (PAC), entenda-se barragens. Isto também implica a busca da terra do bom viver ou ainda que esteja tentando arrefecer os efeitos dos males causados por tantas outras pessoas.

Essas demandas políticas hoje fazem parte do empoderamento, de todas etnias brasileiras, no entanto em relação ao guarani, para poder alcançar a terra sem mal, ele tem que garantir legalmente seu espaço físico, pois o caminhar para novas terras já não é possível e considerando que o *Juruá* (branco), está se apossando de toda e qualquer terra, com uma voracidade extrema, o Guarani tem que lutar para ter demarcada a terra que está em sua posse ou aquelas que reivindica. Com isso vamos re-interpretar a forma de caminhar, teremos manter formatadas as redes de *tekoas* (lugar de morada), por todo o país, e somente pela demarcação isso é possível e assim acabar com os acampamentos as margens de rodovias.

Alcançando essa meta, estará garantido um pedaço do corpo da mãe terra a futura geração e a caminhada será de *opy* (casa ritual) para *opy*, de *tekoá* a *tekoa* (lugar de morada), formatando um *tekoa guaxú* (grande território), não de apoderamento, mas de visitas, pois com morada fixa, ter-se-ão condições de pleitear das autoridades governamentais as condições favoráveis ao bem viver, ainda que os orientadores espirituais não guardem semelhanças com os do passado na aparência, mas o serão na essência. Os novos tempos exigem muito mais que adaptação, exigem recrudescimento do mimetismo que permitiu ao guarani chegar nos dias atuais preservando a memória e os ensinamentos dos ancestrais, o modo de crer e ser, ainda que incorporando novos costumes e hábitos.

O sonhar continua no cotidiano do guarani, ouvir, ver, fazer e imitar referidos ao longo da escrita, liames da educação Guarani, continuam vivos, enveredando pelos caminhos do conhecimento acadêmico em todas as áreas da intelectualidade, para garantir o bem viver, sem abrir mão da liberdade de caminhar e agora

do empoderamento político e econômico, porém o mais almejado é a garantia da educação com metodologias e pedagogias próprias. Portanto todas as nuances de reivindicações, apontam para as características de uma terra ainda que imperfeita, porém gradualmente curada, reconstruída, ritualizada, guaranizada e por fim *yvy marãe* "y (sem mal) terrena, pois a espiritual continua sendo visitada a cada sonho ou nos rituais realizados seja na *opy* (casa ritual) ou nos acampamentos às margens de rodovias, nos acampamentos.

Portanto, para finalizarmos minimamente, corroboramos que todos esses esforços se direcionam no sentido de garantir a demarcação, assim se terão dezenas e dezenas de *tekoas* (lugar de morada), para estabelecer parentesco e uma rede de caminhos possíveis de trilhar e evitar ou somente ficar com o que diz o título do artigo de Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira (2007): *Duas no pé e uma na bunda*.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Centro Gráfico do Senado Federal, 1988. 292p.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: UNICAMP, 1996.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- DAMATTA, R. *Explorações: ensaio de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. "Duas no pé e uma na bunda": da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, Dourados, MS, v. 1, n. 2, p. 1-20, jul./dez. 2007.
- GEERTZ, C. *O saber local*. Novos ensaios de Antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- KRENAK, A. *Novas exigências globais e realidades indígenas regionais*. Belo Horizonte: Bay, 1998.
- LOPES DA SILVA, A. Mito, razão, história e sociedade. In: LOPES DA SILVA, A.; GRUPIONI, L. D. B. (Org.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/Unesco, 1995.
- MACHADO, A. M. De incapaz a mestrando. *Revista Tellus*, Campo Grande, MS, ano 7, n. 13, p. 155-61, out. 2007.

MACHADO, A. M.; IVARRA ORTIZ, R. Mbaraka ju: arte, memória e fala sagrada Guarani. *REA - Revista Euroamericana de Antropología*, Salamanca, n. 5, p. 73-81, 2018.

PACHECO, R. A. S. Direito indígena: da pluralidade cultural a pluralidade jurídica. *Revista Tellus*, Campo Grande, MS, ano 6, n. 11, p. 121-44, out. 2006.

ROCHA, E. *O que é etnocentrismo*. São Paulo? Brasiliense, 2007.

SHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974.

Sobre os autores:

Almires Martins Machado: Doutor em Antropologia e Mestre em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Graduado em Direito pelo Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN). Membro do Núcleo Jurídico do Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual (INBRAPI). Pertencente à etnia Guarani e Terena. **E-mail:** ateguara@gmail.com

Rosalvo Ivarra Ortiz: Mestrando em Antropologia Sociocultural e Graduado em Licenciatura Plena em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). É membro do grupo de pesquisa Grupo Iberoamericano para Pesquisa e Difusão da Antropologia Sociocultural (GIPEDAS). Possui artigos publicados no Brasil e na Europa. Filho de indígena Guarani. Pesquisa arte, memória e cosmologia Guarani em Mato Grosso do Sul. Bolsista: FUNDECT/MS. **E-mail:** rosaltortiz@hotmail.com

Recebido em 9 de junho de 2018

Aprovado para publicação em 2 de julho de 2018

Educação Boe Bororo

Lauro Lopes Leandro Pariko Ekureu¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i37.549>

1 INTRODUÇÃO

Este artigo resgata, através de fontes bibliográficas, modos de se efetivarem as práticas de ensinar tradicionais, à luz da organização social Boe Remawuge². Buscar-se-á cruzar os conhecimentos de saberes do povo Bororo de Meruri com conhecimentos que são considerados científicos. O conhecimento dos saberes bororos tem pilares paralelos com pensadores como Suchodolski e Dewey. Os seres estão em pleno processo de aprendizagem. Mesmo não sendo em ambiente “escolar”, a educação é ampla.

Esta pesquisa apresenta práticas pedagógicas tradicionais do povo Bororo de Meruri, num intuito de sanar uma demanda crucial, que é a de inserir na escola elementos do sistema educativo conforme era desenvolvido antigamente. Também esta pesquisa se apresenta como forma de acesso a essas práticas, a fim de que o atual quadro de docentes possa sobre esta se debruçar e colocar, na sua práxis pedagógica, mecanismos às vezes desconhecidos, porém descobertos após esta pesquisa. Assim, tem-se a possibilidade de tais mecanismos serem efetivados com êxito na atual educação escolar bororo, uma vez que há risco de o professor ficar em uma situação em que não se sabe a origem de onde partir o ensinamento escolar, devido à falta de material identitário. As formas de ensino bororo, apesar de serem reconhecidas pela academia, contudo, por diferentes motivos, não tem estado presente na práxis da escola.

O autor vem trazer algumas ações de ensinar, a fim de que não deixe nada para trás e vire um referencial para a atual realidade educacional que passamos,

¹ Escola Estadual Indígena Sagrado Coração de Jesus (Meruri), General Carneiro, Mato Grosso, Brasil.

² Boe Remawuge é uma expressão em língua bororo, surgida no contexto da Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (etapa local Meruri, em 2016), criada por anciãos e professores indígenas bororos, e que significa “Pessoas Originais”, isto é, a autodenominação dos Bororo perante outros povos.

ensinar em uma sociedade bororo que tem acesso a todos os meios que a sociedade não indígena possui, inclusive a tecnologia, porém a voracidade tende a deixar tudo mais prático, ou ainda, encurtar todas as ações, diferentemente de antigamente, quando decisões eram tomadas após extensa reflexão.

Este autor crê que as descobertas encontradas farão o professor rever a atuação do seu fazer saber, pois os processos de formação do sujeito tendem a se efetuar a partir da organização social. O sistema educacional de ensino, porém, desconhece esse processo de desenvolver a aprendizagem a partir de uma organização social particular, como a dos Bororo de Meruri. O ensinar no dia a dia é algo que deve ser efetuado conforme a organização clânica Bororo. O desconhecimento dos métodos de ensinar de uma sociedade diferente dos padrões não indígenas oferece alto risco, pois pode-se deixar passar despercebidas ações que vão gerar efeitos positivos na sociedade indígena Bororo de Meruri.

2 ELEMENTOS DA CULTURA BOE-BORORO E EDUCAÇÃO

A etnia Bororo, não considera o seu nome oficial como sendo bororo, pelo fato de que, quando tinha contato com os desconhecidos, sempre falava frequentemente o termo bororo, referindo-se ao pátio central que fica ao lado do Bai Mana Gejewu³, local no qual são recepcionados os desconhecidos. Por conta desse uso comum do termo bororo, o não indígena intitulou a etnia de bororo, contudo não é aceita por esta, e sim Boe Remawuge.

A organização social Boe Remawuge se dá pela justaposição de dois clãs denominados de Ecerae⁴ e Tugarege⁵. Cada clã possui ainda quatro sub clãs, sendo eles distribuídos da seguinte forma: Paiwoe (Os Bugios), Apiborege (Donos do Acuri), Iwagudu (As Gralhas) e Aroroe (As Larvas) pertence aos Tugarege. Já Kie (As Antas), Bokodori (Os Tatus-Canastras), Baadojeba (Os Construtores das Aldeias) e Bakororo (Os Construtores de Aldeias) pertencem ao Ecerae. Os clãs são herdados a partir da mãe, logo, é uma etnia matrilinear onde o clã da mãe é repassada ao filho ou à filha. As uniões matrimoniais devem seguir a seguinte

³ *Bai Mana Gejewu* significa a Casa Central, também chamada de *Baito*.

⁴ Clã Bororo situado ao norte da aldeia.

⁵ Clã Bororo situado ao sul da aldeia.

regra: os casamentos não podem ser do mesmo clã, devem ser com o clã oposto **Ecerae** com **Tugarege**, porque considera um casal que não condiz com a lei da reciprocidade. Nunca Ecerae com Ecerae ou Tugarege com Tugarege. Pois, dessa forma, preserva um valor milenar denominado *mori* (reciprocidade). A sociedade *Boe Remawuge* determina que deve haver um equilíbrio na organização, sempre que há uma prestação de serviço ou objeto ofertado, logo já se deve providenciar a retribuição para deixar a aldeia equilibrada material e espiritualmente.

Educadores tradicionais, são eles as mães, avós, tias e padrinhos/madrinhas. Os meninos são ensinados através do *ioga* (pai), que cuida da educação do seu *naregedu* (filho) até a sua iniciação; depois que o *naregedu* for iniciado, todo o seu cuidado e sua educação passam a ser responsabilidade do seu *iorubodare* (padrinho). Ele ensina a se comportar na sociedade adulta com os mais velhos, fazer seus enfeites tradicionais, ensina os *jurubos* (remédios tradicionais), fabricar seu arco e flecha, ensina a pescar e caçar, ensina os cantos tradicionais e os *bakarus* (mitos).

“Preferência aos mais velhos, nunca deve interromper quem fala. Deve evitar nomear, usar pronome de tratamento certo” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 379) conforme citado pelo autor, em todo lugar dá-se o espaço aos mais anciãos pelo respeito por estes já terem uma jornada de vida de experiência, também há a recomendação de quando uma pessoa está emitindo uma informação, ela nunca deve ser interrompida, são atitudes recomendadas às crianças. Ainda pequenas, as crianças de todos os gêneros são recomendadas a nunca chamar alguém pelo nome próprio ou apelido, pois cada membro da organização social bororo tem um nome de tratamento específico, seja do próprio clã ou do clã oposto: *ioga*, *imuga*, *ituie*, *iwure*, *imana*, *iedaga* e *iorubodare*⁶ (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

Por via de regra, os filhos escutam respeitosamente as palavras dos pais e depois fazem como querem. Poderosas alavancas de educação são os discursos noturnos dos chefes e anciãos. Diga-se o mesmo das inúmeras festas e representações às quais os meninos e meninas são paulatinamente iniciados. (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 618).

⁶ *ioga* (pai), *imuga* (mãe), *ituie* (tia), *iwure* (tio, irmão mais velho para mulheres), *imana* (irmão mais velho e parente para homens), *iedaga* (aquele que deu nome ou ainda padrinho) e *iorubodare* (aquele que tem responsabilidade de ensinar os meninos a usarem os remédios tradicionais a partir de que passem pelo ritual de iniciação).

É prezado o respeito aos pais e mães, cada um com o seu gênero; no bororo, à tardinha, tinha-se o costume de colocar esteiras e ficar ouvindo o proferimento dos anciãos acerca do dia e planejamento de novos dias. Também os rituais festivos às crianças eram inseridos gradativamente, conforme a organização social boe, cada ritual é de um clã e sub-clã específico, e deve ser feita a representação dentro do ritual (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

“Nestes, sempre prolixos, o orador relata acontecimentos e as notícias do dia, narra lendas e, se é chefe, dá avisos e faz admoestações” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 279) O Boe Adodu é como se fosse um meio de comunicação entre os chefes a todos da aldeia; na comunidade bororo, tem alguém que desenvolve a habilidade de ter voz alta e clara, logo ela é responsável para emissão de avisos e recados. Quando é feito por chefe geralmente este realiza recomendações (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

O *poguro* significa “Para noções sobre o valor moral e social do sentimento de vergonha” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 883) segundo o termo e significado, seria a ética bororo, pois todo membro a tem em seu ser pelo fato de evitar de cometer transgressão e ser penalizado. E um valor moral que anda com todos e é recomendado no ensinamento a crianças e jovens. O *bakaru* tem como objetivo de “Todas elas têm uma finalidade definida: explicar fenômenos naturais, justificar a existência de certos seres, estabelecer a origem de tradições e ornamentos” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 206). O *bakaru* é um conjunto de mitologia que funciona para explicar por que um pássaro canta quando está amanhecendo, por que os enfeites de um determinado clã e sub-clã tem uma cor, por que tem animais que tem cauda e outros não, o surgimento de estrelas; por que as crianças devem obediência aos mais velhos para não serem penalizados (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

“Os afazeres domésticos são dela, inclusive a procura da água, da lenha, a colheita dos vegetais e do mel, e o preparo das refeições. Pertence-lhe também o fabrico de cerâmica e das esteiras” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 90). Os trabalhos de casa, as mulheres desenvolvem com maestria, tais como buscar água para cozimento e abastecimento do lar, a busca da lenha, a colheita dos vegetais curativos e mel. O preparo das refeições, responsabilidade da mulher. Também a habilidade de trabalhar com cerâmica e esteiras é desenvolvida pelas mulheres.

A todo tempo, as meninas acompanham este aprender fazendo. “As mulheres, obtém-no assim: depois de terem abatido a palmeira, reduzem a pedaços, de preferência, a parte superior da estipe” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 67). As mulheres fabricam o mingau de coco, acompanhadas pelas avós, as mais novas iniciam seu trabalho e aprendem em campo. “Os bororos possuem muitas cestas e cestinhas. Normalmente são feita pelas mulheres” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 735). Os trançados são desenvolvidos pelas mulheres, cestas para carregar frutos, cestas para guardar materiais de pequeno porte, esteiras para servir de colchão, esteiras sagradas, cestos sagrados. Geralmente ensinados à menina moça para ela fazer quando deixar o lar materno (Cfr. ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

Bai mana gejewu choupana central

Lá como em verdadeira escola, aprendem, fazendo, o fabrico de arcos e flechas, a técnica de fiação e tecelagem, das redes de pescar; escutam as lendas e os feitos dos homens. Preparam-se para caçadas e pescarias e tomam parte a certas danças e festas que não sejam interdidas a crianças e mulheres. (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 624).

Um espaço crucial para o desenvolvimento de aprendizagem de meninos, aprende-se juntos sem que haja desconforto (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

“Amanhã irei pescar para dar de comer aos homens. Com essas palavras, a mãe quer dar a entender ao filho que deseja comer peixe e que é conveniente que ele vá pescar” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 264). É uma habilidade que a criança e adolescente devem aprimorar conforme a ser citado; o contato não é direto, pois caracteriza falta de respeito, é lançado um comando do qual o receptor deve ter sensibilidade de entender o que está a ser solicitado (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

Outra atividade de aprendizagem “A caça é a mais importante e preferida ocupação dos homens. Na caçada individual um ou alguns homens, sem cerimônias particulares, vão procurar o alimento” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 372); é uma atividade em que se desenvolve o conhecimento tradicional haja vista que pela caçada que vai distinguir animais comestíveis de não comestíveis (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

A fabricação do arco e flecha “A técnica do fabrico é relativamente simples embora, em vista dos meios que os índios possuíam antes do contato com os ci-

vilizado, exigisse bom espaço de tempo” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 484). É um momento de grande aprendizado e atenção, pois aquele que quer aprender deve mostrar interesse, e quem vai ensinar não ensina diretamente alguém ele vai fazendo e o interessado deve acompanhar (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

Os cantos “Os meninos, mesmo pequenos, aprendem-nos do pai e depois continuam o tirocínio na sociedade dos homens” (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962, p. 891). Desde pequena, a criança aprende os cantos simples, e sua entrada no conhecimento de cantos sagrados é um desenvolvimento pelo acompanhamento dos mais velhos (ALBISETTI; VENTURELLI, 1962).

A mãe ensina a sua filha a respeitar seus tios e tias, os quais são educadores desta também, falam com quem elas devem se casar para não cometer erro, ensinam a fazer enfeites tradicionais da cultura, ensinam a fazer trançados, ensinam a fazer comida típica, ensinam os bons modos da cultura, a tratar bem as pessoas, ensinam a cuidar dos irmãos. Por fim é prezado o respeito aos mais velhos, devido a isto é natural um traço de hereditariedade a submissão. Mesmo se a pessoa sabe, na frente de alguém que traz a novidade, ela não demonstra que já sabe.

Vale ressaltar que os parentes da menina são todos do mesmo clã dela, tias, mãe e avó. Já o menino tem seu educador o *iorubodare* (padrinho), pois o *iorubodare* pertence ao mesmo clã de sua mãe, por isso pode ensinar tudo que é de seu conhecimento. *Iorubodare*, ao pé da letra, significa o cuidador de meu remédio (*i* = eu; *orubo* = remédio; *dare* = dono; dono dos meus remédios).

Os Boe Remawuge não tinham uma escola separada da vida. A vida do Boe Remawuge era a escola onde a pessoa ia se construindo num processo paciente e longo como a mesma vida. O observador percebia que o indivíduo estava sempre aprendendo ou então se especializando em algum ramo da sua cultura.

Havia uma etapa, indefinida, quando o indivíduo passava a formar parte da categoria dos mestres (Boe eimejorage), porém não se sabia quando se dava este momento, que não era o mesmo para todos os da mesma idade. Havia jovens que de repente começavam a participar desta categoria, e havia adultos que nunca chegavam a integrá-la. Dependia do interesse e das qualidades de cada um.

Ambientes de aprendizagem são: a casa materna (sistema matrilinear, e matrilocal), onde a criança recebia todas as características do seu clã ou grupo familiar; o *bororo* (pátio da aldeia) onde ocorrem as atividades lúdicas e religio-

sas; o *bai mana gejewu* (casa central) onde escutam os mitos e os ensinamentos dos *kabitao* (anciãos), a metodologia é de muita atenção, pois o ensinamento vai perfazendo sem que tenha um receptor definido, por isso deve dar muita a atenção ao que está acontecendo.

Prosseguindo o *pobo* (rio) onde serão apreendidas as formas de pescar, as armadilhas de pescaria, os instrumentos de pesca, quais peixes são comestíveis e quais não são comestíveis, o *boku* (campo) onde será apreendido como se faz uma caçada, onde pegar um instrumento de captura de animal, de pequeno a grande porte, onde se encontram ninhos de araras para domesticá-las, onde se têm frutas e em quais tempos será favorável para coleta de cada espécie e *itura* (selva), onde fazer uma roça, onde se coletar taboquinhas (*tugo*) para confecção de flecha, onde se encontra a madeira específica para fabricação do arco. Nesses ambientes se localizam a aprendizagem em que o conhecimento é detalhado, e um respeitoso domínio da natureza vai se criando, sem violentá-la nem destruí-la, tirando dela tudo que precisa para o sustento de sua vida física e cultural.

Os momentos de vivência cultural mais fortes para o Bororo eram: o ritual de nomeação (Boe Eiedoda), em que a criança é introduzida oficialmente vida cultural Boe Remawuge, porque através do nome se identifica o clã e sub-clã do novo membro inserido, e o funeral que introduz a pessoa no mundo dos *Aroe* (espíritos), e que, ao mesmo tempo, integra toda a vida social, econômica, artística e religiosa própria do Boe Remawuge*. Pelo funeral é o fechamento de um ciclo de uma vida, contudo através desse ritual é que se dá a introdução de uma adolescente à vida adulta.

Momentos corriqueiros de educação Boe Remawuge eram as atividades econômicas de caça e pesca preparadas com cantos solenes durante a noite anterior a cada atividade, e realizadas como verdadeiros rituais onde atuavam confundidos os Boe e os *Aroe*, com técnicas tão eficazes que não se encontram no mundo dos brancos.

Os dias de descanso na aldeia também eram celebrados ritualmente com cantos, banquetes na casa do centro (*baimanagejewu*), e danças (*jure*) no pátio central (*bororo*). Nesses dias de descanso, os homens ficavam reunidos no Bai Mana Gejewu, e eram aprimoradas a arte de falar e a técnica de construção e conserto de instrumentos de caça e pesca e de fabricação de enfeites.

Outros rituais, como a corrida de “Mano”, as festas do couro da onça e do gavião, e numerosas representações próprias de cada um dos oito clãs em que se distribui a aldeia, eram momentos de aprendizado e vivência da cultura.

Pode-se afirmar que os indivíduos Boe Remawuge seja do gênero masculino ou feminino, a todo momento se deparam com uma situação de aprendizagem, seja pelo interesse particular, seja por ações involuntárias, como um ancião dirigindo uma produção de conhecimento ou uma anciã em casa conduzindo uma aprendizagem cotidiana ou aprendizagem de conhecimentos sagrados.

Havia educadores específicos como a mãe e a avó para as crianças, as meninas e as jovens mães, e, para os jovens, o pai e o padrinho, que exerciam um acompanhamento individual na formação da pessoa.

A comunidade toda, porém, era educadora, principalmente através de grupo de anciãos intelectuais tradicionais (Boe Eimejerage), que eram modelos e orientadores do grupo dos jovens (*Ipare*). A perfeição com que o adulto falava, cantava, dançava, tocava um instrumento, exercia uma atividade (caça, pesca), celebrava um ritual, era uma forte motivação que levava o menino e o jovem a se aperfeiçoar seguindo os modelos.

E os adultos procuravam incentivar os mais novos dando-lhes importância e espaço. Quantas vezes, em atividades ou celebrações onde o observador esperava que iam atuar os adultos, aparecia um grupo de adolescentes, acompanhados por algum adulto que lhes ia sugerindo os cantos, os movimentos, os gestos, as técnicas. E o rito tinha a mesma importância e o mesmo valor que quando era executado por adultos.

O processo educativo entre os Bororo era diferente para os homens e para as mulheres, desde o conhecimento empírico ao sagrado, porque a tradição cultural, de comum acordo com a natureza, lhes marcava tarefas e funções às vezes comuns, e a maioria das vezes diferentes, através das quais cada pessoa sentia-se realizada e útil na comunidade.

3 DEWEY

“A formação do caráter da criança, ou o programa moral e político da escola, e, às vezes, qualificado como currículo oculto” (WESTBROOK, 2010, p. 19), na comunidade bororo, tem o *Bakaru*, que é um mito que trata das origens de

animais, aves, dos detalhes e, concomitantemente, repassa um valor que varia conforme a lenda, e cada um dos clãs Ecerae e Tugarege tem seus *bakaru*. Dessa forma, ficam implícitos os ensinamentos aos receptores (WESTBROOK, 2010).

“As pessoas conseguem realizar-se, utilizando seus talentos peculiares, a fim de contribuir para o bem-estar da comunidade, a função da educação ajudar as crianças a desenvolver ‘caráter’ conjunto de hábitos e virtudes” (WESTBROOK, 2010, p. 20); na cultura bororo; as habilidades não são todas genéricas, há certos membros que desenvolvem a oratória, outros desenvolvem a arte da caça e pesca, outros desenvolvem as práticas de pajelanças. Varia conforme as habilidades que os adultos sentem ao estar com os novos membros, após passar pelo rito de passagem (WESTBROOK, 2010).

“A educação é um método fundamental de progresso e da reforma social” (WESTBROOK, 2010, p. 20). Embora pela sociedade referida não se trate do termo educação, contudo vai de encontro a esta, pelo fato de que os ensinamentos que mantinham toda a organização social firme, frequentemente tinham adaptações conforme as demandas exigiam interna ou externamente. A todo momento, as técnicas aplicadas deveriam ser conforme as condições a que estavam habituados (WESTBROOK, 2010).

“Educar é crescer, não já no sentido puramente fisiológico, mas no sentido espiritual, no sentido humano, no sentido de uma vida cada vez mais larga, mais rica e mais bela, em um mundo mais adaptado, mas propício, mais benfazejo para o homem” (WESTBROOK, 2010, p. 37). Para a cultura bororo, o crescimento do ser se dá pela sua capacidade de evoluir pela sua pessoa, habilidades, valores, crenças. Esse processo varia conforme a sensibilidade de cada pessoa. As formas de adaptar conforme as condições do estar também é típico do ser bororo, já que a todo momento deve estar se moldando para ultrapassar os obstáculos que lhe aparecem, seja material ou espiritual (WESTBROOK, 2010).

“Podemos, já agora, definir, com Dewey, educação como o processo de reconstrução e reorganização da experiência, pelo qual lhe percebemos mais agudamente o sentido, e com isso nos habilitamos a melhor dirigir o curso de nossas experiências futuras” (WESTBROOK, 2010, p. 37). Na cultura Boe Remawuge, é constantemente trabalhado o equilíbrio entre os dois clãs Ecerae e Tugarege, e, sempre após um evento, é realizada uma avaliação, em que todos os membros

da comunidade do sexo masculino se reúnem e comentam os acertos e erros, a fim de evitar que se repita; a partir de uma experiência inicial se projetam outros eventos (WESTBROOK, 2010).

4 SUCHODOLSKI

“A cultura, segundo Suchodolski, abrange uma área mais vasta do que as realizações artísticas; por isso, ele valorizava, ao mesmo tempo, a cultura científica e tecnológica, social e política, assim como a cultura do trabalho e da convivência, sem esquecer a cultura moral, a do comportamento” (WOJNAR, 2010, p. 20). Trazendo ao contexto bororo, a cultura é muito complexa, pois abrange vários campos, ela abrange a forma de organização social bororo, através dela é estabelecida a hierarquia das representações dentro de uma aldeia como pajé da cura, pajé que atua em caçada. A cultura está no trabalho seja de caça e pesca, também nas metodologias. A cultura é firme pelo *poguro* (vergonha), e por terem as pessoas uma ética e moral acerca do *poguro*. O comportamento fala tudo de uma pessoa (WOJNAR, 2010).

“A educação, dizia Suchodolski, é um processo pelo qual o indivíduo alcança sua plena realização ao executar tarefas cada vez mais difíceis e complexas, atingindo suas capacidades mais recônditas e latentes” (WOJNAR, 2010, p. 21). Trazendo para a educação bororo, os objetivos de uma educação é ensinar primeiro princípios básicos de tratamento de pessoas, trabalho, contudo, à medida que a criança cresce, aumenta o grau de dificuldade para que a criança esteja apta a se virar em situações de dificuldade. Por fim as habilidades vão se desenvolvendo, conforme as afinidades de cada indivíduo, pois tem uma que vai ser pajé, outro vai ser responsável pelos avisos, outro terá habilidades em caça ou pesca, outro vai despertar novas capacidades (WOJNAR, 2010).

“A ideia global da cultura defendida, incansavelmente, por Suchodolski leva a uma nova visão da relação entre as artes, as ciências e a tecnologia, produtos do espírito criador do homem” (WOJNAR, 2010, p. 23). Todos os feitos são desenvolvidos em constante sintonia com o ambiente material e espiritual, pois ambos andam juntos; deve haver equilíbrio para que a organização social não ceda para nenhum dos lados, senão haverá desarmonia e poderá resultar em uma penalidade. Através da cosmologia bororo que é desenvolvido ciências desde as artes até

a tecnologia bororo. Citamos como tecnologia os conhecimentos de armadilhas e técnicas de produção (WOJNAR, 2010).

“Educação é o veículo da cultura, em compensação, a cultura constitui sua inspiração, o sentido e o método da atividade educativa” (WOJNAR, 2010, p. 24). Através da educação bororo que a cultura borora é produzida, desenvolvida e se passa por manutenção. Somado a isto, pela educação, são repassadas as representações que o indivíduo pode assumir a partir do momento que ele pertence a um clã e sub-clã. Pelas ações culturais também são desenvolvidas práticas de educar em bororo, pois fazem-se as limitações e assume-se uma conduta moral (WOJNAR, 2010).

“Segundo ele, a ciência, no sentido global não deve ser uma força exterior ao homem, mas sua força interna, um aspecto da sua consciência, individual e social” (WOJNAR, 2010, p. 22). A educação bororo se dá a partir do indivíduo para o macro, pois o indivíduo carrega consigo um conhecimento que, em contato com o outro, ele passa a ter em sua vida, vai desde a consciência do indivíduo para a sociedade bororo, pois devido a isso deve ter uma prática de equilíbrio entre o material e o espiritual. Poderíamos dizer, do espiritual vai tornar-se matéria, resultado de um pensar (WOJNAR, 2010).

5 PEDAGOGIA BORORO

Pedagogia dos Boe Remawuge está baseada em ouvir, olhar e fazer. Esses três passos são essenciais para que haja aprendizagem no contexto bororo. Primeiro os ensinamentos não são diretos, o detentor do saber faz todo um processo de introdução do ensinar, e quem vai aprender deve estar atento, pois não é direcionado; quem estiver atento vai aprender. O olhar geralmente são ações desenvolvidas na prática, e deve ter toda uma observação visual aguçada para acompanhar as mãos, os pés e os gestos que o professor irá repassar. O fazer é a última parte de uma aprendizagem onde será avaliado realmente o que o receptor captou através do escutar e olhar, porém há uma dialética, pois geralmente trata-se de variáveis que podem ser positivas ou negativas, logo, ação, reflexão e ação. Aqui podemos destacar uma herança trazida desde tempos remotos, a submissão dos alunos atuais do século XXI é uma herança trazida desde antigamente (*marigudu*), pelo fato do respeito; o silêncio é um ato de respeito, às vezes, tem

alguém que domina certo conhecimento que já é prévio do receptor, contudo ele não demonstra já saber.

Aprendizagem dos meninos refere-se a ensiná-los a caçar, pescar, cantar, manusear o chocalho e outros instrumentos, a confeccionar adornos originais e eles ainda ganham o direito a frequentar o *Bai Mana Gejewu* (casa central), que é o tribunal, câmara, palco, o altar, é lá que são realizados os mais profundos e sinceros cerimoniais, mensagens aos entes querido; lá também são passados os Bakarus, discutem-se as leis da cultura e, é claro, mesmo os homens quando estão casados ou pescando, tem o seu lugar certo dentro do Baito para confeccionar enfeites. O *Bai Mana Gejewu* (Casa Central) é a casa a que todos devemos respeito, pois nesse lugar que é a interligação entre o mundo material e o mundo espiritual, nesse ambiente o lugar que se assenta não é em qualquer lugar, pois cada clã tem local específico de se sentar.

Quando a menina fica nos cuidados da mãe, tia, avós e parentes de clã, ela aprende a cortar os animais, aves e peixes, de acordo com a tradição, plantar e colher em tempo e luar certo, aprende a trançar cestos (*kodo*), esteiras (*beta*), bolsas (*mitigu*), brinquedos (*boe ewoedae*) etc. Aprende a confeccionar os enfeites de acordo com o que se pede para o momento: nomeação, iniciação, danças festivas, casamento ou funeral; assim também são os cantos e remédios (*jurubo*) e ainda as danças. Elas aprendem todos os passos e ritmos de acordo com o clã a que pertence e seus direitos e, mais importante, os direitos de casamento perfeito, para a moça não correr o risco de errar contra a cultura, pois, na cultura, o tal do amor só existirá após a convivência do casamento e casamento perfeito.

A educação escolar foi trazida pelos Salesianos, nos anos de 1903, na antiga aldeia Tachos; por volta de 1927, devido à escassez de recurso hídrico, caça e pesca, fez-se o traslado para a atual aldeia, que se localiza próximo ao rio Kujibo e a um morro. Em vista do fato de sempre que os Boe Remawuge iam pescar e eram ferroados por arraias e de ter um morro vistoso, deram o nome de Meruri (*Meru* = arraia; *Ri* = morro; = morro das arraias).

Após a instalação da instituição educacional, por volta de 1960 começaram os trabalhos com teor tecnicista, de forma a virar curso profissionalizante marcenaria. Há, até os dias de hoje, um rio com o nome de Olaria, devido a haver nas proximidades desse rio uma olaria (fábrica de tijolos e telhas). Uma das inova-

ções tecnológicas foi a chegada do Projeto Minerva em que se tinha uma rádio na frente dos alunos e na frente do quadro negro, onde eram desenvolvidos os cursos, inclusive o de montar rádio, chegando a ter aluno bororo que fez o rádio com todo o ensinamento repassado pelo áudio, apostila e ferramentas.

No ano de 1975, tornou-se uma escola estadual, contudo havia alunos boe remawuge e não boe; porém, no ano seguinte, veio a ter uma chacina, e por fim esta passou a atender apenas alunos boe remawuge. Pelo ano de 1984, os gestores educativos começaram a recrutar professores boe remawuge, e as séries todas seguiam até a 4ª série e repetiam, e, para sair da escola, saíam casados pelo fato de a comunidade estar muito reduzida. Nos anos 1990, chegava a segunda geração de professores que tiveram sorte em deparar com um cenário propício para o desenvolvimento no processo de formação de educadores do magistério. Tivemos o incentivo da PNUD e do Banco BIRD, foi uma época propícia para a formação. Contudo sempre trazendo os trabalhos de forma, pedagógica, didática e planejamento.

No ano de 2001, iniciava-se o projeto de III Grau Indígena, ainda com incentivos públicos. E veio a encerrar em 2006. E no ano de 2012, após anos de gestão sob a condução de Salesianos, a educação passa às mãos boe remawuge. É notória a autonomia dos boe remawuge, contudo conforme a passagem, “o sistema escolar sempre esteve em função do tipo de organização da vida social dominante” (DEWEY, 1896b, p. 285) No primeiro momento, a organização dominante era a dos próprios boe remawuge, que se moldava para poder atuar na sua vivência; contudo essa dominância é repassada aos Salesianos e tem traços do Positivismo, alguém quem conduz, e, ao retornar às mãos boe remawuge, encontra dificuldade em superar a sua submissão.

6 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

O presente artigo faz apontamentos que podem passar despercebidos, contudo à medida que a pesquisa for se aprofundando começa a delinear ao educador a pedagogia bororo, diríamos adormecidas, e pode ser acordada em pleno século XXI e ajudar nessa luta pela pedagogia própria, e não deixar cansar em busca de uma prática que não é própria da sociedade boe remawuge. Precisa-se rever as práticas de ensinar milenar, e adaptar conforme as situações que hoje deparamos, como a ferramenta denominada internet.

É notório que os educadores necessitam debruçar em aparatos próprios do que se desgastar em busca de habilidades que não serão desenvolvidas, senão a partir de sua própria cultura. As práticas de ouvir, olhar, fazer e pensar trazem toda uma gama que é trabalhada em pedagogia; os alunos precisam ouvir os conhecimentos, olhar as ações dos conhecimentos, fazer os seus conhecimentos e, a partir do fazer, pensar em seus conhecimentos para discernir e partilhar. É imprescindível a pesquisa de um fazer e saber interligados, que só a própria cultura Boe Remawuge pode ofertar, contudo há o risco da cegueira da omissão.

Não há outra saída para o atual sistema de educação escolar indígena Boe Remawuge, a não ser retornar às práticas de ensinar milenar. A partir da ação já se produz o conhecimento e, partindo do receptor, já se faz uma avaliação. A pedagogia Boe Remawuge é cotidiana, contudo a atual educação escolar não tem olhar para esse fazer saber. Daí há demanda de todo o conjunto de ensinamentos dar vida as práticas pedagógicas Boe Remawuge. Por fim será de valia aos professores Boe Remawuge, agora no século XXI, fazer uma análise das práticas de ensinar milenar e aplicar hoje.

REFERÊNCIAS

ALBISETTI, Cesar; VENTURELLI, Angelo J. *Enciclopédia Bororo*. Campo Grande, MS: Museu Dom Bosco, 1962.

WESTBROOK, Robert B.; TEIXEIRA Anísio. *John Dewey*. Tradução e organização de José Eustáquio Romão e Verone Lane Rodrigues. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 2010.

WOJNAR, Irena. *Bogdan Suchodolski*. Tradução de Jason Ferreira Mafra, Lutgardes Costa Freire e Denise Henrique Mafra; organização de Jason Ferreira Mafra. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massanga, 2010.

Sobre o autor:

Lauro Lopes Leandro Pariko Ekureu: Graduação em Pedagogia pelo Instituto Matogrossense de Pós-graduação e Serviços Educacionais. Diretor da Escola Estadual Indígena Sagrado Coração de Jesus (Meruri). **E-mail:** parikoekureu@gmail.com

Recebido em 30 de junho de 2018

Aprovado para publicação em 2 de julho de 2018