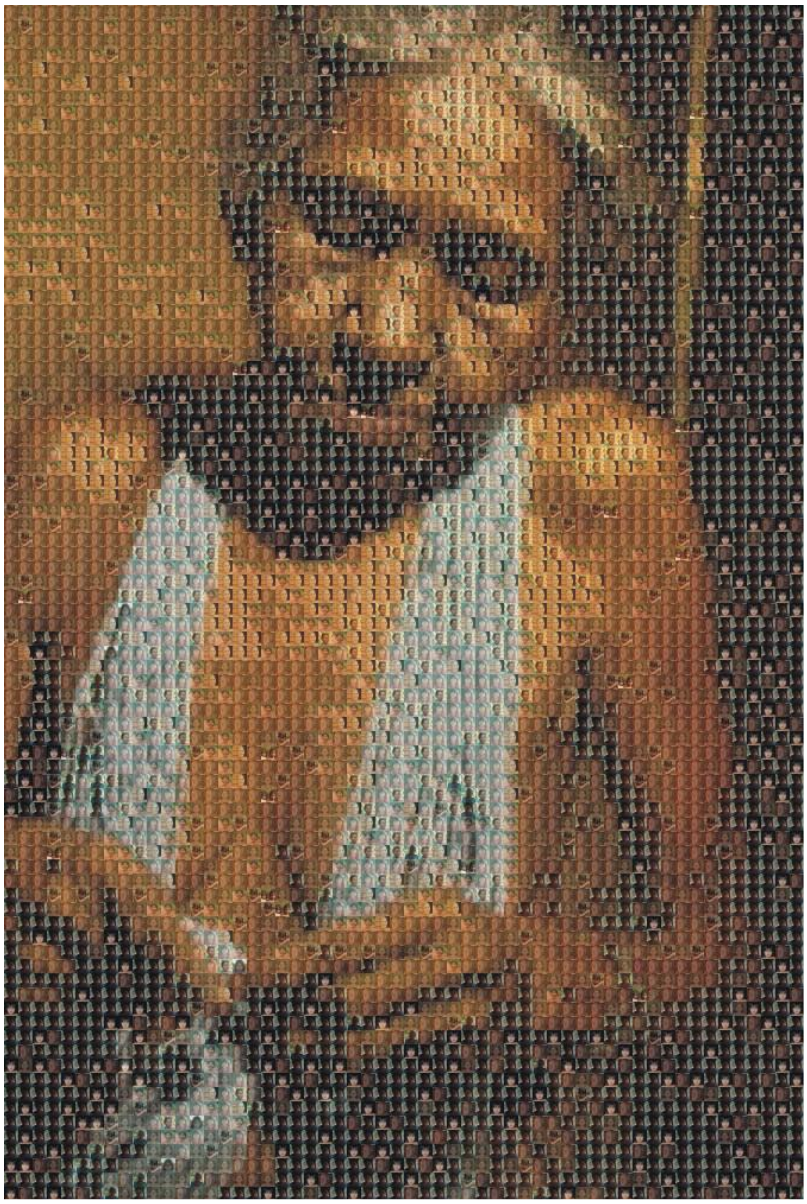
Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará

Lilian Castelo Branco de Lima

MARICOTA APINAJÉ



Uma Mulher-Patrimônio em Tramas de Saberes

Belém, Pará
2016

Lilian Castelo Branco de Lima

Maricota Apinajé: Uma Mulher-Patrimônio em Tramas de Saberes

TOMO I

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco.

Belém, Pará
2016

Maricota Apinajé: Uma Mulher-Patrimônio em Tramas de Saberes

Lilian Castelo Branco de Lima

A Banca Examinadora dos trabalhos de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em Belém/Pa no dia _____ de _____ de _____ considerou a candidata Lilian Castelo Branco de Lima _____.

Banca Examinadora

_____

Profa. Dra. Edna Ferreira Alencar – PPGA/UFPA
Examinadora Interna

_____

Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros – PPGA/UFPA
Examinador Interno

_____

Profa. Dra. Beatriz de Almeida Matos – IFCH/UFPA
Examinadora Externa ao Programa

_____

Profa. Dra. Joelma Cristina Parente Monteiro Alencar – UEPA
Examinadora Externa

_____

Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin – NAEA/PPGA/UFPA
Examinadora Interna Suplente

_____

Prof. Dr. Witembergue Gomes Zaparoli – UFMA
Examinador Suplente Externo

_____

Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco – PPGA/UFPA
Orientador

Belém, Pará
2016

Dedico esta trama de saberes aos Apinajé, em especial à Maricota, o fio de Ariadne que me guiou pelo labirinto de memórias e vivências de seu povo.

À Maria Eduarda, as asas de Ícaro, a mulher enviada pela Nossa Senhora de Nazaré para me fazer plena. Com ela compartilho a lindeza de ver esta tese nascer, por me incentivar a voar, mesmo sabendo que esta pesquisa roubaria muitas das nossas horas, e por me ensinar a ser Curupira e enganar o tempo, mantendo a qualidade de nossos momentos de convívio.

A Zuilho Castro, a personificação da dedicação e do cuidado, por ter sido o Ogum que me mostrou que o amor é a arma mais poderosa e que pode se fortalecer em meio às agruras da vida acadêmica.

À Gaia da minha vida: Marinalva Castelo Branco, por você e com você esta tese nasce, de um parto conjunto, por todas as vezes que percorreu comigo os caminhos apinajé.

A Jefferson, Geraldo Junior e Taynan por me fortalecerem nessa caminhada, os erês que Tyrtum enviou para dividir comigo a minha história e ao pai dos erês: Geraldo Lima. São tão partes de mim quanto eu sou deles.

A Witembergue Zaparoli, que como São Francisco, me ensinou entre outras coisas a partilhar saberes e me conduziu ao mundo apinajé.

AGRADECIMENTOS

Eis que chega o momento de encerrar esse ciclo, finda essa caminhada. Nasce a tese, assim como a antropóloga. Está aqui! E não limpei de suas páginas o sangue e outros fluidos sagrados como lágrimas e suor. Por isso, neste momento é hora de ligar pontos e como afirmou Steve Jobs, em seu discurso, por ocasião de uma formatura na Universidade de Stanford, só é possível ligar pontos olhando para trás.

Dessa forma, tão híbrida como é a dedicatória e as forças que me mantém em pé, serão as linhas que tecerei neste texto que mais de agradecimento, é uma atribuição de coautorias desta pesquisa. Não cheguei aqui sozinha, por isso inicialmente a dimensão que enfatizo é a da espiritualidade. Ao *Tyrtum* e outros deuses dos *Apinajé* sou grata por me possibilitar percorrer os caminhos desse povo. *Èpà Heyi Oyá*! Obrigada por me fortalecer para que eu beijasse minha filha e meu marido e me enredasse nas trilhas deste estudo. Salve ó Rainha da Amazônia! Agradeço também à Senhora de Nazaré, por fazer com que os lares paraenses que me abrigaram fossem a materialidade da acolhida e aos Caruanas e encantados que me guiaram pelos Marajós e me fizeram atracar em Breves, onde firmei parcerias que são para além da vida acadêmica, entre elas com Dione Leão, seu esposo João e Sônia Amaral. Esse é um ponto: a materialidade desta tese se fez possível porque a espiritualidade conduziu meus caminhos e me inspirou nesta produção.

Para dar continuidade e tocar nos outros pontos, recorro ao que disse António Nóvoa, na sua despedida de uma temporada na Universidade de Brasília. Na ocasião fez menção ao Tratado da Gratidão de São Tomás de Aquino. Para Aquino, a gratidão se apresenta em três níveis: o primeiro é o nível do reconhecimento (*ut recognoscat*), do intelecto. É nesse nível que sou grata às instituições nas quais trabalho: Universidade Estadual do Maranhão e Instituto Superior do Sul do Maranhão, pelo apoio para que meus estudos se concretizassem, ao meu orientador Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco e a sua família pela acolhida, aos professores com os quais convivi e que orientaram essa formação doutoral, e aos professores do exame de qualificação deste trabalho: Prof. Dr. Flávio Barros e Profa. Dra. Maria Betânia Albuquerque. Preciso agradecer, em particular, à Profa. Dra. Edna Alencar, porque mesmo sem saber foi co-orientadora desta tese, pelas tantas influências neste fazer científico e por ter me ensinado a seguir pistas.

Agradeço aos colegas das muitas turmas que fiz parte, com os quais travei debates sobre tantos temas. Com muita alegria agradeço à primeira turma do PPGA em Breves, fui honrada em fazer parte de suas aulas. Também agradeço aos colegas do Grupo de Estudos Culturais na Amazônia, pelas aprendizagens em meio a saberes e afetividades. A todos vocês: "*thank you*" no inglês ou "*zu danken*" no alemão. A etimologia dessas palavras, como bem lembrou o professor português, nos revela que elas estão no plano do reconhecer, do pensar. Reconheço as suas contribuições! Sou grata por isso!

O segundo nível é aquele em que se louva e dá graças pelo benefício recebido (*ut gratias agat*). Nesse nível, digo aos amigos que tanto emanaram forças positivas, para aqueles que suportaram minhas ausências e entenderam a reclusão da lagarta e torceram pelo voo da borboleta: "*gracias*" em espanhol ou "*mercie*" no francês, dou assim graças pelo que me deram de tão valioso de forma gratuita. Agradeço, em especial, aqueles que acompanharam mais de perto, com os quais divido as angustias e alegrias desse percurso: Maria Silvania, Emanoel Pires, Meridalva Souza, Antônio Alves, Antônia Márcia, Francisco Lima, Ana Arruda, Ileilda e Tadeu Cutrim, Érika Tourinho, Paola Letícia, Jullys Allan, Bárbara Conceição, Iane Paula, Sara Lamarck, Ana Arruda. E aos amigos que ganhei nesse curso: Edyr Oliveira Junior, pelo carinho e pela leitura atenta do meu texto e John Fletcher, intelectual que admiro e respeito. Entendo que a doação do que não tem valor, porque é imensurável, é uma graça! As pessoas que me rodeiam, e me fortalecem com a amizade, foram imprescindíveis para a construção desta tese, isso é um outro ponto.

E no terceiro nível da gratidão, que Aquino classifica como retribuir (*ut retribuat*), o que deve ser feito de acordo com as possibilidades de quem foi beneficiado, em circunstâncias oportunas e em que tempo se apresentar as necessidades dessa retribuição, é que digo "obrigada", pois como analisa Nóvoa, só em português é que se agradece no nível mais profundo da gratidão, aquele no qual nos vemos vinculados em uma relação que se quer a *posteriori* da graça recebida.

Obrigada, portanto, a minha família: Marinalva, Geraldo, Geraldo Junior, Taynan, Francisco Jefferson, Maria Eduarda e Zuilho Castro, pelo material, pois eles foram a principal instituição de fomento financeiro para que esta pesquisa se concretizasse e pelo imaterial que se materializou em cada abraço e beijo de despedida na rodoviária, quando semanalmente eu ia de Imperatriz para Belém e mais ainda

quando retornava. Nunca me faltou apoio! Assim, agradeço-vos por tantas vezes que ao meu lado trilharam os caminhos *apinajé*. Em especial a minha mãe, Marinalva Castelo Branco, por me lembrar que a coragem ainda residia dentro de um corpo cansado e por muitas vezes desesperançoso, por mais que mãe, ser avó zelosa desse ser que extrapola qualquer definição que é Maria Eduarda. Maria, és tu a entidade que me faz plena, você é meu maior empreendimento antropológico, com você aprendo a cada dia sobre humanidade. Obrigada sempre a vocês duas, por todas as minhas vidas.

Obrigada ao meu parceiro de vida, que nesta pesquisa foi amparo financeiro, motorista, fotógrafo, revisor e editor: Zuilho Castro, amor construído e que aprendeu a se fortalecer nas tantas ausências que este estudo doutoral exigiu. És tu parte do que me faz forte, contigo aprendi a vê as lindezas da vida, que muitas vezes os "aperreios" ao nos turvar a visão não nos deixam vê. Contigo, meu *intelligere* amor, divido este título, és coautor desta produção. Por tudo isso, entre outras graças que vem de você, sinto-me, com muita honra e alegria, obrigada a retribuir-lhe em todas as ocasiões que se fizerem necessárias a minha mão junto a tua.

Também é nesse nível que sou grata às duas famílias: Saraiva Lima e Souza Leão. Pois quando tudo parecia ser solidão, não deixei de ter um lar, mesmo longe do meu, porque se um dia Francinete Lima me deu abrigo em Belém e da mesma maneira Dione Leão em Breves, os nossos dias de convívio foram me presenteando com suas famílias inteiras. Obrigada pela acolhida, saibam que vocês também têm em minha casa um lar, obrigada por cada pão dividido comigo em suas mesas, acredito que partilharemos quantos forem necessários, seja no Pará ou no Maranhão. Francinete e Dione, em vocês tenho irmãs que são manas, grata pela grandiosidade que isso representa.

No Maranhão, agradeço à família Zaparoli: Tia Floriza, obrigada meu bálsamo! Witembergue, meu irmão *apinajé*, meu companheiro na paixão pela causa indígena, quem primeiro me apresentou este povo, meu amigo. Sinto-me obrigada a manter contigo esse diálogo, estamos vinculados pela espiritualidade e pela vida da intelectualidade que privilegia os saberes da floresta, vivemos outras epistemologias.

Devo também registrar nesses agradecimentos a forma marcante com que a espiritualidade de "mãe" Faustina Lima e Rita Maria Mateus influenciaram este caminhar. A vocês duas muito obrigada pela irmandade, por cada reza e oração que fortaleceram meu espírito para que o corpo aguentasse. A Rita também agradeço por

tantos ensinamentos sobre esse povo, com o qual conviveu por 25 anos, és uma educadora nata. Estamos, desta feita vinculadas pela minha gratidão. Minhas famílias vão além do sistema de parentesco e sem elas, definitivamente, eu não teria concluído esse curso. Este, sem desmerecer os outros pontos, é um dos mais importantes!

Para Tomás de Aquino, o terceiro nível engloba os outros dois, por isso é também nesse nível que agradeço à Maricota e ao seu povo, por me permitirem auscultá-los, pela minha vivência com eles que me propiciou aprendizagens que eu demoraria muitas décadas para aprender com as teorias. "Reconheço" assim, que os *Apinajé* são coautores desta escrita, assim como foram de extrema importância para a antropóloga que me tornei.

Dou "graças", principalmente, pela maneira inenarrável com que Maricota afetou minha vida e por ter me alfabetizado para que eu, mesmo que como iniciante, pudesse ler e interpretar as lógicas das práticas culturais e as cosmologias de sua gente, por esse mesmo motivo dou graças a *Nhòkrè*/Iraci e a *Katkxnaxà*/Hilda. À *Nhòkrè*/Iraci e Maricota, também sou grata por tantos sorrisos que compartilhamos, foi pela forma alegre que me educaram que comecei a deixar de ser "*bobó*". Ao meu padrinho/*pã* Hilário, agradeço por tanto na presença física, quanto espiritual de Maricota, exercer com carinho a "obrigação" de cuidar de mim, estamos ligados pela obrigação do cuidado mútuo.

Termino, assim, estes agradecimentos dizendo "obrigada" a todos os *Apinajé*, em nome do cacique Davi Waminem, das famílias de Vanderlei e José Eduardo. E aos professores indígenas e não-indígenas da Escola *Mãtyk*, na pessoa da coordenadora pedagógica Suely Soares. Também agradeço nesse nível Maria de Fátima/Grehô pela paciência em que me encaminhou pela sua língua materna. Fico, portanto, à disposição para manter o diálogo em prol do fortalecimento e manutenção da cultura e dos direitos dos povos indígenas.

Viver a memória dos ancestrais significa projetar o futuro a partir das riquezas, dos valores, dos conhecimentos e das experiências do passado e do presente, para garantir uma vida melhor e mais abundante para todos os povos. Mas essa abundância de vida, buscada por todos os povos do mundo, para os povos indígenas passa necessariamente pela manutenção dos seus modos próprios de viver, o que significa formas de organizar trabalhos, de dividir bens, de educar filhos, de contar histórias de vida, de praticar rituais e de tomar decisões sobre a vida coletiva. Dessa maneira, os povos indígenas não são seres ou sociedades do passado. São povos de hoje, que representam uma parcela significativa da população brasileira e que por sua diversidade cultural, territórios, conhecimentos e valores ajudaram a construir o Brasil.

(Gersem dos Santos Luciano - Baniwa)

RESUMO

Este trabalho envereda-se pelos caminhos *apinajé*. Etnia que pertence ao tronco linguístico Macro-Jê e habita o norte do estado do Tocantins. Esse grupo indígena se organiza em 35 aldeias que formam a Terra Indígena *Apinajé*, demarcada e homologada pelo governo brasileiro. Por esse mundo, que antropólogos como Roberto DaMatta (1976) denominam como dividido, busco analisar seus patrimônios culturais (Gallois 2006; UNESCO 2006), com base nas histórias auscultadas e nas sensibilidades ouvidas/sentidas/vivenciadas. Vozes que apontam Maricota como um patrimônio *apinajé*, por isso, o foco é direcionado para essa importante representante da tradição de seu povo. Para tal, sigo os caminhos da História Oral, observando as pistas de Alessandro Portelli (1997a; 1997b; 2010), conduzida pelas ideias dos intelectuais da Memória Social, para a construção de uma etnobiografia (Gonçalves; Marques; Cardoso 2012) de Maricota. Observo neste trabalho a interrelação entre memória, práticas culturais e patrimônio, em um exercício conduzido pelas orientações de Bronislaw Malinowski (1976) para uma etnografia do sensível, atenta para a simultaneidade das dimensões do material, da organização social, da linguagem e do simbolismo para analisar as práticas culturais desse povo. E as trilhas que percorri me levam a considerar que entre os *Apinajé* existem pessoas que materializam a tradição em seus corpos e assim são reconhecidas pelos demais indígenas da aldeia como um patrimônio, entre eles: Maricota se destaca pela participação efetiva na vida da comunidade e pelos saberes que detém e transmite. Dessa forma, com base neste trabalho, que parte do indivíduo para conhecer a sociedade, pude compreender aspectos relevantes do patrimônio cultural *apinajé*.

Palavras-chave: *Apinajé*. Saberes. Patrimônio cultural. Memória. Interculturalidade.

RESUMO EM APINAJÉ

Mẽ apênhja na Apinaje nhõ priyê hkôt pa. Mẽ kêp mẽ kapẽr pàr krax pê Macro-jê nẽ pyka pê Tokãxĩs jaturxà kamã na ãm. Panhĩjajê na mẽ õ krĩ pigràx kêt 35 Apinajé nhõ pyka kamã. Kôwên prasirêr kot mẽ kãm hyr na nê hã kagàma. Nhũm já kôt ãtropojajê te kot Roberto Da Matta (1976) amnhĩm ho pikjêr pry kôt arẽnh nẽ hamax pẽr o te mẽ hikukrex maati jarẽnh pyràk (Gallois 2006; UNESCO 2006). Nẽ mẽ ujarẽnh kôt nẽ mẽ umar kôt àhpumunh kôt. Nẽ mẽ kapẽr hôhkôt na pre Irehti kêp apinajé kamâ kêp mẽ àhpumunh maati nhõ xwynhjê ho ja kôt na kep àhpumunh tũm xuynhjê ho. Ja kot na pryjajê te kêp me ujarẽnh pyràk te ri kot ho Alessandro Portelli (1997a; 1997b; 2010) ja kôt na mẽ kot kagà pumunh tỳx xwỳnhjê ho hamaxpẽr mex kot ho mẽ hã kagà hõ nhĩpêx (Gonçalves; Marques; Cardoso 2012) Irehti ja maxpẽr pyrak. Ja kôt mẽ kot amnĩpêx kôt hã hamaxpẽr nẽ mẽ àhpumunh maati hkôt já ho amnhĩto mõr o hamaxpẽrja te ko Bronislaw Malinowski (1976) tãm ho kot mẽ hã kagà nẽ ho amnhĩxpêxja mã ho amnàr rax kaxyw tãm amnhĩ jahre amnhĩ kapẽr kamã hamak nẽ hamaxwỳj jajê xahpumunh hwỳ ho hapôx kawyw. Ja kamã te arĩ kormã mẽ ahpumunh jaturxà mex kêt tã pa ra já kôt inhmor ja o memoj kwỳ pumunh nẽ amnhĩm apinajé kamã na htem arĩ mẽ ahpumunh tũm o arĩ amnhĩm tàr rãhã nẽ. Irehti na kot ja ho amnhĩm tàr nẽ ri ahpumunh o mẽ hkôt tanhmã ri ho amnhĩto rãhã ho pa nẽ mẽ já kwỳ jahkree. Ja kamã mẽ àpênhja kôt pa ra mẽmoj kwỳ pumunh rax já o Apinajé nhõ mẽ àhpumunh maati kwy ma nẽ mẽ omu.

Mẽ pa kapẽr mẽijê xàpênh: Apinajé. Apumunh mex. Inhma mẽmoj gô apumunh gêeti. Hã anotỳx nẽ gêêti. Ho ahtà apumnh mex panhĩ kupẽ.

(Tradução de Cassiano Sotero Apinagé)

RESUMEN

Esta obra fue construida por caminos *Apinajé*. Etnia perteneciente al vástago lingüística Macro-Je y habita en el norteño estado de Tocantins. Este grupo indígena se organiza en 35 pueblos que componen el tierra indígena *apinajé*, demarcada y ratificada por el gobierno brasileño. Por este mundo que los antropólogos como Roberto Da Matta (1976) denominan como camino dividido trato de analizar su patrimonio cultural (Gallois 2006; UNESCO 2006), basada en historias auscultadas y las sensibilidades oída / fieltra / vivida. Voces que apuntan Maricota como patrimonio *apinajé*, por lo que el foco se dirige a este importante representante de la tradición de su pueblo. Para ello, siga los caminos de la historia oral, observando las pistas de Alessandro Portelli (1997a; 1997b; 2010), llevada a cabo por las ideas de los intelectuales de la memoria social, para la construcción de un etnobiografia (Gonçalves, Marques, Cardoso 2012) de Maricota. Tomando nota de la interrelación entre la memoria, las prácticas culturales y el patrimonio, en un ejercicio realizado por las directrices de Bronislaw Malinowski (1976) para una etnografía de sensible, atento a la simultaneidad de las dimensiones del material, la organización social, el lenguaje y el simbolismo para analizar prácticas culturales de estas personas. Y las pistas recorrieron me llevan a considerar que entre Apinajé hay personas que encarnan la tradición en sus cuerpos y así son reconocidos por su pueblo como una herencia, entre ellos: Maricota destaca por la participación efectiva en la vida comunitaria y la conocimiento que tiene y transmite. De este modo, sobre la base de este trabajo que parte de la persona a conocer la sociedad podría comprender aspectos pertinentes del patrimonio cultural *apinajé*.

Palabras clave: *Apinajé*. Conocimiento. Patrimonio cultural. Memoria. Interculturalidad.

RÈSUMÈ

Ce travail suit par la route des indiens *Apinajé*. Cette ethnie appartient au domaine linguistique Macro-Jê et habite au nord de l'État de Tocantins. Ce groupe d'indiens est organisé en 35 tribus qui composent le terrain des indigènes, qui est délimité et homologué par le gouvernement brésilien. Pour les anthopologues comme Roberto da Mata (1976) ce domaine est monde dividé et c'est pour lui que je cherche à analyser leur patrimoine culturel (Gallois 2006; UNESCO 2006) sur la base des histoires entendues et par mes ressentis et mes expériments. De grands personnages appartiennt au patrimoine *apinajé*, comme l'indienne Maricota, de sorte que mon étude s'est orientée vers cette importante représentante de la tradition de son peuple. C'est pour cela que j'ai choisi de m'interesser à leur histoires, transmises par la parole, et surtout aux études laissés par Alessandro Portelli (1997a;1997b; 2010) guidées par les idées des intellectuels de la mémoire sociale, pour la construction d'une ethnobiographie (Gonçalves, Marques, Cardoso 2012) de Maricota. En notant la corrélation entre la mémoire, les pratiques culturelles et le patrimoine, cet exercice à été menè ayant à l'esprit les travaux de Bronislaw Malinowski (1976) sur l'ethnographie du sensible, attentif à la simultanéité des dimensions de la matière, de l'organisation sociale, de la langue et du symbolisme, afin de mener à bien l'analyse des pratiques culturelles de ce peuple. Les routes que j'ai parcourues m'ont amené à considérer que par les *Apinajé* il y a des gens qui incarnent la tradition dans leur corps et sont donc reconnus par d'autres tribues des indiens, comme un patrimoine vivant: L'indienne Maricota s'est faite remarquer par sa participation remarquable à la vie communautaire et par ses connaissances, qu'elle possède et transmet à tous. Ainsi, grâce à ce travail qui nécessite de partir de l'individu pour connaître une société, j'ai pu comprendre les aspects notables du patrimoine culturel des indiens *Apinajé*.

Mot- clé: *Apinajé*. Savoir. Patrimoine culturelles. Memoire. Interculturalité.

ABSTRACT

This dissertation treads through the *Apinajé* ways. Ethnic group belonging to the Macro-Jê linguistic stem and that inhabits the northern state of Tocantins. This indigenous group is organized in 35 villages that make up the Apinajé indigenous land, demarcated and ratified by the Brazilian government. Along this world, that anthropologists like Roberto Da Matta (1976) call as divided, I try to analyze the *apinajé* cultural heritage (Gallois 2006; UNESCO 2006), based on auscultated stories and the sensitivities heard / felt / experienced. Voices that point Maricota as an *apinajé* heritage, so the focus is directed to this important representative of the tradition of her people. To do this, I follow the paths of Oral History, adopting the tracks of Alessandro Portelli (1997a; 1997b; 2010), conducted by the ideas of Social Memory intellectuals, for the construction of Maricota's ethnobiography (Gonçalves; Marques, Cardoso 2012). Noting the interrelationship between memory, cultural practices and heritage, in an exercise conducted by the guidelines of Bronislaw Malinowski (1976) for an ethnography of sensitive, attentive to the simultaneity of the dimensions of the material, social organization, language and symbolism to analyze cultural practices of this people. The tracks tread lead me to consider that among Apinajé there are people who materialize the tradition in their bodies and so are recognized by other indigenous as a heritage among them: Maricota stands out for her effective participation in community life and the knowledge that owns and broadcasts. Thus, based this work that part of the individual to know the society, I could understand relevant aspects of *apinajé* cultural heritage.

Keywords: Apinajé. Knowledge. Cultural heritage. Memory. Interculturalinary.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Entre trançados e vivências (Maricota Apinajé trama uma esteira).....1
Figura 2: Mapa com roteiro do percurso de Imperatriz - MA Porto Franco - MA 4
Figura 3: Mapa com o percurso de Porto Franco/MA a Tocantinópolis/TO.....5
Figura 4: Balsa que faz a travessia Porto Franco/MA - Tocantinópolis/TO atracando na cidade tocantinense.....5
Figuras: 5 e 6: Trevo na BR-230 e trecho dessa rodovia que dá acesso à Aldeia São José 6
Figuras 7, 8 e 9: Trecho da BR-230 que dá acesso à Aldeia São José 7
Figuras 10 e 11: Fotografias da Transamazônica na década de 1970 8
Figura 12: Maricota Apinajé e Lilian Castelo Branco (Abraços e afetações).....9
Figura 13: Retratos do sensível e da acolhida (Maricota A*pinajé*, Lilian Castelo Branco e Hilário Apinajé 11
Figuras 14 e 15: Maricota no tear de seus artefatos para uso pessoal 23
Figura 16: Maricota presenteando Lilian Castelo Branco com um colar.....25
Figura 17: Olhos *apinajé* 32
Figura 18: D. Hilda e Luci *Apinajé* no ritual de casamento (avó da noiva) 35
Figura 19: Maricota em sua casa em uma permissão para a entrada em seu mundo 36
Figura 20: Objetos da casa do Orlando *Apinajé* 38
Figuras 21 e 22: Momentos de aprendizagem com Fátima e José Eduardo *Apinajé* 40
Figura 23: Ana Lucia *Apinajé* olhando o álbum com as fotografias do casamento da filha.....41
Figuras 24 e 25: Presentes recebidos dos *Apinajé*.....41
Figura 26: Lilian Castelo Branco e a família de *Nokré*/Iraci *Apinajé* 42
Figura 27: Momento de aprendizagem com *Nokré*/Iraci *Apinajé* 43
Figura 28: Fotografia feita pela pesquisadora disponibilizada na parede de Iraci *Apinajé*.....45
Figura 29: Criança *Apinajé* acompanhando atentamente o gestual do padre em celebração religiosa em homenagem a São José 46
Figura 30: Mãos de D. Peti *Apinajé* colhendo algodão para fazer remédio fitoterápico.46
Figura 31: Crianças *Apinajé* correndo para ver o avião 50

Figura 32: Composição com crianças e jovens *Apinajé* contemplando um avião que sobrevoava a aldeia.....51
Figuras 33 a 39 Fotografias de casamento (março de 2015); Atividades da escola indígena (abril de 2014) e arte produzida para apresentação gráfica do texto 53
Figura 40: Maricota *Apinajé* em sua roça de milho, plantando vivências e tradições 55
Figura 41: Maricota e o "neçóço" de gravar, as muitas histórias que foram ouvidas e sentidas 56
Figura 42: Maricota entre miçangas, contas e contações de histórias 57
Figura 43: Bisnetos e bisneta de Maricota *Apinajé* 58
Figura 44: Maricota, a neta Fabiana e seus filhos e filha 58
Figura 45: Vista do pátio da aldeia São José 59
Figura 46: Clementino *Apinajé* e o bisneto 59
Figura 47: Clementino *Apinajé* e o bisneto 60
Figura 48: Casa de marimbondo em formação.....60
Figura 49: Clementino Apinajé sentado à frente de sua casa 61
Figura 50: Madeira para a construção de casa na aldeia Abacaxi 62
Figura 51: Casa na aldeia Abacaxi 62
Figura 52: Estrada que liga a aldeia Abacaxi à aldeia São José 63
Figura 53: Riacho que banha a aldeia São José e passa atrás da casa de Maricota 63
Figura 54: Galinha-d'Angola (Numida meleagris) no terreiro de Orlando Apinajé 64
Figura 55: Porco doméstico (Sus scrofa domesticus) no pátio da aldeia Abacaxi 64
Figura 56: Criança Apinajé com criança Krahô no colo 65
Figura 57: Vista do babaçual nas terras da aldeia São José ao entardecer 66
Figura 58: Maricota tecendo uma esteira 66
Figura 59: Maricota tecendo uma esteira 67
Figura 60: Maricota tecendo uma esteira 67
Figura 61: Maricota tecendo uma esteira e Hilário tecendo um abano 68
Figura 62: Hilário tecendo um abano 68
Figuras 63 e 64: Maricota colocando a alça em um cesto Krahô e palmeira de babaçu, base para a cestaria 69
Figura 65: Maricota produzindo um colar de miçangas 69
Figura 66: Palmeira de babaçu 70
Figura 67: Casas da aldeia Abacaxi.....71

Figura 68: Romão Apinajé descendo da aldeia Abacaxi para São José 71
Figura 69: Romão e Hilda Apinajé.....72
Figura 70 e 71: Romão e Hilda Apinajé.....72
Figura 72: Romão Apinajé sentado na casa de José Eduardo 73
Figura 73: Hilda Apinajé.....73
Figura 74: Quarto de Hilda e Romão Apinajé.....74
Figura 75: Penico (urinol) de Romão Apinajé.....74
Figura 76: Maricota recolhendo lenha em seu quintal 75
Figura 77: Milharal da casa de Maricota.....75
Figura 78: Maricota recolhendo lenha em seu quintal 76
Figuras 79 e 80: Maricota em sua roça de milho.....76
Figura 81: Casa ao lado do pátio da aldeia São José.....77
Figura 82: Jovelina Apinajé.....77
Figura 83: Jovelina Apinajé.....78
Figura 84: Criança Apinajé brincando.....79
Figura 85: Mãe indígena.....79
Figuras 86 e 87: Romão Apinajé e Ari Apinajé 80
Figura 88: vista noturna da aldeia Abacaxi 80
Figura 89: Palmeira de babaçu 81
Figura 90: Composição com Iraci Apinajé quebrando coco babaçu e palmeira de babaçu.....82
Figura 91: Maria de Fátima Apinajé.....83
Figura 92: Apinajé crianças.....83
Figura 93, 94 e 95: Apinajé crianças colhendo goiaba (Psidium guajava).....84
Figura 96: Urucunzeiro (Bixa orellana).....85
Figura 97: Denise Apinajé com bola de urucum para ser usada em pintura corporal.....85
Figura 98: Palmeira de buriti.....86
Figura 99: Composição com crianças brincando no riacho.....87
Figura 100: Criança brincando no riacho 88
Figura 101: Crianças brincando no riacho.....89
Figura 102: Iraci Apinajé tomando banho no riacho.....89
Figura 103: Iraci Apinajé tomando banho no riacho.....90
Figura 104: Iraci Apinajé tomando banho no riacho.....90

Figura 105, 106, 107, 108 e 109: Composição com crianças brincando no riacho.....91
Figura 110: Menina lavando roupa no riacho.....92
Figura 111: Criança brincando no riacho 92
Figura 112: Riacho em uma das entradas da aldeia São José.....93
Figura 113: Tábua utilizada para a lavagem de roupa no riacho.....93
Figura 114: Ponte sobre riacho em uma das entradas da aldeia São José 94
Figura 115: Ponte sobre riacho em uma das entradas da aldeia São José 94
Figura 116: Mulheres lavando roupa e louça no riacho 95
Figura 117: Jovens e crianças brincando no riacho.....95
Figura 118: Maricota Apinajé.....96
Figura 119: Maricota Apinajé.....97
Figura 120: Maricota Apinajé.....97
Figura 121, 122 e 123: Ninho de passarinho na mata da aldeia São José 98
Figura 124: Papagaio (Amazona aestiva).....99
Figura 125: Papagaio (Amazona aestiva).....99
Figura 126: Caminho para cemitério da aldeia São José.....100
Figuras 127 e 128: Inscrições em árvore e em fruto de cujuba 101
Figura 129: Cujubeira carregada de frutos 101
Figura 130: Inscrição em cujuba no terreiro de Maricota 102
Figura 131: Família de Maricota reunida em seu terreiro 102
Figura 132: Criança Apinajé.....103
Figura 133: Crianças brincando em cujubeira.....103
Figura 134: Utensílio doméstico feito a base do fruto da cujubeira.....104
Figura 135: Maricota em sua cozinha.....104
Figura 136: Composição com mulher Apinajé carregando lenha 105
Figura 137: Mulher Apinajé carregando lenha.....106
Figura 138: Panela em uma cozinha Apinajé 107
Figura 139: Carne bovina sendo preparada para o almoço na casa de Maricota.....108
Figura 140: Cozinha da casa de Hilda e Romão Apinajé.....108
Figura 141: Panelas da cozinha da casa de Hilda e Romão Apinajé.....109
Figura 142: Cozinha da casa de Iraci Apinajé.....109
Figuras 143, 144 e 145: Iraci Apinajé preparando o almoço 110
Figura 146: Cozinha da casa de Maricota 111

Figura 147: Cozinha da casa de Maricota 111
Figura 148: Família de Iraci Apinajé.....112
Figura 149: Gato da casa de Iraci Apinajé 112
Figura 150: Criança tomando café no terreiro de Maricota.....113
Figura 151: Criança tomando café no terreiro de Maricota.....113
Figuras 152, 153, 154 e 155: Crianças brincando no terreiro de Iraci 114
Figura 156: Criança brincando no terreiro de Maricota 115
Figura 157: Cajazeira (Spondias mombin).....116
Figuras 158, 159 e 160: Galinhas criadas pela família de Maricota.....117
Figura 161: Ovelhas criadas na aldeia São José 118
Figura 162: Ovelhas criadas na aldeia São José 118
Figura 163: Crianças brincando.....119
Figura 164: Crianças brincando.....119
Figura 165: Crianças jogando sinuca/bilhar 120
Figura 166: Crianças jogando sinuca/bilhar 120
Figuras 167, 168, 169, 170, 171 e 172: Roça de cabaça e crianças brincando em uma roça de cabaça.....121
Figura 173: Moradia Apinajé em construção 122
Figura 174: Moradia Apinajé em construção 122
Figura 175: Arilson e Lucia Apinajé 123
Figura 176: Casa de Arilson e Lucia 123
Figura 177: Moradia Apinajé 124
Figura 178: Moradia Apinajé 124
Figura 179: Eliana Apinajé e a filha Mariele 125
Figura 180: José Eduardo, Eliane e as filhas 125
Figuras 181 e 182: Crianças Apinajé.....126
Figura 183: Crianças Apinajé.....126
Figura 184: Criança Apinajé.....127
Figura 185: Criança Apinajé.....127
Figura 186: Posto da Funai.....128
Figura 187: Posto da Funai.....128
Figura 188: Reforma do Posto de Saúde 129
Figura 189: Reforma do Posto de Saúde 129

Figura 190: Posto de saúde da aldeia São José.....130
Figura 191: Estrada que corta a aldeia São José.....130
Figuras 192 e 193: José Eduardo e Davi Apinaje (Cacique e diretor da escola na época).....131
Figura 194: Francisco Kangrò escrevendo seu nome.....131
Figura 195: Escola Matyk (Aldeia São José).....132
Figuras 196 e 197: Placa de inauguração e aluna da escola.....132
Figuras 198: Alunos da Escola Matyk (Aldeia São José).....133
Figura 199: Alunos da Escola Matyk (Aldeia São José).....133
Figura 200: Vista do galpão da aldeia São José.....134
Figura 201: Peça de máquina agrícola.....134
Figura 202: Escombros da casa onde morou a enfermeira Maria Elisa.....135
Figura 203: Vista da entrada da aldeia São José.....135
Figura 204: Vista do pátio central da aldeia São José.....136
Figura 205: Homens Apinajé jogando futebol no pátio da aldeia.....136
Figura 206: Pátio da aldeia sendo usado como campo de futebol.....137
Figura 207: Galpão no pátio da aldeia.....137
Figura 208: Pau-de-sebo.....138
Figura 209: Corrida de perna-de-pau.....138
Figura 210: Disputa com arco-e-flecha.....138
Figura 211: Zé Cabelo em cantoria.....139
Figura 212: Zé Cabelo em cantoria.....140
Figura 213: Maricota em momento de cantoria.....141
Figura 214: Luci e Fabricio Apinajé (Os noivos).....142
Figura 215: Luci e Fabricio Apinajé (Casados).....143
Figura 216: Preparando o paparuto.....144
Figura 217: Os preparativos da comida servida para as famílias e os convidados.....144
Figura 218: Pintura da noiva com extrato de jenipapo.....145
Figura 219: Pintura da noiva com extrato de jenipapo.....146
Figura 220: Pintura da noiva com extrato de jenipapo.....146
Figuras 221, 222, 223 e 224: Pintura da noiva com extrato de jenipapo.....147
Figura 225: Pintura da noiva com extrato de jenipapo.....148
Figura 226: Pintura da noiva com extrato de jenipapo.....148

Figura 227: Pintura da noiva com extrato de jenipapo 149
Figura 228: Pintura da noiva com extrato de jenipapo 150
Figura 229: Pintura da noiva com extrato de jenipapo 150
Figura 230: Tintura à base de extrato de jenipapo.....151
Figura 231: Pintura do noivo com extrato de jenipapo 151
Figuras 232, 233 e 234: Pintura do noivo com extrato de jenipapo 152
Figura 235: Composição com pintura do noivo com extrato de jenipapo.....153
Figura 236: Pintura do noivo com extrato de jenipapo 154
Figura 237: Pintura das testemunhas/guardiões dos noivos 154
Figura 238: Pintura das testemunhas/guardiões dos noivos 155
Figura 239: Pintura das testemunhas/guardiões dos noivos 155
Figura 240: Pintura das testemunhas/guardiões dos noivos 156
Figura 241: Pintura das testemunhas/guardiões dos noivos 156
Figura 242: Noiva.....157
Figura 243: Noivo.....157
Figura 244: Mãe e irmã da noiva.....158
Figura 245: Crianças brincando em a tia pinta a noiva 158
Figura 246: Pintura do rosto da noiva 159
Figura 247: Pintura do rosto da noiva 159
Figura 248: Noivos pintados com extrato de jenipapo 160
Figura 249: Pintura do rosto da noiva 161
Figura 250: Pintura dos noivos.....161
Figura 251: Maracá do cantor.....162
Figuras 252, 253 e 254: Cantoria do casamento.....163
Figura 255: Cantoria do casamento.....164
Figura 256: Cantoria do casamento.....164
Figura 257: As avós da noiva na cantoria do casamento.....165
Figura 258: Os pés que dançam na cantoria 165
Figura 259: Os avós do noivo na cantoria do casamento 166
Figura 260: Eliane (madrinha da noiva) e as filhas.....166
Figura 261: Cantoria do casamento 167
Figura 262: Paparuto servido para o café 168
Figura 263: Iraci (avó da noiva) e Zé Martins (tio da noiva) 168

Figura 264: Tio da noiva e sua irmã Sônia Krahô 169
Figura 265: Mãe, irmã, avó e tios da noiva 169
Figuras 266 e 267: Preparo da comida presenteada para a família do noivo 170
Figuras 268, 269 e 270: Família da noiva no percurso para a entrega da comida à Família do noivo 171
Figura 271: Avó da noiva com o facão presenteado ao noivo 172
Figura 272: Entrega da comida à família do noivo e choro coletivo 172
Figura 273: Avó do noivo com o facão presenteado ao noivo 173
Figura 274: Avó do noivo com o facão presenteado ao noivo 173
Figuras 275, 276 e 277: Percurso da entrega da comida para 174
Figura 278: Família da noiva esperando a comida 175
Figura 279: Entrega da comida à família da noiva e choro coletivo 175
Figura 280: Noiva indo ser pintada de urucum e colocar os enfeites 176
Figura 281: Enfeites do noivo 176
Figura 282, 283, 284 e 285: Pintura da noiva com urucum 177
Figura 286: Pintura da noiva com urucum. 178
Figura 287: Irmã da noiva com óleo usado na pintura 178
Figura 288: Adornos da noiva 179
Figuras 289, 290 e 291: Noiva pintada 180
Figura 292: Finalização da pintura da noiva 181
Figura 293: Noiva recebendo os enfeites 181
Figura 294: Noiva enfeitada 182
Figuras 295 e 296: Enfeites da noiva 183
Figura 297: Enfeites da noiva 183
Figura 298: Noiva sendo penteada por uma das avós. 184
Figura 299: Noiva recebendo adorno. 184
Figuras 300, 301 e 302: Adorno dos noivos. 185
Figura 303: Noiva com avó. 186
Figura 304: Noivos com avó da noiva. 187
Figura 305: Noivos com a madrinha da noiva 187
Figura 306: Noivo com seus guardiões 188
Figura 307: Translado dos noivos pela aldeia 188
Figura 308: Festa para os noivos na casa de uma das madrinhas 189

Figura 309: Festa para os noivos na casa da mãe da noiva 190
Figura 310: Noivos com bolo do casamento 190
Figura 311: Noivo emocionado com choro da mãe.....191
Figura 312: Noivos com os pais do noivo 191
Figura 313: Noivos com avós e pai da noiva.....192
Figura 314: Noivos com os padrinhos da noiva 192
Figura 315: Noivos com a mãe e irmã da noiva 193
Figura 316: Noiva recebendo os brincos 194
Figura 317: Professora Fernanda com os brincos da noiva 194
Figura 318: Professora Fernanda com os brincos da noiva 195
Figura 319: Adorno dos noivos 196
Figura 320: Hilda Apinajé 197
Figuras 321, 322 ,323: Os santos da aldeia no altar da casa de Hilda Apinajé 198
Figura 324: Pôster da Sagrada família.....199
Figura 325: Imagens de São Pedro e São José 199
Figura 326: Imagem de São José.....200
Figura 327: Imagem de São Pedro 200
Figura 328: Os santos no galpão arrumado para a missa 201
Figura 329: Os santos no altar do galpão arrumado para a missa 202
Figura 330: Padre Valber se preparando para a missa.....202
Figura 331: Imagem de São José.....203
Figura 332: Padre Valber rezando a missa do dia de São José.....204
Figura 333: Indígenas participando da missa de São José.....204
Figuras 334, 335 e 336: Momento da eucaristia.....205
Figuras 337 e 338: Crianças apinaje participando da missa de São José 206
Figuras 339, 340, 341, 342, 343 e 344: Indígenas participando da eucaristia.....207
Figura 345: Casa de Iraci Apinajé 208
Figura 346: Casa de Iraci Apinajé 208
Figura 347: Porta de casa Apinajé.....209
Figura 348: Porta de casa Apinajé.....209
Figuras 349 e 350: Janela e porta de casa Apinajé 210
Figuras 351, 352, 353 e 354: Casa de Orlando Apinajé 211
Figura 355: Batismo cristão de criança Apinajé.....212

Figura 356: Batismo cristão de criança Apinajé.....212
Figura 357: Batismo cristão de criança Apinajé.....213
Figura 358: Batismo cristão de criança Apinajé.....213
Figuras 359 e 360: Batismo cristão de criança Apinajé 214
Figura 361: Pessoas em reunião da igreja 215
Figura 362: Rita Mateus, missionária da missão Novas Tribos 215
Figura 363: Casa de Rita Mateus também utilizada como escola de reforço.....216
Figura 364: Crianças na casa de Rita Mateus.....216
Figura 365: Quadro para ensino na casa de Rita 217
Figura 366: Indígenas na casa de Rita Mateus 217
Figura 367: Material de ensino de Rita Mateus.....218
Figura 368: Ambiente onde Rita guarda seus materiais de ensino.....218
Figura 369: Paparuto (bolo de macaxeira com carne).....219
Figura 370: Mulheres *Apinajé* lavando a macaxeira para ralar.....220
Figura 371: Fogo preparado para assar o paparuto.....220
Figura 372 e 373: Acomodação da massa de macaxeira na folha da bananeira 221
Figura 374 e 375: Carne bovina sendo misturada como massa de macaxeira 222
Figura 376: Mulheres embrulhando a massa pronta do paparuto.....223
Figura 377: Mulheres *Apinajé* embrulhando a massa pronta do paparuto 223
Figura 378, 379 e 380: Amarração da massa do paparuto com folha de babaçu 224
Figura 381, 382 e 383: Amarração da massa do paparuto com folhas de babaçu.....225
Figura 384: Massa do paparuto no fogo para assar 226
Figura 385: Mulher *Apinajé* colocando batata doce para assar junto com o paparuto..226
Figura 386: Paparuto coberto com palha de babaçu.....227
Figura 387: Mulheres *Apinajé* cobrindo o paparuto com terra.....227
Figuras 388, 389 e 390: Momento de cobrir o paparuto com terra para assar 228
Figura 391: Paparuto assado.....229
Figura 392: Paparuto assado e servido 229
Figura 393: Paparuto pronto e servido 230
Figura 394: Aldeia dos mortos (cemitério indígena).....231
Figura 395: Aldeia dos mortos (cemitério indígena).....232
Figura 396: Aldeia dos mortos (cemitério indígena).....232
Figura 397: Túmulo enfeitado com coroa de flores artificiais 233

Figura 398 e 399: Rastros/resíduos do cristianismo nos túmulos indígenas 234
Figura 400: Proteção com esteira para o morto 235
Figura 401: Roupas e outros pertences do morto 236
Figura 402: Roupas e outros pertences do morto 236
Figura 403: Velório de Romão/Atorkrã *Apinajé* 237
Figura 404: Velório de Romão/Atorkrã *Apinajé* 237
Figura 405: Cantoria da visita de sétimo dia de morte de Romão.....238
Figura 406: Cantoria da visita de sétimo dia de morte de Romão.....238
Figura 407: Caminhada da família para a visita de sétimo dia 239
Figura 408: Um dos familiares filmando a caminhada da visita de sétimo dia.....240
Figura 409: Família levando pertences do morto para o cemitério 241
Figura 410: Família com pertences e comida para colocar no túmulo 241
Figura 411: Entrega dos pertences e comida para o morto (Romão) 242
Figura 412: Comida preparada para o morto.....243
Figura 413: Banho para afastar *os karõ*.....244
Figura 414: Banho para afastar *os karõ*.....245
Figura 415: Aldeia dos mortos 246
Figura 416: Maricota e suas contações.....247
Figura 417: Maricota *Apinajé*.....257
Figura 418: Maricota *Apinajé*.....258
Figura 419: Maricota *Apinajé* e Lílian Castelo Branco.....260
Figura 420: Miguel Fernandes *Apinajé* 261
Figura 421: Maricota e Hilário 262
Figura 422: Maricota, a bisneta e os bisnetos.....268
Figura 423: Maricota, a neta Fabiana, as bisnetas e os bisnetos 268
Figura 424: Carro de Sidney.....269
Figura 425: Sílvia, com sua filha Manuela no colo, distribuindo biscoito para as Ciranças 270
Figura 426: Maricota e Sônia 272
Figura 427: Bolsa de Maricota 278
Figura 428: Iraci *Apinajé* mostrando as amarras nas pernas de *Peti* 279
Figura 429: Registro geral de Maricota.....283
Figura 430: Trecho do riacho bonito no qual as mulheres lavam roupa 284

Figura 431: Maricota em roda de conversa com as alunas da Unisulma 286
Figura 432: Maricota e Lilian.....288
Figura 433: Cachorro da casa de Maricota.....290
Figura 434: Maricota sentada em seu terreiro 292
Figura 435, 436 e 437: Túmulo de indígenas *Apinajé*.....295
Figura 438 e 439: Túmulos indígenas *Apinajé*.....298
Figura 440: Túmulo de Viviane *Apinajé* 299
Figura 441: Iraci Apinajé e Lilian em momento de aprendizagem 300
Figura 442: Toco de árvore no terreira da casa de José Eduardo 301
Figura 443: Borboleta pousando em vegetação o entorno do riacho 301
Figura 444: Maricota arrematando um cesto *Krahô*.....302
Figura 445 e 446: Maricota presenteando Zuilho Castro com um enfeite de cabeça....303
Figura 447: Flores no entorno do riacho 305
Figura 448: Flor utilizada coo remédio para ajudar a criança a falar 306
Figura 449: Gado caminhado pela aldeia 307
Figura 450: Galinha com seus pintos no terreira da Maricota.....310
Figura 451: Crianças e jovens jogando bilhar 311
Figura 452: Paparuto – bolo de carne.....315
Figura 453 e 454: Fruto da cujubeira e utensílio de cozinha feito com esse fruto 317
Figura 455: Maria José carregando lenha para usar na cozinha 320
Figura 456: Cozinha da casa de José Eduardo 321
Figura 457: Zuilho Castro quebrando coco babaçu.....322
Figura 458: semente utilizada para punir os maridos 323
Figura 459 e 460: Cabaças da roça de Iraci.....324
Figura 461: Garrafas plásticas utilizadas para acondicionar água.....325
Figura 462: Francinete Lima ouvindo as contações de Maricota, ao fundo crianças *Apinajé*.....328
Figura 463: Recipiente com bacabas (*Oenocarpusbacaba*) 330
Figura 464: Borduna *Apinajé* 332
Figura 465: Marimbondo fazendo uma casa em um buraco no mourão da cerca 334
Figura 466: Vista da aldeia abacaxi.....335
Figura 467 e 468: Clementino e Lilian conversando com Clementino 336
Figura 469: Hilda *Apinajé* ao lado do altar com imagens de São Pedro e São José.....338

Figura 470: Clementino *Apinajé* dono do São José.....338
Figura 471: Imagens de São José e São Pedro 339
Figura 472 e 473: Celebração da missa de São José 342
Figura 474: Celebração da Missa de São José.....343
Figura 475: Padre Valber Azevedo 344
Figura 476: O cantor Zé Cabelo 346
Figura 477: Casa de José Eduardo.....350
Figura 478: Casa de Arilson (em construção) 351
Figura 479: Troféu ganho pelo time de futebol da aldeia São José.....352
Figura 480: Lilian com Eliane e seus filhos 353
Figura 481: Lilian em conversa com Iraci na casa de José Eduardo.....354
Figura 482 a 484: Crianças Apinajé em momentos de brincadeiras 359
Figura 485: Jogo de futebol na aldeia São José.....359
Figura 486: Rita Mateus 367
Figura 487: Maricota ensinando Lilian a carregar o côfo 380
Figura 488: Lilian ao lado do túmulo de Maricota.....380

GLOSSÁRIO

Apex	Pronto; Acabou.
Karõ	Força vital; Alma; Espírito.
Kàxpore	Dinheiro.
Kupẽ	Não indígena.
Mêx	Bonito; Bom; Tudo bem.
Nã	Madrinha; Mãe adotiva.
Nhàgry	Nome pessoal feminino, neste texto é o nome indígena atribuído por Maricota a Lilian Castelo Branco, autora desta tese.
Pã	Padrinho; Pai adotivo.
Panhĩ	Indígena.
Tyrtum	Deus; Aquele que criou os indígenas e toda a natureza.

Este glossário apresenta apenas as palavras em *Apinajé* que aparecem com maior frequência, as demais são seguidas da respectiva tradução.

SUMÁRIO

TRANÇADOS DA PESQUISA EM UMA ETNOGRAFIA DO SENSÍVEL: A PROPÓSITO DE UMA INTRODUÇÃO 1

TEMPO I: O TEMPO DO OLHAR 32

Pelos caminhos e memórias *apinajé* 55

Laços que enlaçam a tradição de ser A*pinajé* 142

Entre crenças e querências 197

Paparuto: o bolo das sociabilidades 219

Aldeia dos mortos 231

TEMPO II: O TEMPO DO OUVIR 247

REFERÊNCIAS 381

Trançados da Pesquisa em uma Etnografia do Sensível: a propósito de uma introdução



Figura 1: Entre trançados e vivências (Maricota *Apinajé* trama uma esteira)
Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2014)

Maricota de tantos encantos...
Mulher que a negociação se faz com o coração,
Mãe de um menino só, mas parteira de uma aldeia inteira,
Abraço sempre acolhedor...
Mais do que um sujeito de pesquisa, um sujeito de vida!

Lilian Castelo Branco de Lima.

> Ora, sensibilidades se exprimem em atos, em ritos, em palavras e imagens, em objetos da vida material, em materialidades do espaço construído. Falam, por sua vez, do real e do não-real, do sabido e do desconhecido, do intuído, do pressentido ou do inventado. Sensibilidades remetem ao mundo do imaginário, da cultura e de seu conjunto de significações construído sobre o mundo.
>
> Sandra Jathay Pesavento.

Este texto se propõe a fazer uma viagem pelo mundo *apinajé*[1], enredando-se em suas memórias, suas práticas culturais, sua identidade: seus patrimônios. É imperioso dizer a/o leitor/a deste trabalho que se está diante de uma etnografia experiencial (Clifford 2008), pois para a produção deste estudo me propus a dialogar com os interlocutores em uma negociação construtiva para as interpretações que serão apresentadas ao longo desta escrita. E para elaborar um trabalho nesses moldes foi necessário fazer uso da experimentação na produção textual, necessidade destacada por Marcus e Fischer (1986). Por isso, assinalo já nestas notas introdutórias que este trabalho privilegia a empiria como norteadora da análise teórica, que só apresento na parte final desta escrita.

Ao me lançar em um empreendimento antropológico que classifico como uma "etnografia do sensível", estou seguindo as pistas de Malinowski (1976: 29) ao fazer a crítica a uma antropologia que em seus relatos desconsidera os aspectos íntimos da vida dos interlocutores e que são de suma importância para a compreensão das práticas culturais. Nessa perspectiva, o antropólogo defende que "[...] a carne e o sangue da vida nativa real preenchem o esqueleto vazio das construções abstratas" (idem). E esta é uma pesquisa que tem o intuito de observar também o que ele denomina como "imponderáveis da vida real", indo além da descrição objetiva, tomando nota e trazendo para a análise tanto os aspectos práticos da vida na comunidade como a rotina do trabalho, quanto os aspectos do sensível como a existência de hostilidade ou de fortes laços de amizade. Segundo Malinowski esse é o caminho que deve ser seguido pela/o etnógrafa/o que anseie "[...] realmente trazer a seus leitores uma viagem vívida da vida nativa" (idem).

Assim, para guiar a/o leitor/a por essa viagem, é imperioso situar como a caminhada foi se construindo e (re)construindo uma pesquisadora em uma etnografia do sensível. Por esse enredo, o caminho possível para desvelar a trama desta pesquisa é iniciar com uma digressão pelas memórias deste fazer antropológico que caminha pelas fronteiras das ciências das humanidades.

Vale avisá-la/o cara/o leitor/a que este texto está impregnado de subjetividades que dialogam/confrontam de forma dialética os mundos internos e externos (Jung 1981) tanto da

[1] A grafia do nome desse povo passou por modificações desde os primeiros relatos escritos sobre esses indígenas. Encontram-se na literatura: *Apinayé* (Nimuendaju, [1939] 1983; DaMatta, 1976; Gonçalves, 1981; Albuquerque, 2007; Zaparoli, 2010); *Apinaje* (GIRALDIN, 2000) e *Apinajé* (Rocha, 2001, 2010). Em meus escritos sobre essa etnia também adoto a mesma opção de grafia de Raquel Rocha (2001, 2012), pelo fato de ser a forma com que os *Apinajé* alfabetizados escrevem o nome de seu povo, isso observado em cinco anos de contato (2010-2015). A escolha é influenciada pelas aulas de gramática normativa da Língua Portuguesa, ministradas na escola da aldeia, o que pode ser percebido quando eles me dizem que o "e" é acentuado por ser oxítona.

pesquisadora como dos *Apinajé*[2]. Assim, estaremos diante de um texto que segue os rastros da sensibilidade e dela "deixam marcas visíveis nas letras derramadas no papel, dando existência aos pensamentos, materialidade à palavra, tinta aos sentimentos" (Santos 2008: 86).

A sensibilidade é apreendida como uma forma de conhecer o mundo e seus significados. Desse modo, este será um encontro de humanidades, pois para esta escuta/ausculta desses indígenas, mobilizo as vozes da cultura, da história e da memória, em um discurso polifônico (Bakhtin 2003).

Desafiada a pensar sobre a memória da pesquisa e a situar o início de minha caminhada pelo mundo *apinajé*, sigo as ideias de Pierre Nora (1993) para buscar o clarão da memória e sua finalização no fogo da história, articulando dimensões de um casamento necessário, mas nem sempre tranquilo entre memória e história. E nessa clareira, Maricota[3] com suas sabedorias entra em cena. Assim, este é um relato de memória que vai se enredando pelo tempo e espaço da Aldeia São José, porque como assinala Maurice Halbwachs (2006: 8) os contextos sociais são imprescindíveis para deslanchar os atos de lembrança e ativar o processo de (re)construção da memória.

Era um sábado de sol, julho de 2010, minha memória não marca o dia, a convite de um amigo – Witembergue Zaparoli – saímos de Imperatriz/Ma, pela BR-010 até a cidade de Porto Franco/Ma, o percurso pode ser observado na figura a seguir:

[2] Assim como Edward Evans-Pritchard ([1976] 2005b: 9) fez em sua pesquisa com os *Nuer*, ao mencionar *Apinajé* como "povo como coletividade étnica", o farei com a inicial maiúscula, nas demais ocasiões será grafado com inicial minúscula.

[3] Quanto à nominação da principal motivadora e norteadora deste estudo carece ser feitos alguns esclarecimentos: Maricota, como ela se apresenta, segundo o registro geral, expedido pela Secretaria de Justiça e Segurança Pública do Estado do Tocantins é Maria Fernandes *Apinage* e [s]*eu nome na língua* [nativa] *é Ireti* (Maricota). Vale notar ainda que *Ireti* não é a tradução de Maria e sim um nome *apinajé* que não apresenta tradução em português, como também não designa nome de animais ou plantas, é *um nome pra pessoa* (Maricota). (Discuto sobre a onomástica no Momento III). Assim, frente aos três nomes, faço a opção de utilizar no texto a forma como ela se apresenta e como usualmente é chamada pelos demais indígenas: Maricota.

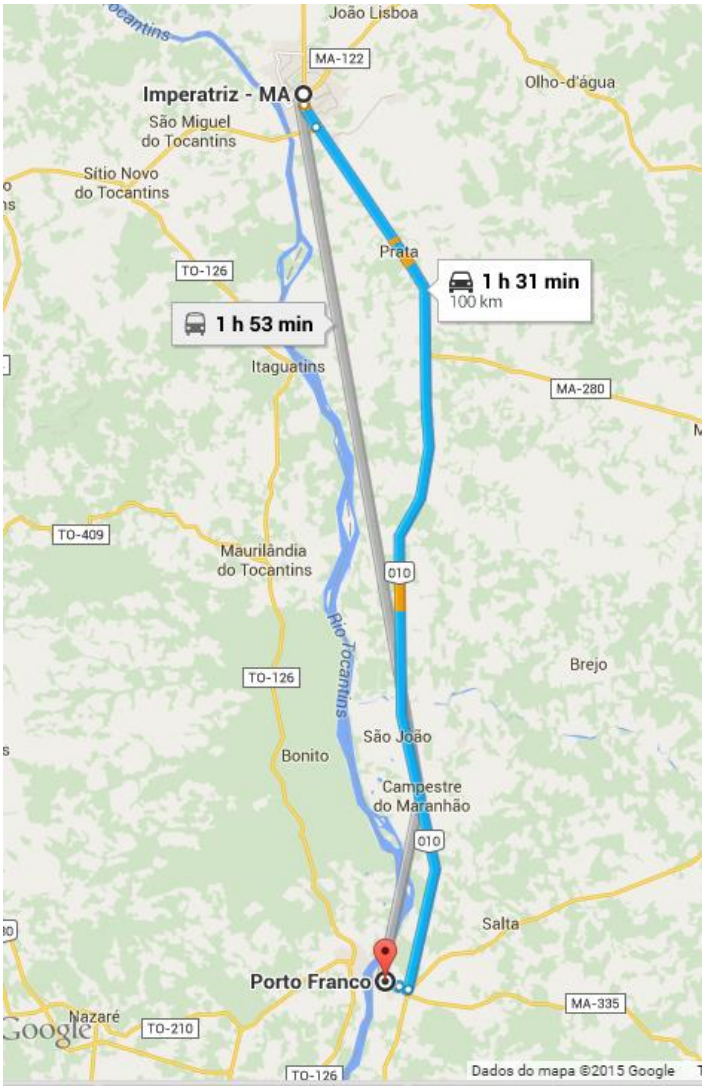


Figura 2: Mapa com o roteiro do percurso de Imperatriz/Ma a Porto Franco/Ma
Fonte: www.google.com.br/maps/dir/Imperatriz+-+MA/Porto+Franco,+MA

Em Porto Franco fizemos a travessia do rio Tocantins pela balsa até a cidade de Tocantinópolis/To (Ver figura 3), depois percorremos a TO-126 em direção à BR-230 (Transamazônica) no Tocantins.

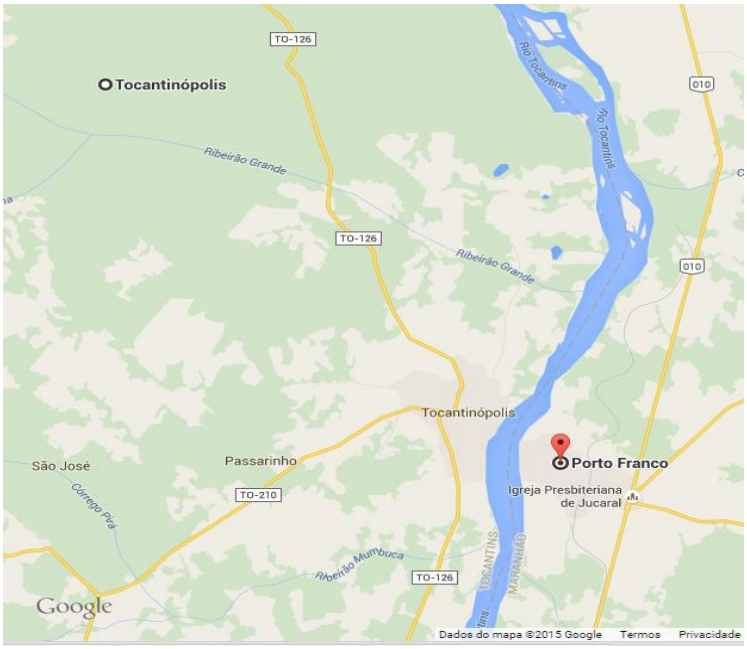


Figura 3: Mapa com o percurso de Porto Franco/Ma a Tocantinópolis/To
Fonte: www.google.com.br/maps/dir/Porto+Franco,+MA/Tocantinópolis,+TO



Figura 4: Balsa que faz a travessia Porto Franco/Ma - Tocantinópolis/To atracando na cidade tocantinense
Fonte: Pesquisa de campo (janeiro de 2015)

Da cidade de Tocantinópolis percorremos dez quilômetros pela rodovia estadual (TO-126) até chegarmos em um trevo rodoviário, nesse percurso a estrada estava em boas condições de tráfego.

Do trevo que dá acesso à aldeia percorremos cerca de sete quilômetros pela Transamazônica. Nesse trecho, encontramos uma estrada sem pavimentação, com muitos

buracos e a vegetação avançando e fazendo o caminho contrário: se na sua criação a rodovia consumiu a floresta, agora a floresta consome a estrada.



Figura 5: Trevo no encontro da TO-126 e BR-230
Fonte: Arquivo pessoal (Junho de 2010)



Figura 6: Trecho da BR-230 que dá acesso à Aldeia São José
Fonte: Arquivo pessoal (Junho de 2010)



Figuras 7, 8 e 9: Trecho da BR-230 que dá acesso à Aldeia São José
Fonte: Pesquisa de campo (Junho de 2015)

Constatei diante do cenário, registrado pelas fotografias acima, que depois de quatro décadas do início de sua construção, a rodovia, ainda inacabada, continua sendo apenas uma promessa de emancipação e de possibilidades de ligar o Norte e o Nordeste ao progresso e desenvolvimento tão almejados, no entanto, não vivenciados pela população das regiões cortadas pela BR-230.

Nesse contexto, pode se afirmar que a Transamazônica não conseguiu atender aos anseios do projeto nacional no qual ela estava inserida. Pois ainda na década de 1970, Emílio Garrastazu Médici, o presidente do Brasil (1969 a 1970), depois de percorrer as regiões mais carentes do país determinou

> [...] que se amplie e aprofunde, notadamente no Norte e Nordeste, onde o problema se apresenta de modo mais crítico, a intervenção tutelar do poder público, a fim de se incrementar o desenvolvimento e prosperidade dessas grandes regiões e oferecer, assim, melhores condições de vida aos seus habitantes (Médici 1971: 10).

No entanto, não é isso que se observa, as duas regiões citadas continuam sendo as mais pobres da federação e com os menores Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) do país conforme atesta os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE 2010).

No que se refere à infraestrutura da estrada, pode se afirmar que se um dia houve mudanças elas se desmancharam em poeira, o que pode ser comprovado ao compararmos as fotografias anteriores com aquelas que registram o início da construção da Transamazônica na década de 1970 (Ver figuras 10 e 11 a seguir).





Figuras 10 e 11: Fotografias da Tansamazônica na década de 1970
Fonte: http://acervo.oglobo.globo.com/fotogalerias/construcao-da-transamazonica-9406097

Foi nesse cenário, de uma floresta que resiste e se recria em meio ao asfalto e aos grandes projetos, que meus pés pisaram pela primeira vez na Terra Indígena *Apinajé,* sem ainda sequer pensar como meus caminhos afetivos e acadêmicos iriam se intensificar naquele lugar.

Chegamos à aldeia por volta das 8:00, e uma pergunta me toma de assalto: *Por que meu fio chegou já com o sol alto?*, logo constato que meu amigo já era esperado e com ansiedade. Para Maricota (Meu primeiro contato com os *Apinajé*) a natureza sentimental dessa espera era traduzida na espera da natureza, logo "[...] a sucessão do tempo, sua rapidez e seu ritmo, não é senão a ordem necessária segundo a qual se encadeiam os fenômenos da natureza" (Halbwachs 2006: 113), aquela cobrança de quem já o esperava estava atrelada ao tempo ecológico[4] (Evans-Pritchard 2005b).



Figura 12: Maricota *Apinajé* e Lilian Castelo Branco (Abraços e afetações)
Fonte: Arquivo pessoal de Witembergue Zaparoli (Junho de 2010)

Ela o abraçou demoradamente, depois me olhou nos olhos, isso afligia tanto quanto me fazia sentir acolhida, acolhimento que se materializou em um abraço forte, depois da fala: *Pode abraçar a véia também*[5]! O abraço registrado por Witembergue Zaparoli marca o início de uma trajetória de afetividades e afetações[6] (Favret-Saada 2005).

[4] Evans-Pritchard (2005b), em sua obra sobre os *Nuer*, observou que esse povo faz a divisão do tempo da seguinte forma: aquele que revela a relação das pessoas com o meio-ambiente, como por exemplo, a marcação feita pelas estações do ano (que ele classificou como tempo ecológico) e aquele no qual a marcação temporal se dá a partir das relações das pessoas e dos grupos entre si, como a marcação da idade por anos (que o antropólogo denominou como o estrutural). Vale notar que segundo o autor esses tempos apesar de distintos são complementares.

[5] Opto pelo itálico para marcar no texto as falas de Maricota e dos demais interlocutores, assim como quero esclarecer que a transcrição de suas falas foi feita na íntegra e não fiz correções de ordem gramatical, porque

Depois, ela nos convidou a sentar em duas cadeiras dispostas em seu terreiro e sentou em uma esteira confeccionada de palha da palmeira de babaçu (*Orbignya phalerata*). Abria-se o espaço para as vivências. A esteira de Maricota ficou em meus pensamentos, a lembrança daquele objeto, remetia a gesto e vozes (Halbwachs 2006). Assim, ainda hoje ao pensar sobre Maricota e as relações com membros de seu grupo ou os estrangeiros, como eu, é sua esteira a imagem que traduz em minha memória o diálogo, a contação[7] de histórias, das suas (particulares) e das de seu povo, histórias que se entrelaçam.

Digo isso porque Maricota, na ótica desta pesquisa, é um caleidoscópio pelo qual se visualiza as práticas culturais dos *Apinajé*. Então, nesses cinco anos de encontros e reencontros, fui conhecendo muitas Maricotas e a primeira delas a se apresentar para mim foi a exímia contadora de histórias, aquela que ao narrar faz o intercâmbio de experiências, esse ser que Walter Benjamin (1994) temia estar em via de extinção, mas a realidade mostrou outros desdobramentos, contrariando esse temor do autor.

Maricota um livro que se lê pelos gestos e sons de um corpo que transcende um espaço e um tempo, em seu saber-fazer (Certeau 1999) e saber-dizer, sua *performance* manifesta o saber-ser, em uma instância de significação (Zumthor 1997). Nesse contexto, Frederico Fernandes (2007) ao esclarecer a diferença entre contador e narrador pode nos auxiliar a compreender a dinâmica na qual se insere Maricota e suas contações.

---

acredito que as marcas linguísticas podem falar muito na interpretação dos dados. Além disso, é intuito da pesquisa de doutorado que o material que disponibilizo possa ser utilizado posteriormente por outras/os pesquisadoras/es que anseiem estudar com os *Apinajé*. Destaco ainda que o uso do genérico "*Os Apinajé*", é feito em momentos que estou me referindo ao povo, em aspectos que são sociais, ao tratar das particularidades marco o nome da pessoa, marcando as individualidades.

[6] Faço uso da ação de "ser afetada/o" na acepção de Jeanne Favret-Saada (2005). Seu estudo sobre a feitiçaria no Bocage francês a levou "a reconsiderar sobre a noção de afeto" (Favret-Saada 2005: 155) em contextos de pesquisas antropológicas nas quais se imprime à/ao pesquisador/a a necessidade de aceitar o desafio de vivenciar uma "aventura pessoal", ocupando os lugares que os interlocutores lhe designem. Para a antropóloga esse comportamento é um risco, que pode comprometer o próprio empreendimento etnográfico, contudo em sua interpretação é um risco que pode também resultar em dados que de outra forma não poderiam ser construídos, pois "[...] entre pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas às quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação. Experimentando as intensidades ligadas a tal lugar, descobre-se, aliás, que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo" (Favret-Saada 2005:160). Vale dizer que o "afeto" a que se refere a antropóloga não apresenta a conotação de emoção que se contrapõe a razão, "ser afetado" portanto é conceder "estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional" (Favret-Saada 2005: 160), o que no entendimento da autora pode resultar em um engajamento, de tal modo, que a comunicação se estabeleça mesmo nos aspectos não verbais e involuntários da experiência humana. Para ela, não há lugar para observador não engajado em trabalhos em que se pretenda que o povo com quem se pesquisa fale mais do que é falado.

> A diferença principal entre o contador de histórias e o narrador está no fato de que o primeiro é um ator, que tem por objetivo principal a interpretação; o segundo é um membro da comunidade narrativa que está partilhando experiências. Para o narrador, a potencialidade de materialização do texto é menos significativa do que a mensagem que ele visa comunicar (Fernandes 2007: 329).

A partir da definição de Fernandes acima, Maricota poderia ser classificada como "narradora", no entanto essa categoria não corresponde com aquela que é praticada entre os *Apinajé* da aldeia São José, pois com base na definição da própria Maricota ela é, como os demais velhos da comunidade, uma pessoa que *conta as história do povo, do meu povo, né, conto as coisa de panhĩ, coisa da minha gente, assim as contação* (Caderno de campo, 27/04/2013). Dessa forma, como não observei o uso do verbo "narrar" e sim "contar", adoto neste texto a categoria das/os nativas/os em suas contações.

E foi ouvindo as contações de Maricota, sentada em seu terreiro, observando as encenações de uma cosmologia com o objetivo de me fazer interpretar o mundo *apinajé*, que me vi diante de um fantástico enigma: Quantas histórias sabe e pode narrar essa mulher? Por isso, depois de conversarmos com ela por duas horas cronológicas, quando Witembergue diz: "Vamos!" Pensei como as duas horas passaram voando, aceleradas pela "efervescência da afetividade" (Halbwachs 2006: 116) que se construía.

Já na percepção de meu amigo, havíamos passado tempo demais ali com Maricota. E a delimitação simbólica do tempo (Durkheim 1989) com a Maricota é algo que sempre me inquietou. Dessa forma, ao refazer o caminho do contato com a principal motivadora dos anseios desta pesquisa, percebo que foram muitos momentos que fizeram com que ela e seu terreiro ganhassem um lugar em minhas memórias (Nora 1993).



Figura 13: Retratos do sensível e da acolhida (Maricota e Hilário *Apinajé*, Lilian Castelo Branco)
Fonte: Arquivo pessoal (Abril de 2011)

Um deles, foi em 18 de abril de 2011, na ocasião de uma visita técnica que fizemos (Professores e alunos do IESMA/UNISULMA[8]) à aldeia São José. Era noite de lua cheia e estávamos sentados em seu terreiro. Os cheiros e barulhos da mata "dos" Tocantins, assim como o correr do riacho, intensificavam nossos sentidos. Fazia muito frio e ela ao me ver trêmula e enrolada em uma echarpe fina, que não adiantava de muita coisa, veio em meu socorro e disse: *Senta aqui fia que o frio passa!,* éramos eu, ela – em um acolhimento de dois mundos, duas culturas – e uma plateia de alunos e indígenas (sua família) a nos examinar. Uma das alunas chegou a dizer: "Acho que ela gosta da senhora!", a outra, influenciada pela educação formal que nos turva a visão sobre os povos indígenas, tenta me alertar e questiona: "A senhora não fica com medo?", percebo em sua resistência ao contato os reflexos da sociedade ocidental que "[...] tende a modelar nuestro cuerpo y a adecuarlo a las exigências y normativas de la sociedade que vivimos [...][9]" (Esteban 2004: 67).

Não recuo, não evito o contato, meu corpo (de)formado por educações diversas, permite-se a não seguir normas senão aquela que nos indica caminhos para o crescimento como pessoa, e que levem ao acolhimento.

Era eu, naquele momento, a encruzilhada[10] na qual muitos sentimentos aconteciam e uma profusão de interpretações. Algumas consegui decifrar pelos olhares, gestos, burburinhos, outras ficaram para mim como uma incógnita, como o que estaria pensando daqueles gestos seu esposo Hilário? Pois nos olhava com atenção, ora sorria, ora balançava a cabeça, acredito que tentando entender aquele gesto que extrapolava a dimensão da ação em si.

Essa foi uma noite singular, porque conversávamos sobre o tempo. Meus alunos já iniciaram seus questionamentos perguntando a idade de Maricota, ela sorriu e disse: *Sei não, muitas lua, mas se for contar no tempo de kupẽ* [não indígena] *pertim de uns mais de 70 ou 80,* vimos que ela tentava fazer uma relação entre seu tempo, que pode ser classificado como ecológico a partir de Evans-Pritchard (2005b) e o tempo cronológico do mundo ocidental, essa criação mecânica da modernidade, que Thompson (1998) considera como dominante em relação ao espaço e a sociedade.

---

[8] Instituto de Ensino Superior do Sul do Maranhão/Unidade de Ensino Superior do Sul do Maranhão, localizado em Imperatriz/MA, onde exerço a função de professora nos cursos de Educação Física, Enfermagem e Serviço Social.

[9] [tende a moldar o nosso corpo e adaptá-lo às exigências e regulamentações da sociedade em que vivemos] (Tradução livre).

[10] Para Lévi-Straus (1978: 8-9) : "Cada um de nós é uma encruzilhada onde a vida acontece".

Já eu, na efervescência das muitas questões que gritavam dentro de mim, sentada em sua esteira pedi que contasse sobre sua vida quando era jovem. (Nesse momento – 18 de abril de 2011 - já havia ganho o direito de dividir com ela uma esteira em seu terreiro, porque para os estrangeiros ela sempre oferecia cadeiras, para a família ou pessoas com quem mantinha vínculos de afetividade propiciados pela convivência a partilha da esteira era uma prática que reafirmava laços). Ela olhou para lua, fez uma pausa, e em sua narrativa fica nítido como as imagens de seu passado são atreladas ao movimento do corpo (Bergson 1999).

> *Aaah, naquele tempo Lila, a vida era mais forte, o dia era piquenu e eu nem dava conta de correr tudo que queria, hoje a véia acha dia looongo, aaah acho que é porque a perna num corre mais, aaah corria campo, aldeia era pequena, também o riacho tinha mais água, era maior e nóis vivia em ôta aldeia*.

Nesse sentido, Halbwachs (2006: 116-117), ao analisar a dicotomia do tempo para crianças e velhos, assevera:

> [...] à medida que envelhecemos, o ritmo da vida interior se torna mais lento e, enquanto o dia de uma criança está cheio de impressões e observações multiplicadas, no declínio dos anos o conteúdo de um dia, se levarmos em conta apenas o conteúdo real do que despertou a nossa atenção e nos deu o conteúdo de nossa vida interior, se reduz a muito menos estados distintos um do outro e, neste sentido, em um pequeno número de momentos singularmente dilatados.

E para minha surpresa ela me rebate a pergunta: *E tu minina, como era quanto tu era minina?* Em um sobressalto, imediatamente viajo para Bacabal, uma cidade do interior do Maranhão. Ainda, na concepção de Halbwachs (2006: 170) isso acontece porque nossas lembranças estão diretamente ligadas ao ambiente material no qual vivemos, para ele não há nenhum grupo humano que não tenha uma relação com o lugar.

Falei então, que sempre fui uma menina traquina obediente, "um oxímoro[11]". Como sou da roça, fui criada correndo nos brejos, banhando de rio, subindo em árvore, roubando frutas nos quintais dos vizinhos, porém sempre tirava notas boas na escola e estava em casa no horário determinado. Relatei que gostava muito de ler para o meu avô Raimundo.

[11] Faço uso dessa figura de linguagem que denota o uso de termos cujas ideias são contrárias.

Maricota, naquela noite me olhava muito atenta e depois que falo do meu avô ela diz: *É desse jeito com os panhĩ também, é cuns véi, cuns avô que a gente aprende as coisa da vida e as história*. Depois ri e pergunta o que é "traquina", respondo que "uma criança que corre, brinca muito, briga e brinca com os irmãos e com as outras crianças" e ela em sua calma habitual me corrige, *então, é igual os panhĩ também, mas é assim mermo, menino tem que ser é desse jeito*.

E as perguntas sobre mim não cessaram, prontamente respondi as questões que se seguiram, por considerar que se ela abria seu mundo para que eu adentrasse, nada mais justo que as minhas "visões do passado" (Sarlo 2007) fossem escavadas por Maricota, o que leio como um exercício para um conhecimento mútuo, em uma negociação para ultrapassarmos os "[...] limites de visibilidade do dizível e do mostrável" (Arfuch 2010: 18) de nossas alteridades.

Ao buscar saber sobre a minha ancestralidade, relatei que faço parte de uma família de muitos corações agregados: quatro irmãos, 53 primos, 14 tios, e tantos outros que o coração foi adotando, com quem fazíamos uma grande pescaria no rio Mearim, rio que corta Bacabal, no Maranhão, minha terra natal. O que incitou uma observação, em meio a risos: *Parece que nem é kupẽ, parece que é é panhĩ, cum esses menino tudo, tudo, dento de uma casa*, concordo com ela e explico que entre os não indígenas, que vivem em ambientes rurais, é comum a existência de famílias extensas.

Ao relatar esses momentos e minhas lembranças, reafirmo o sentido de minha identidade, pois como afirma Lowenthal (1998: 83) "Relembrar o passado é crucial para nosso sentido de identidade: saber o que fomos confirma o que somos [...] recordar experiências passadas nos liga a nossos selves anteriores, por mais diferente que tenhamos nos tornado", percebo então que a fixidez do espaço assegura a memória, "[...] Assim, cada sociedade recorta o espaço à sua maneira de forma a construir um contexto fixo em que ela encerra e encontra suas lembranças" (Halbwachs 2006: 188).

Depois de ter contado um pouco sobre minha infância, volto à Maricota e a questiono sobre essa aldeia que havia morado, ela calou, tomou café, olhou a lua, olhou para todos que ali estavam e falou: *Num sei...*, balançou a cabeça e disse: *Num me lembro...*, e não falou mais. Nesse contexto, refletindo acerca da função do não-dito (Pollack 1989), questionei-me se Maricota no que se refere a esse momento de sua vida teria realmente esquecido de tal aldeia, ou se ela teria deslocado para as zonas de sombras e silêncios da memória.

Não obtive resposta naquele momento, só depois de alguns anos encontrei o lugar dessa memória em meio ao seu esquecimento. Rememorar, portanto, é antes de tudo, reconstruir o espaço, pois "[...] Quando tocamos na época em que já não conseguimos imaginar os lugares, nem mesmo confusamente, chegamos também a regiões do passado que nossa memória não atinge" (Halbwachs 2006: 188).

Nessa noite de conversas sobre o tempo, a memória e os espaços, as histórias eram imbricadas em um mesmo livro, agora fariam parte do dela, mas também daqueles que rememorarem essa conversa sobre vidas, conversa de terreiro em noite de lua cheia.

Em outro momento de convivência e lembranças, 17 de abril de 2012, Maricota me falou de sua família, suas origens e mais uma vez me fez pensar sobre as minhas. Dessa vez fui eu a silenciada pela emoção das minhas memórias, quando ela me perguntou de onde eu sou e de onde veio minha família. Precisei ir buscá-las no subterrâneo da minha genealogia. Agora, reconstruo esse relato, do momento no qual estávamos nós frente a frente, para falar das minhas subalternidades (Spivak 2010).

Aqui eu falo! E tomo como base o que foi dito e sentido naquele dia, para construir um memorial no qual reflito sobre a minha trajetória dentro das redes de relações nas quais estou inserida, pois como Mário Quintana chama atenção: "o passado não reconhece o seu lugar: está sempre presente". Para tal narrativa adoto um estilo que mescla memorial descritivo com o de formação em uma escrita crítica e reflexiva sobre minha trajetória estudantil e profissional, seguindo as diretrizes de Carrilho *et al.* (1997), no entanto, sem me apartar das minhas vivências pessoais, da porção subjetiva da caminhada em busca do *homo intellectus*. Valho-me desse memorial para situar o lugar de onde eu falo (Hall 2000). Com isso, insiro-me em um movimento que "faz reaparecer os sujeitos face às estruturas e aos sistemas, a qualidade face à quantidade, a vivência face ao instituído" (Nóvoa 1995: 18).

Abro, portanto, um parêntese nesse texto, para apresentar esse memorial que foi instigado por Maricota em nossas muitas conversas de terreiro, em um movimento de "estar com". Nesse sentido, Beaud e Weber (2007: 32) assinalam que no jogo da pesquisa "[...] Se eu me apresento, o outro se apresenta. Se eu me explico, o outro se explicará. A pesquisa joga de acordo com a norma da reciprocidade, com o prazer de prestar serviço, com as regras do jogo das relações pessoais", o que comprovei em minha vivência para a construção dos dados deste estudo, quanto mais abria meu mundo e prestava esclarecimentos sobre minhas práticas culturais, mais conseguia ser guiada pelo seu pluriverso.

Por isso, nesse parêntese, lanço mão de um jogo enunciativo e estético, proposto por Bakhtin (2003: 141) no qual a/o escritor se identifica com as personagens da narrativa. Em simbiose, sou personagem e narradora, por considerar que nesta etnografia do sensível, é imprescindível conhecer a trajetória do sujeito que se enreda pela trama de saberes apresentadas por Maricota. E vou deixando minhas marcas nesta escrita, que, de acordo com o entendimento de Benjamim (1994: 68):

> [...] não tem a pretensão de transmitir um acontecimento, pura e simplesmente (como a informação faz) integra-o à vida do narrador para passá-lo ao convite como experiência. Nela ficam impressas marcas do narrador como os artigos das mãos do obreiro no vaso de argila.

Assim, mergulho nas águas da minha história, por seguir o entendimento de Mia Couto (2003: 258) no qual ele interpreta que: "Há um rio que nasce dentro de nós, corre por dentro da casa e deságua não no mar, mas na terra. Esse rio uns chamam de vida", eu também o chamo e me proponho a um mergulho nessas águas.

> Mergulhar nas águas, para delas sair sem se dissolver totalmente, salvo por uma morte simbólica, é retornar às origens, carregar-se, de novo, num imenso reservatório de energia e nele beber uma força nova: fase passageira de regressão e desintegração, condicionando uma fase progressiva de reintegração e regenerescência (Chevalier e Gheerbrant 1989: 15).

Seguindo essa interpretação, em um processo de desintegração e regeneração, apresento o percurso do rio da minha vida, da nascente, passando por seus afluentes até ganhar o mar e voltar para terra que vai moldando e formando uma aprendiz de antropóloga, assim, torno-me o outro em relação a mim mesma e me olho com os olhos do outro (Bakhtin 2003).

Sou filha e neta da "precisão", uma genuína nordestina. Maranhense, neta de avô pernambucano, Sr. Antônio e avó cearense, D. Maria, que migraram para o Maranhão fugindo da seca do sertão como tantos "Severinos de mãe chamada Maria" (Melo Neto 2007), para não "morrer de morte igual". O filho caçula desse casal já nasceu no Maranhão, o Geraldo, meu pai, que casou com Marinalva, também de mãe Maria, essa agora piauiense, minha vó materna, D. Maria da Paixão, que apaixonou Raimundo Santana Castelo Branco, homem que carrega no nome as marcas do latifúndio no Piauí, mas na pele a amargura de deixar os seus

para procurar emprego e renda. Mais uma vez a "precisão" tangeu e juntou minha família, que sentiu na pele como:

> É duro tanto ter que caminhar
> E dar muito mais do que receber
> E ter que demonstrar sua coragem
> À margem do que possa parecer
> E ver que toda essa engrenagem
> Já sente a ferrugem lhe comer
> Êh, oô, vida de gado
> Povo marcado
> Êh, povo feliz! (Zé Ramalho)

E nessa vida de gado, tangidos de um lugar de necessidades para outro com promessas de oportunidades, foi em meio às bacabas e babaçuais, na cidade de Bacabal/Ma que aportaram. Lá meus pais se conhecerem, casaram, trabalharam sol a sol, em muitas atividades, e criaram os filhos.

A mais velha, Lilian Castelo Branco de Lima, tinha que "ser alguém", como se eu já não fosse. No entanto, ser uma menina do interior de um estado e família igualmente pobres, o "ser alguém" estava atrelado à educação formal. Assim, dentro do jogo do capital, se eu não detinha o econômico, deveria buscar o "capital intelectual institucional" (Bourdieu e Passeron 1964) para adquirir "capital social" e me beneficiar simbólica e materialmente das redes de relações das quais eu pertenceria ao avançar na educação institucionalizada. (Bourdieu 1980; Colemann 1988).

E então, a busca por esse alguém me fez deixar minha família, meu lar, minha cidade e aos nove anos, ainda menina, cobraram de mim que assumisse com a coragem de uma mulher, deixar o interior, rumar para capital e enfrentar o desconhecido. Nesse cenário, tantas vezes em meio ao desespero de estar em um lugar que não era o meu, cantarolei:

> Eu só peço a Deus
> Que o futuro não me seja indiferente
> Sem ter que fugir desenganad[a]
> Pra viver uma cultura diferente (Mercedes Sosa).

Depois que falo sobre minha família, Maricota, nessa noite de 17 de abril de 2012, olha-me profundamente e pede que eu repita a palavra "precisão", repito e busco com ela a tradução para pessoas que enfrentam dificuldades financeiras, ela me diz que em *Apinajé* não tem *isso de nome de precisão, de dificuldade, de falta de kàxpore [dinheiro], só tem mermo é*

cum vocês kupẽ, isso nós aprende é cum vocês, de antes panhĩ num sabia que era isso, agora sabe, porque quer viver que nem kupẽ e sofre. Maricota chega à conclusão que foi a busca de tentar viver como os não indígenas que ensinou ao seu povo o que eram dificuldades financeiras e suas consequências. Porque *de primero, nós num ficava esperano o kàxpore pa comer e aí todo o índio tinha uma roça, né, agora tem mais não, e se acabou o de comer, acabou! Apex* [Acabou]*!*

Ela ainda questiona sobre minha escolaridade, pergunta se *lá na* [minha] *aldeia tinha escola, ou tu teve que aprender a ler na cidade que nem os Apinajé de antes*? Digo-lhe que fiz as séries iniciais do primário, atual ensino fundamental, em Bacabal, cidade de pequeno porte, localizada no interior do estado, depois é que fui cursar a 3ª série (4º ano) em São Luis, cidade grande, o centro, o lugar que iria me possibilitar condições para meu crescimento educacional, no entendimento de minha família. Mas não fiz esse caminho sozinha, sou assim como outras mulheres, parte de uma sociedade de desigualdades, que nos empurra para uma diáspora de incertezas, pois não é para todos que essa pátria é mãe gentil. Sendo que o êxodo de moradores da zona rural e de cidades de pequeno porte em busca de formação educacional pode ser percebido com mais frequência entre mulheres e está intimamente relacionado com uma valorização maior da força do homem para o trabalho e assim a permanência nesses lugares, onde a agricultura e a pecuária são as atividades predominantes (Camarano e Abramovay 1998).

Maricota quis saber como decidi pela profissão de professora. Relatei que no meu último ano em São Luis, minha família acostumada a partilhar, partilhou também a dura decisão de que eu voltaria para Bacabal. Foi uma decisão que norteou as mudanças da minha entrada na vida adulta. Nesse momento, meus pais não tiveram mais como me manter em São Luis para ingressar em uma universidade. Em Bacabal eu tive apenas duas opções, ou eu seria pedagoga, ou me agarraria às Letras, curso com o qual escrevi minha história acadêmica e depois a profissional. E como minha família passava por sérios problemas financeiros, não pude ser estudante profissional, porque tive que buscar um trabalho, tornei-me, dessa forma, mais uma profissional estudante. De 1995 a 2000 foi um tempo de jornada árdua, trabalhava no período diurno e à noite cursava Letras na Universidade Estadual do Maranhão, no *campus* de Bacabal. E nessas condições me (re)fiz professora. Mudei para Santa Inês, cidade a 100 km de Bacabal, onde minha identidade docente foi fortalecida. Assim, se um dia ser professora foi a única escolha possível, depois tornou-se minha opção de vida. E "[n]ão me arrependo do que fui outrora, porque ainda o sou" (Fernando Pessoa).

Maricota diante de minha narrativa disse que estudar para os *Apinajé* jovens, [...] *hoje é mais fácil, porque de primero tinha que era cuidar da roça, e agora num cuida mais e tinha que cuidar da casa e dos fii, agora as menina num tá casano tão nova, tá quereno mais é estudar*. Ela faz essas considerações, pois os jovens da aldeia demonstram que o interesse em progredir na educação formal é para eles uma possibilidade de ascensão econômica, o que é compartilhado pela família, como se percebe no relato de Eliane/*Ire* (04/01/2015): *O Hugo já tem dezessete, aí, nos tempo de antigamente, né, aí já tinha casado. Mas nós num quer que ele case agora não, né, porque se casar fica mais difícil de estudar, ele já tá quase terminano nos estudo*, o que é corroborado por seu esposo José Eduardo/*Atorkrã* (04/01/2015):

> *O Hugo, agora, a gente quer que ele estude, né, porque aí tem como arrumar um emprego e também fica ... mais tranquilo, porque quando a gente, né, é... tem família fica mais difícil, né, aí... Eu queria que ele fosse pa fora, aí, depois que tiver terminado, aí volta aqui e vai trabalhar, né?*

Para Siqueira (2007: 227): "[...] trabalhar e estudar ao mesmo tempo é uma realidade contraditória e de sobrevivência, portanto uma necessidade". Para mim foi uma necessidade que criou outras necessidades e interferiu diretamente na qualidade da aprendizagem. Essa interferência na qualidade do ensino do trabalhador-estudante também foi observada por Helena Sampaio e Ruth Cardoso (1994), em pesquisa publicada no mesmo ano que prestei vestibular. As autoras ressaltaram ainda que o desempenho das atividades laborais reduz o envolvimento com o ambiente acadêmico, fato que vivenciei, pois nessa época meu horário de trabalho não me possibilitava participar de grupos de pesquisa, assim como não podia ser liberada para viajar para experienciar eventos científicos e esses não aconteciam na pequena cidade em que morava.

Em 2001, assumindo completamente o magistério, entendi que precisava me especializar e aprofundar meus conhecimentos iniciados em uma formação com muitas deficiências. Continuei então, minha diáspora em busca da educação. Agora tive que cursar uma especialização em Língua Portuguesa na cidade de Imperatriz, também no Maranhão. Curso de pós-graduação que me permitiu pontuar em uma boa colocação em um concurso público para professora de Nível Médio da rede estadual. Momento em que minha prática profissional encontra-se com meus primeiros anseios em mergulhar nas águas dos conhecimentos antropológicos.

Assim, para encontrarmos justificativas para as ações que vivenciamos no presente, muitas vezes nos imprime o movimento de refazermos as trilhas de nossas existências. É nessa percepção, que o desenho das minhas escolhas pela Antropologia foi sendo traçado através dos contatos interétnicos (Cardoso de Oliveira 2006a) com vários povos indígenas do Pará, Tocantins e Maranhão, tanto pela vivência pessoal, quanto pela minha prática pedagógica.

Nascida no Maranhão, porém com moradia no Pará, em uma área de garimpo, a menina (tataraneta de uma indígena Potiguara) cresceu em meio às práticas culturais indígenas. Na memória as histórias da "Iaiá" ecoavam nas conversas com uma *Kayapó* com quem passava "horas a fio" a ouvi-la nas suas contações, na época que morei na cidade de Redenção no Pará.

Posteriormente, com formação em Letras, vivenciei a experiência de ser professora no Centro de Ensino Fundamental e Médio Bandeira Tribuzzi, na cidade de Santa Inês – MA, durante os anos de 2007 e 2008. Como a escola atendia a indígenas, não indígenas e remanescentes de quilombos surge então o outro contato direto com indígenas, e de maior influência na decisão pelo estudo de suas narrativas. Na referida escola fui professora de Língua Portuguesa de 45 indígenas *Guajajára* nos dois anos.

Nesse contexto, pelo fato da escola propiciar diariamente uma oportunidade ímpar de desenvolvermos e exercitarmos a convivência e respeito à diversidade étnica e cultural, nesse período, desenvolvi com os alunos de 1º, 2º e 3º anos do Ensino Médio, o projeto: "**A escola é feita de negros, brancos e indígenas – A escola é feita de gente! Nossa gente contando nossa história**". No qual verificamos a dificuldade dos alunos na busca pelos seus passados para desenvolverem a construção da árvore genealógica de histórias de vida que foi proposta, considerando que de acordo com Gilberto Martins e Carlos Theóphilo (2007: 95) através da História de Vida pode se reconstruir dados da história dos sujeitos, embasados em memórias, autobiografias, documentos. No entanto, e mais enfaticamente entre os indígenas, essa retomada da ancestralidade não conseguiu ir muito adiante, e por isso surgiram muitos questionamentos que resultaram em um desejo de pesquisar as narrativas indígenas.

Esse desejo por sua vez impulsionou a escrita da dissertação de Mestrado, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí, intitulada "**A trama dos contos na literatura *Guajajára/Tenetehára*: a estrutura de uma tradição**", na qual busquei me aprofundar nos estudos das narrativas desse povo. Nesse trabalho se fizeram necessários conhecimentos de outras áreas que não apenas do campo

literário, por isso cursei como aluna especial as disciplinas de Tópicos Avançados VIII: História e literatura, no Mestrado em História, Antropologia I: Cultura e Identidade e Métodos e Técnicas de pesquisa em Antropologia, no Mestrado em Antropologia, ambos também da Universidade Federal do Piauí.

Como eu estava em um "entre-lugar" (Santiago 1978; Bhabha 1998) sofri algumas consequências por aceitar o desafio de desterritorializar o saber e por isso tive que fazer muitas negociações teórico-metodológicas, vesti-me com a máscara do bárbaro intelectual de Benjamin (*apud* Hardt e Negri 2004: 235) que ao abandonar uma visão permanente do que observa, vê caminho por toda parte. No entanto, por essa multiplicidade de caminhos é imperioso que os limpe a cada caminhada, que coloca o/a andarilho/a sempre em uma encruzilhada.

Com isso as orientações vindas do campo literário teciam a crítica de que não seria possível adotar o método de estudo com as narrativas pesquisadas, porque elas não seriam "literatura", interpretação advinda do entendimento de literatura como escrita, em um movimento de desqualificação das narrativas orais. Para enfrentar tal crítica fundamentei-me nas ideias de Paul Zumthor (1997: 40) ao defender que

> É poesia, é literatura, o que o público – leitores ou ouvintes – recebe como tal, percebendo uma intenção não exclusivamente pragmática: o poema, com efeito (ou, de uma forma geral, o texto literário), é sentido como a manifestação particular, em um dado tempo e em um dado lugar, de um amplo discurso constituindo globalmente um tropo dos discursos usuais proferidos no meio do grupo social.

Já as orientações antropológicas que recebi criticavam o uso da abordagem estruturalista para o estudo, por entender que necessitaria adotar uma abordagem interpretativista. Compreendi tal necessidade e busquei um diálogo entre as duas abordagens, pois não poderia abandonar o foco na "estrutura" dessas narrativas. Assim, no intuito de me desprender dos paradigmas do pensamento ocidental, sem negar e ignorar o que não se pode negar, utilizei as técnicas e estratégias imperiais com propósito decolonial como orienta Walter Mignolo (2010) ao propor uma gramática da decolonialidade. Desprendimento que também continuo buscando nesse trabalho de tese, com leituras que foram adensadas em minha vivência como integrante do Grupo de Estudos Culturais na Amazônia (GECA-CNPQ/UFPA) desde 2013.

Nesse contexto, para a análise do objeto da pesquisa realizada no período do mestrado, entrei em contato com as ideias de autores importantes para um olhar antropológico do objeto em questão, como Claude Lévi-Strauss (2005), Roberto Cardoso de Oliveira (1988), Marcel Mauss (1974), Clifford Geertz (1989), Homi Bhabha (1998), Franz Boas (2006), Denys Cuche (2002), Stuart Hall (2003), Benjamin (1994) e Henri Bergson (1999). Essas leituras me impulsionaram para a problematização das narrativas indígenas dos *Guajajára* e para a representação social dessas narrativas (e das ausências delas) na aldeia Januária. Esse percurso teórico motivou os anseios pela continuidade dos estudos da narrativa e da memória indígena, que ganham corpo neste estudo.

Fecho assim, o parêntese desse memorial, como disse necessário pois intenciono nesta pesquisa um estudo que se constrói sobre outros estudos, não com o objetivo de retomar onde se parou, e sim, com base em informações já processadas mergulhar mais profundamente na temática, como orienta Geertz (1989) a partir de suas experiências etnográficas. Assim, após os trabalhados com as narrativas *Guajajára* pelo enfoque literário, outras motivações surgiram para a continuidade dos estudos sobre as narrativas indígenas, no entanto, agora com a etnia *Apinajé*, lançando mão de outro foco para a pesquisa: Problematizar como se inter-relacionam memória e práticas culturais, a partir das narrativas do povo da aldeia São José sobre suas experiências. Coletivas de certo, porém singulares em tradição, tendo em vista que segundo Benjamin (1994: 211), é a tradição "que transmite os acontecimentos de geração em geração [...]" e "[...] tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si, uma se articula na outra".

E das muitas narrativas que fui ouvindo, inicialmente como professor e de pois como pesquisadora, no decorrer desses seis anos (2010-2016) de convívio na aldeia São José, *locus* desta pesquisa, Maricota se apresentou como o fio de Ariadne que foi me guiando pelas histórias de seu povo, no qual eu me agarrei para me encontrar e não por medo de me perder. Essa indígena de marcante representação social (Moscovici 2003) na comunidade – mãe, avó, bisavó, parteira, madrinha de um número considerável de indígenas (crianças e adultas/os), ao liderar uma família matrilinear exerce seu matriarcado com determinação.

Ressalto que meu primeiro contato com os *Apinajé* foi despretensioso academicamente, no entanto, o esquecimento não silenciou Maricota em minhas vivências,

voltei à aldeia em outras visitas. Visitas sim! Pois, em muitos dias fui à São José para tomar um copo de café, para conversarmos sem interesses acadêmicos, ou apenas no compromisso de mantermos uma amizade. Essa proximidade se intensificou a partir de 2012 quando fui aprovada em concurso público para a Universidade Estadual do Maranhão, e então, mudei-me definitivamente para Imperatriz. Dessa forma, quando chegou a hora de optar por uma temática para desenvolver a pesquisa de Doutorado, no qual ingressei em 2013, Maricota mais uma vez me acolheu e escolheu. De forma contundente se apresentou como uma narrativa que entrelaça memória, tradição, práticas culturais e identidade. Maricota: Uma mulher-patrimônio.

Nesse contexto, as aprendizagens com Maricota me levaram a visualizar que estava diante de uma interlocutora de pesquisa de inestimável valor, constatado também por Witembergue Zaparoli (2010), que a partir de suas conversas com ela, revela sua percepção sobre essa importante guardiã dos valores tradicionais (Bosi 2002) *apinajé*:

> Ao observá-la sentada na porta da sua casa ou na esteira a confeccionar côfos, vejo o cenário: um mundo recriado com saberes transmitidos de geração para geração. Movo-me em meio às memórias e a performance de Dona Maricota Apinayé, o seu olhar longínquo traz dimensões de um imaginário, de uma educação das ações para a vida. Sua imagem, naquele momento, aponta características do uso da linguagem poética, veículo do corpo que formaliza o que se quer comunicar (Zaparoli 2010: 71-72).



Figuras 14 e 15: Maricota no tear de seus artefatos para uso pessoal.
Fonte: Zaparoli (2010: 73)

Diante desse patrimônio eu estava mais uma vez, entretanto, a partir desse momento, assumindo a identidade de pesquisadora. Agora para uma caminhada mais longa, encontros mais frequentes. No intuito de vivenciar e compreender a teia de significados (Weber *apud* Geertz 1989) de seu mundo, buscando conhecer e apreender os sentidos dos saberes (Geertz 2007) *apinajé* pela ótica do patrimônio, observando-os nas relações sociais e culturais em construção, respaldada no entendimento de Barth (2000) que compreende aas práticas culturais como resultado de uma constante (re)organização de um grupo e não como algo acabado e estático.

Nesse ritmo, as memórias nativas ao valorizarem vozes, *performances* e estilos de transmissão dessa mulher indígena, justificam-se porque "os homens não flutuam como entidades psíquicas fechadas, que se destacam e recebem nomes individuais" (Geertz 2007: 102). Assim, a Maricota não é só Maricota, ela é *Apinajé* e carrega consigo a dinâmica do etnoconhecimento de um povo. Conhecê-la é, dessa forma, conhecer seu povo, porque no "quadro da memória coletiva" (Pollack 1992), a sua identidade é tanto um atributo que toma emprestado do cenário que a rodeia como as pinceladas do que lhe é tão particular e a torna única naquela aldeia.

E nas particularidades de Maricota, em especial, a capacidade de envolver quem a rodeia, em minha ida à aldeia no período de 19 a 22 de abril de 2013, recebo dela um presente: Serei uma *Apinajé*! *"Tu vai ganhar nome*[12] *indígena fia."* (Maricota me emociona em 19/04/2013). Adotando o princípio da reciprocidade defendido por Mauss (1974) me leva a afirmar que "a dádiva" (Mauss 1974) de tê-la como minha madrinha/mãe adotiva, refletia a confiança que nos amarrava em uma relação híbrida em sentimentos e práticas culturais.

Ainda me valendo das ideias de Mauss (1974) entendo que o espírito da coisa presenteada (Mauss 1974) – um colar com penas, uma benção, uma permissão de entrada em sua vida – esperava voltar. Essa volta se dará, entre outras ações, pelo compromisso com esta pesquisa que anseia contribuir para o diálogo e valoração das vozes e histórias desse povo, as suas práticas culturais e aos seus patrimônios (material, imaterial, sentimental).

[12] Discutirei sobre o ritual de nominação e minha inserção em sua família como filha adotiva no Tempo III.



Figura 16: Maricota presenteando Lilian Castelo Branco com um colar (A dádiva)
Fonte: Arquivo pessoal de Zuilho Castro (Setembro de 2013)

Em meio a essas considerações, a partir da vivência entre os *Apinajé* e da observação direta das pessoas da aldeia São José, um fato chamou atenção e me inquietou, a forma como Maricota, através de suas narrativas, revelava-me os *Apinajé*. Essa inquietação se materializou na seguinte questão norteadora deste estudo: O que as histórias de/sobre a trajetória de vida de Maricota podem revelar sobre os patrimônios culturais do povo *Apinajé*?

Para a elaboração da questão norteadora tomei como base a noção de fato social total de Mauss (1974) ao buscar as relações da pessoa com o social. Por entender que a clássica dicotomia indivíduo X sociedade não se aplica a esse povo. E ainda apoiei este estudo no entendimento de Foucault (1995) de que o sujeito enquanto uma construção social e política sofre implicações de ordem moral, ética e estética. Além de entender que é preciso lançar um olhar atento para as bricolagens[13] (Lévi-Strauss 2005) do pensamento do povo *Apinajé* para compreender a dinâmica das suas práticas culturais e as amarrações entre as objetividades e subjetividades intrínsecas em seus saberes e fazeres.

Ressalto que a problemática deste estudo se fez e refez ao longo dos anos de estudo no curso de doutorado e pelos muitos diálogos com a empiria e com as subjetividades, tanto da pesquisadora como dos interlocutores com quem pesquisei. Pois nascemos, a antropóloga e

[13] Uso o termo bricolagem no mesmo sentido de Lévi-Strauss, que a partir da noção do mito ressignifica a ação da "*Bricolage*" , expressão derivada do verbo *bricoler*, em francês, que em linha gerais é entendida por ele como como a ação de sistematizar o conhecimento com base na observação e experimentação. É portanto, uma ação que se assemelha a do artesão.

a tese, de um parto conjunto, somos ao mesmo tempo criadora e criatura em simbiose. Nessa gestação, por não ser nativa da Antropologia, tive que etnografar muitos estudos dessa ciência para aprender sua língua, seus métodos, seguir pistas. Tal compreensão do processo de construção deste fazer antropológico que apresento, segue as indicações de Cardoso de Oliveira (1988: 175) ao analisar que uma etnografia da ciência "[...] não se efetiva única e exclusivamente pelo exercício da consciência hermenêutica" apresentando espaços para outras abordagens. Além disso, ao citar Maurice Merleau-Ponty, Cardoso de Oliveira (2006b) assinala que na Etnologia quando o objeto de estudo é o "outro" se impõe que nós nos transformemos. Aceitei a metamorfose, com todas as dores e belezas de ganhar "asas antropológicas".

Nesse contexto, ao cursar a disciplina Teoria Antropológica Contemporânea, o Professor Dr. Fabiano Gontijo me apresentou a possibilidade de trabalhar com Etnobiografia, conceito apresentado nos estudos coordenados por Marco Antônio Gonçalves, que veio convergir com os anseios desta pesquisa, tendo em vista que, de acordo com Marco Antônio Gonçalves, Roberto Marques e Vânia Cardoso (2012: 9-10) a pesquisa que se dedica a etnografar uma biografia

> [...] procura dar conta da intricada relação entre sujeito, indivíduo e cultura. Chegamos aqui a uma definição de mundos socioculturais em que estes são pensados como produção dos indivíduos que deles fazem parte, indivíduos cuja imaginação pessoal está sempre situada: criando o mundo, eles próprios e suas perspectivas sobre este mundo. A realidade sociocultural, portanto, não é mais do que as histórias contadas sobre isso, as narrativas pelas quais é representada.

Nesse entendimento, ao insistir na qualidade produtiva do discurso não se concebe a separação entre discurso, linguagem e experiência, valorizando o diálogo entre os protagonistas desta etnografia (nativos/antropóloga).

Aprofundarei a discussão sobre a etnobiografia e demais caminhos metodológicos no início de cada momento do texto da tese, apresentados posteriormente, por entender que esse refletir sobre as escolhas teórico-metodológicas estão amarradas nas teias da tessitura de cada etapa desse fazer antropológico. No entanto, adianto que os saberes que apresento neste trabalho estão organizados em três momentos, e apesar da possibilidade da leitura a partir de qualquer um deles, não foram construídos de forma dissociada, pois este estudo no intuito de

conhecer o outro (o outro nativo/ outro pesquisadora) se deu a partir da vivência que nos imprime o amálgama desses saberes vistos, ouvidos e analisados.

A esse respeito, ao problematizar sobre a produção do conhecimento científico, Edgar Morin (2000:20) alerta

> Deveríamos, portanto, ser animados por um princípio de pensamento que nos permitisse ligar as coisas que nos parecem separadas, umas em relação às outras. Ora, nosso sistema educativo privilegia a separação em vez de praticar a ligação. A organização do conhecimento sob a forma de disciplinas seria útil se estas não estivessem fechadas em si mesmas, compartimentadas umas em relação às outras; assim, o conhecimento de um conjunto global, o homem, é um conhecimento parcelado. [...] Vivemos numa sociedade multidimensional, simultaneamente econômica, psicológica, mitológica, sociológica, mas estudamos estas dimensões separadamente, e não umas em relação com as outras. O princípio de separação torna-nos talvez mais lúcidos sobre uma pequena parte separada do seu contexto, mas nos torna cegos ou míopes sobre a relação entre a parte e o seu contexto.

Dessa forma, em busca de corrigir minhas miopias científicas, a partir da questão norteadora, com foco nas práticas culturais *apinajé*, delineou-se os objetivos deste estudo, que também foram se ajustando no desenvolvimento da pesquisa, pois como bem ensinou vovó Maria[14] sobre os ajustes da vida: "Em um carregamento de abóboras, a carrada só se ajeita na estrada, quando o carro começa a andar". Assim, para construir uma etnobiografia de Maricota *Apinajé*, no sentido de conhecer e compreender, a partir da trajetória de vida dessa mulher, os patrimônios culturais[15] de seu povo, ao objetivo central deste estudo, foram se acomodando os seguintes objetivos específicos: Visibilizar, a partir dos registros da técnica da etnofotografia sobre os *Apinajé*, particularidades do cotidiano na aldeia São José; Identificar, mediante a escuta das narrativas desses indígenas, aspectos da dinâmica das práticas culturais desse povo, bem como investigar quais saberes de Maricota a destacam na comunidade. Desse modo, com base na etnobiografia desta mulher indígena, ratifica-se a tese de que entre eles há

[14] Avó de Witembergue Zaparoli que me adotou como neta.

[15] No que se refere à conceituação patrimônio cultural a Constituição Brasileira de 1988, no artigo 216, seção II – DA CULTURA, estabelece: "Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I – Formas de expressão; II – Os modos de criar, fazer e viver; III – As criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – As obras, objetos documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V – Os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico". É nesse sentido que a categoria é utilizada neste texto, ressalto ainda que no Tempo III eu também apresento a tradução a partir da interpretação dos nativos.

pessoas que materializam saberes em seus corpos e por isso são consideradas guardiães de uma memória de saberes que fazem parte do modo de ser *Apinajé*, sendo Maricota uma delas.

Vale frisar que esses saberes que intenciono compreender são produzidos através das práticas sociais e se determinam pelas relações culturais que produzem (Williams 1992), por isso será necessária, para essa incursão no mundo *apinajé*, uma visão histórico-cultural dos atores sociais que se apresentaram para esta pesquisa e sua relação com o meio em que vivem.

Nessa perspectiva, Alba Zaluar (2004:116) argumenta:

> A pesquisa é prática, é ação, leve este nome ou não. E é política não só no sentido amplo que é datada e se inclui nos movimentos políticos [...] Mas o texto final do antropólogo pode vir a fornecer manancial teórico e prático para as lutas específicas que os grupos travam na sociedade.

Logo, com base nessas considerações, esta pesquisa intenciona contribuir, a partir do discurso acadêmico, para o diálogo no contexto da discussão sobre a validação dos conhecimentos tradicionais e a valoração das vozes dos povos indígenas e da diversidade epistemológica, esta última designada por Boaventura de Sousa Santos (2010) como "epistemologias do sul". Nesse sentido, o sul "[...] é concebido metaforicamente como um campo de desafios epistémicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo" (Santos e Meneses 2010: 19). Nesse cenário de lutas epistemológicas que reforçam o projeto do capitalismo, Santos e Meneses (2010: 21) assinalam que

> **Boaventura de Sousa Santos** defende que a epistemologia ocidental dominante foi construída na base das necessidades de dominação colonial e assenta na ideia do que designa por pensamento abissal. Este pensamento opera pela definição unilateral de linhas que dividem as experiências, os saberes e os atores sociais entre os que são úteis, inteligíveis e visíveis (os que ficam do lado de cá da linha) e os inúteis ou perigosos, ininteligíveis, objetos de supressão e esquecimento (os que ficam do lado de lá da linha). Segundo o autor, o pensamento abissal continua a vigorar hoje, muito para além do fim do colonialismo político. Para combater, propõe uma iniciativa epistemológica que assente na ecologia de saberes (Santos e Meneses 2010: 21, grifo dos autores).

Santos (2006: 106) sustenta que a ecologia de saberes "[...] parte do pressuposto de que todas as práticas relacionais entre seres humanos e também entre os seres humanos e a

natureza implicam mais do que uma forma de saber e, portanto de ignorância". Essa ecologia confronta a lógica da monocultura do saber e se apresenta como resultado das "epistemologias do sul", essas por sua vez compreende o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam e combatem o epistemicídio de "[...] muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizadas" (Santos e Menses 2010: 21).

Dessa maneira, nessa perspectiva das "epistemologias do sul" e inspirada na ecologia de saberes defendida por Santos (2010), estruturei a divisão e organização do texto, a partir dos ensinamentos que recebi de Maricota, que em 2011, quando ainda não pensava em fazer o curso de Doutorado, estávamos diante de uma cantoria no pátio, ao observar meus olhos atentos a correr os muitos cantos e a procurar perceber como agiam crianças, adultos e velhos, ela com sua sabedoria de quem observa a alma do outro me disse:

> *Tá vendo aqui, oia fia, é assim que panhĩ* [indígena] *aprende: primeiro olha, oooolha muito, fica assim, como vocês diz, éé é como é? Observano! Depois, junto escuta e faz junto também e só mais pa frente, assim, depois, é que vai pa escola, aqueles que quer ir, eu num fui, num fui porque num quis, o Hilário foi* [...] (Maricota *Apinajé* 19/04/2011).

Nessa perspectiva, assim que iniciei minha caminhada com os *Apinajé*, como já mencionado, direcionada pela sensibilidade de Witembergue, relembro que ele disse algo que ficou ressoando dentro desta aprendiz de antropóloga desde que esta tese nascia, entre um embalar e outro de uma rede no terreiro de Maricota. Em uma tarde ao discutirmos elementos de sua dissertação, ele disse: "Lilian, o grande problema dos trabalhos com indígenas, principalmente os de educação, é porque se quer imprimir uma lógica ocidental ao que se escreve, ao que se analisa, por isso não acontece, não tem sucesso!" (Não registrei o dia da gravação, mas foi junho de 2010).

E sua fala me inquietou, especialmente, no que se referia à organização dos dados no texto, por isso Witembergue foi primordial para a dinâmica que este estudo assumiu. Até porque já inicio este trabalho assumindo que apresenta lacunas, como acontece com os estudos que almejam transcrever saberes de tradição oral para a dinâmica da escrita, sendo que o que se perde da performance da/o narrador/a é de uma relevância indubitável, porque muito da riqueza se esvai com a deficiência da escrita em não poder fazer o registro do que é transmitido em toda a sua dimensão.

Nesse cenário, sigo o que Maricota me indicou como um caminho possível para atenuar as limitações que me impedem de me libertar totalmente de uma escrita acadêmica cartesiana, hermética e conceitual. Dessa forma, em uma tentativa de desobediência epistêmica (Mignolo 2010) este estudo se organiza em TEMPOS, como ela me ensinou: "Primeiro olha, depois escuta, faz junto e aqueles que querem vão mais além". Chamo atenção que, no contexto da desobediência epistêmica, seguir essas etapas da aprendizagem no mundo *apinajé*, não nega a epistemologia da Antropologia, e sim estabelece um diálogo inter-epistêmico, porque essas etapas são também relacionadas por Cardoso de Oliveira (2006b: 17) como "as faculdades do entendimento sociocultural".

Nessa dinâmica, a tese segue os tempos da aprendizagem para os *Apinajé*, não sendo dividida em partes, mas incorporando um tempo ao outro. O primeiro é o **Tempo do "olhar"**, da imersão no mundo desses indígenas pelos olhos que direcionam as expectativas e as possíveis interpretações de quem busca conhecê-los. Esse tempo é empiria em sua essência, é prática, é vivência, obedecendo a lógica da aprendizagem para esse povo, que tem o "ver" como ação primeira para o "conhecer". Nessas considerações, o **Tempo I** tem o intuito de propiciar a/o leitor/a o primeiro contato com o mundo *apinajé*, o que se apresenta como uma possibilidade de se conhecer esse povo e suas práticas culturais, a partir de suas particularidades cotidianas reveladas pelo registro fotográfico. Adoto, portanto, para a construção desses registros a técnica da etnofotografia (Achutti 1997; 2004). Nesse tempo não há direcionamentos da leitura, nem interpretações, apenas são apresentadas legendas e não há análises, essas ficam a cargo de cada olhar e seus interesses, o que pode propiciar visões outras que não as que por mim são reveladas posteriormente.

Já o segundo é o **Tempo do "ouvir"**, no qual se privilegia a escuta atenta para as aprendizagens, aquelas que estão explícitas nas falas e aquelas que estão implícitas nos não-dizeres, na performatividade dos corpos que são descritas por intercessões nas narrativas. Nesse diapasão, apresento a/o leitor/a uma reunião de discursos polifônicos sobre a vida *apinajé*: surgimento, organização social, alimentação, conflitos, (des)amores, economia, identidade étnica, contato com outros povos e outros temas que selecionaram para falar. Ressalto que foram os interlocutores que disseram: [...] *é isso que quero que fale aí!* (*Kangrò*), meu papel nesse segundo tempo foi o de uma ouvinte e tradutora que atentamente fez os registros sobre o que queriam relatar. Seguindo as pistas de Gayatri Spivak (2010) o **Tempo II** é aquele no qual os sujeitos falam. E se a cultura é como um texto que se interpreta (Geertz 1989; Marcus & Cushman 1982), tanto Maricota quanto os demais interlocutores/co-

autores assumem a autoridade etnográfica (Caldeira 1988), assim como exercem um papel importante para as interpretações "a partir do olhar de dentro" (Magnani 2002), descrevendo a lógica de suas representações e visão de mundo. Nesse momento do texto, também me eximo das análises teóricas, pois aqui a autoridade é exclusiva do outro nativo, o outro antropóloga seguindo a dinâmica da aprendizagem para os *Apinajé*, apenas escuta, afinal ainda não é a hora de "fazer junto".

"*Indo mais pa frente*", como Maricota ensinou, apresento o **Tempo III**, terceiro e último, é o **Tempo do "fazer junto"**. Dialogando com intelectuais da Antropologia e outras ciências sociais, fui alargando as fronteiras deste estudo que objetiva a investigar e discutir sobre os patrimônios culturais do povo *Apinajé*, no intuito de compreender as práticas culturais a partir das lógicas que as sustentam. Nesse Tempo a empiria dialoga com a teoria e se materializa em dois momentos: **"Pelos caminhos *apinajé*"**, no qual articulo dados da pesquisa empírica com outros trabalhos que se dedicam ao estudo com esse povo. No campo da Antropologia fundamentei esta pesquisa na etnografia de Curt Nimuendajú ([1939] 1983), obra que inaugura os estudos sobre essa etnia, assim como os trabalhos de Roberto DaMatta (1976), José Reginaldo Gonçalves (1981), Odair Giraldin (2000) e os estudos de mestrado e doutorado de Raquel Pereira Rocha (2001; 2012). Busco também aporte teórico nas obras de Nimuendajú (1946), Gilberto Azanha (1984) e da tese de doutorado de Marcela Coelho de Souza (2002), pois os *Apinajé* pertencem à Nação Timbira, e à família linguística Macro-Jê. Além disso, fundamento esta discussão na dissertação e tese de Witembergue Gomes Zaparoli (2010; 2016) e na tese de Francisco Edvirges Albuquerque (2007).

Já no segundo momento do **Tempo III**, apresento a etnobiografia a que esta tese se propõe: "***Maricota Apinajé: uma mulher-patrimônio em zonas de confluências e conflitos****"*. Ressalto que essa empreitada fronteiriça de muitos campos foi direcionada pelos saberes e fazeres de Maricota *Apinajé*, em suas vivências e memórias. Da teia tecida por ela, sigo os fios que amarram o sujeito ao seu mundo, à história de si e do outro, para então compreender como os *Apinajé* se veem e veem o mundo, compreendendo que essa ação não se restringe mais ao que está a sua volta, eles foram além, não apenas pelas etnografias, como também pela autoridade em assumir a pena da escrita de sua história. A tese encerra com a **Despedida**, retorno ao diálogo com as subjetividades e apresento as considerações últimas deste trabalho.



Figura 17: Olhos *apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo

TEMPO I: o tempo do olhar

> *Sabe fia, antes índio tinha tuuudo, tuuudo, medo dos retrato, os mais véi que nem eu ainda tem, nem gosto muito de tirar o fota, né, quano tô doente, porque tira a alma, o karõ, e fica fraco, mais agora a gente já gosta, né não? Porque tu num vê, os fota que parece que o tempo nem passou e também que tu nem se alembrava do história aí vê o fota e parece até que vive de novo, parece que foto conta a história. Por isso que eu deixo, aí tu tira, aí depois traz. [Silêncio, depois um gole de café e continua]. Mas o fota só conta um pedaço do história, porque o história mermo só a que vive.*
>
> (Maricota *Apinajé*, 12/10/2013)

> Fotografia é memória e com ela se confunde. Fonte inesgotável de informação e emoção. Memória visual do mundo físico e natural, da vida individual e social. Registro que cristaliza, enquanto dura, a imagem – escolhida e refletida – de uma ínfima porção de espaço do mundo exterior. É também a paralisação súbita do incontestável avanço dos ponteiros do relógio: é, pois, o documento que retém a imagem fugidia de um instante da vida que flui ininterruptamente.
>
> (Kossoy 1989: 101)

É chegado o momento da imersão pelo olhar no pluriverso *apinajé*, etapa imprescindível do processo de conhecimento e aprendizagem mútua para esses indígenas. Como ensina Maricota (19/04/2013) o olhar é primordial para [...] *se acostumar cum a vida dos panhĩ, pas criança aprender cuns velho, pas muié nova aprender cum as véia a fazer colar e os côfo*, mas ela ressalta que também é assim para outros povos não indígenas, [...] *só que parece, né, que os kupẽ nem num olha com calma e aí parece que nem vê, fico só veno quano vou na cidade e é tudo goniado, nem que vê direito, aí num aprende, aí tu tem é que aprender Nhàgry*[16] *a ficar veno se tu quer aprender coisa de panhĩ.*

Em sua observação, ela critica a epistemologia não indígena e alerta para o que julga como resultado da pressa e da "agonia" da vida *kupẽ*. Por isso, orienta-me a fazer o registro, para que depois pudesse olhar com calma e [...] *aprender melhor as coisa do índio, mas aí, né, tu tem que ter é o cuidado com os karõ pa num zangar os karõ*. Pois, segundo Maricota [...] *se tu quiser é andar na casa dos ôto e pa conhecer os ôto de jeito de panhĩ, aí tu tem que bedecer o jeito dos ôto conhecer e que pa nós é veno e ouvino e*

[16] Este é o nome *apinajé* que recebi de Maricota.

fazeno junto e também bedecer as regra dos ôto. Depois dessas orientações segui vendo, registrando e aprendendo com os *Apinajé*, em um processo de desaceleração que foi primordial para o entendimento das lições que recebi e aqui apresento capturadas pela lente da máquina fotográfica.

Como revela a fala de Maricota que inicia este Tempo, fotografar na leitura dos *Apinajé* é um ato de captura: para a maioria dos indígenas mais jovens, apenas da imagem, [...] *a gente num tem medo da foto não, sabe que os velho fala, mais num tem como tirar a alma, é só uma foto, né, eu tenho às vez é vergonha, mas pode tirar* como explica Luci *Apinajé* (18/03/2015) indígena de 17 anos ao me autorizar fotografar seu casamento. Já para os mais velhos[17], além da imagem do corpo, a fotografia captura também a alma, o espírito das coisas e das pessoas, o *me karõ*, e ao "roubá-lo", rouba-se também a energia. *Eita, que hoje nem tem fota, coisa de nada, nada, nada, tô fraquiiim, pode guarda esse máquina que rouba o karõ, que vou ficar é mais fraco*, alerta que recebo de Maricota em uma visita em 18 de abril de 2011.

Respeitando a cosmologia *apinajé*, nunca apontei a arma de captura sem a devida permissão, esperei que os/as capturados/as assim permitissem a entrada em seus mundos. Dentro dessa lógica, ressalto um momento ímpar que vivi entre eles e que me causou dúvidas quanto a acionar ou não a "máquina de roubar almas" (Andrade 2002).

Era dia 19 de março de 2015, Luci *Apinajé* se preparava para o seu casamento e uma das avós da noiva, D. Hilda *Apinajé*, apesar de muito doente, participava do ritual. Como eu tinha sido chamada para registrar a festividade estava lá a postos, no entanto, quando me deparo com o pedido de Luci para fotografá-la ao lado da avó, recuo e converso com D. Hilda, que no dia anterior tinha me dito que não queria "tirar o retrato" devido a uma grande fraqueza decorrente de uma infecção pulmonar. D. Hilda me olha nos olhos e diz:

[17] De acordo com a Organização Mundial da Saúde, ao classificar os ciclos de vida, é considerado/a como **idoso/a** a pessoa que apresente uma idade cronológica igual ou maior que 60 anos. Simone Beauvoir (1990) apresenta a **velhice** como um fenômeno biológico, no entanto, ela traz modificações para a relação do indivíduo com a sociedade do qual faz parte, trazendo, principalmente, consequências psicológicas. Para Maricota "***velho** é todo mundo que já viveu foi muuuito e têm é coisa pa ensinar, ora, num é mais menino que tem perna forte pa correr mundo*" (grifo meu). Já o termo **ancião**, do latim *antianus*, que denota aquele que tem idade avançada, é comumente utilizado pelos indígenas que fizeram/fazem o curso de Licenciatura Intercultural na Universidade Federal do Goiás, em parceiria com a Universidade Federal do Tocantins. "*Os **anciãos** são aqueles das comunidades que tem maior conhecimento da cultura do povo, aquilo que é da tradição, nós também estudamos isso lá no curso*" (Eduardo *Apinajé*). Nesse contexto, seguindo as pistas de Malinowski (1976), faço a opção do uso da categoria "**velho**", pois é dessa forma que os indígenas com mais de 60 anos se autodenominam.

> *Tu num sabe que o máquina rouba o karõ da gente, mas eu já vai morrer mesmo, aí tu tira, pa Luci e pa mia fia Vanderléa, e pa mia famia toda ficar olhano e dizeno: Oh mamãe, a vovó foi embora, mas tava aqui, cum nós, olha qui ela, né? E depois tu traz e bota aí no retrato do quadro, né?* (19/03/2015).

Ao receber a permissão da matriarca, posiciono-me para fazer a fotografia, Vanderléa, sua filha, penteia os cabelos de D. Hilda e ajusta os enfeites[18] da noiva, chama atenção das duas para que olhem para mim e diz: *Sorrir Luci pra ficar bonito e fazer o foto bem lindo, né?* Luci obedece, mas D. Hilda não. Ela retruca e brinca: *A noiva é bonita e nova, eu sou é véia, nem sou mais nem bonita nem nada, nada, tiro o foto que vai ficar bonito mermo só é ela*, sorri bastante e logo que aponto a câmera ela fica séria.



Figura 18: D. Hilda e Luci Apinajé no ritual de casamento (Avó e noiva)
Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)

D. Hilda não olha para a câmera, autorizou o registro, o recorte do tempo, mas não entregou o *karõ* para a câmera, não permitiu que a captura fosse feita pelos seus olhos. Na entrega do corpo a alma resiste.

E as resistências a meu exercício de fotografar o mundo *apinajé* foram de muitas ordens, inicialmente eu era a professora que juntamente com seus alunos

[18] Adoto a categoria nativa "**enfeites**" para o conjunto de adornos corporais, no caso específico dessa noiva ela usava colar, brinco, braçadeiras e jarreteira (adorno amarrado na altura do joelho).

registravam as visitas técnicas, nesse primeiro momento a resistência era no sentido de quem fotografávamos: crianças e velhos, na maioria das vezes não nos era permitido fazer o registro, a menos que fossem em ocasiões de festas e rituais, mas não em suas individualidades. E sempre pelo mesmo motivo: o medo da captura do *karõ*.

A primeira a me permitir esse registro foi Maricota, quando ainda não era vislumbrada como interlocutora desta pesquisa. Período em que as afetações ainda estavam em construção e as negociações para as intimidades se iniciavam. Era abril de 2011, e ela contrariando minhas expectativas me chamou para dentro de sua casa[19] e disse: *Ajeita o negôço e bate o retrato!* De sobressalto logo a obedeço, sentindo-me privilegiada pelo gesto que interpretei como uma abertura para adentrar em seu mundo pela porta que os *Apinajé* costumam receber os familiares e aqueles que lhe são próximos. A porta dos fundos é a permissão para a entrada na vida particular, foi por essa porta que Maricota me chamou e fez adentrar em sua casa para o registro de sua individualidade.



Figura 19: Maricota em sua casa em uma permissão para a entrada em seu mundo
Fonte: Arquivo pessoal (Abril de 2011)

[19] "A casa para os Apinayé é um espaço divinizado que o visitante para adentrá-la deve aguardar autorização. Portanto, os Apinayé, de modo coerente com essas divisões, chamam a parte da casa que sai para o pátio de "ikré kapême" (frente da casa) e "ikré katúd-lé" (parte dos fundos)" (Zaparoli 2010: 64).

Vivi emoções contrárias a que Bronislaw Malinowski ([1967] 1990) confidencia em seu diário com os trombiandeses no que se refere a colaborar com as suas fotografias. Se ele reclama de que não esperavam e nem obedeciam suas ordens quanto às posições requeridas, na minha experiência Maricota esperou que configurasse a câmera, colocou um sorriso no rosto e posicionou-se espontaneamente como considerou que ficaria melhor para o registro. E essa foi uma situação que se tornou prática durante a pesquisa: ela requeria a feitura da fotografia, além de orientar o que deveria ser fotografado: *Oia fia, prestenção, tu tem que tirar esse retrato, que isso é coisa de índio! Se tu quer mostrar, né, as coisa de panhĩ, tu tem é que ser esperta!*. Espertei-me!

Para Sylvia Caiuby Novaes (2012) poses e encenações estão sempre presentes e isso não desmerece o registro que continua sendo documental, correspondendo à forma como o sujeito quer ser representado e, por isso, constrói uma autoimagem que deve interessar o pesquisador devido a relevante carga simbólica de tais construções.

Posteriormente, eu e os grupos de alunos que acompanhei em visitas técnicas à aldeia São José de 2011 a 2014, fomos conquistando uma certa confiança dos indígenas, que já não mais relutavam, sendo que pela dádiva que consideravam ser o ato de se deixar fotografar, esperava-se de volta a fotografia revelada e emoldurada. Ação que pelo que observei nas paredes das casas também foi exigida de outros estrangeiros que ali tiveram no intuito de registrá-los. Na aldeia São José, as fotografias ganham lugar de destaque nas paredes de barro, sempre com molduradas, das mais simples às mais rebuscadas. Normalmente, são presentes daquelas/es que foram recebidas/os em suas casas quer para o trabalho missionário, quer para fazer pesquisas acadêmicas como eu. A seguir apresento fotografias que disponibilizadas na casa de Orlando *Apinajé* (Ver figura 21), por ser católico elas estão na mesma prateleira que apoia as imagens de santos da sua devoção: Nossa Senhora Aparecida reina em diversos tamanhos e outros santos a rodeiam, como ele explica: *É pos santo proteger mia famia!* (Caderno de campo, 28/09/2013). Destacando um lugar emblemático por revelar a interconexão com outros mundos e tempos.



Figura 20: Objetos da casa de Orlando *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de Campo (Abril de 2013)

De 2010 a 2012, foi um período de ganho de confiança, no entanto em 2013 quando apresentei a intenção de minha pesquisa e mencionei dentro de que área estava inserida, passei por várias situações de recusa[20], e um questionamento me chamou atenção: *Você é antropóloga do mal ou antropóloga do bem?* (Francisco/*Kangrò Apinajé*, 05/01/2013). Em resposta à pergunta feita por *Kangrò*, primo de Maricota, devolvi-lhe outra pergunta: "O que é uma antropóloga do mal?". Ele prontamente respondeu:

> *Aqui vem um monte de gente que diz que é antropólogo e que só vem só pa roubar as coisa de nós panhĩ. Rouba os retrato e vende pas revista, e vende nos livro e nós fica só cherano, ó, nem dá nada po índio! Pior mermo é o que vem aqui dizer as coisa po papai grande, esses aí vem só fuxicar as coisa de índio po governo acabar com nós, é mermo assim, ó!*

[20] Quanto às desconfianças por parte dos indígenas em relação aos propósitos acadêmicos das pesquisas desenvolvidas entre eles, DaMatta (1976), Odair Giraldin (2000) e Rocha (2010) também fazem relato de situações semelhante as que foram vivenciadas por mim.

Esse foi um ponto nevrálgico na minha relação com os *Apinajé*, porque nos colocou em uma tensão. Depois de ouvi-lo em uma reunião na casa de Maricota e de enfrentar os olhares de desconfiança, respondi que minha intenção era acadêmica, um estudo que seria desenvolvido em uma pesquisa para um curso de Doutorado[21] e que não tenho interesse na venda de suas informações.

Maricota interviu e os tranquilizou. Após suas palavras perguntei o que seria uma antropóloga do bem para que em minha trajetória como aprendiz de Antropologia pudesse me tornar uma delas. O próprio *Kangrò* se adiantou e respondeu:

> *É o que não faz as coisa que a do mal faz. E que faz que nem a Patrícia[22], tu sabe, né? Que veio e que trouxe coisa boa po índio, num quis só saber das nossas coisa, também deu trabalho, porque pagava pa nós, o que nós ensinava, e nem queria vender nada de nós que nem teve um aí que vendeu foi as planta do índio que foi* [Silêncio] *Num me lembro mais.*

Ali, estava eu diante de outro problema que tive que enfrentar em minha pesquisa: o pagamento pelas informações. Busquei saber como procediam os outros pesquisadores, até porque não dispunha de muitos recursos financeiros, sendo que não recebi ajuda de instituições de fomento à pesquisa. Pelas minhas leituras das etnografias anteriores, os únicos que tiveram um financiamento maior para suas pesquisas foram Curt Nimuendajú [1939] (1983) e DaMatta (1976), já Gonçalves (1981), Giraldin (2000) e Rocha (2001; 2012) apenas disponibilizaram de bolsa de amparo à pesquisa. Segundo esses pesquisadores, tal verba não possibilitava custear o pagamento de interlocutores. Entre os linguistas e missionários, tanto Patrícia Ham como Rita Mateus[23] informaram que o pagamento era feito por hora de estudo com eles. Assim, conforme Rita o cálculo é feito com base no valor da hora do salário mínimo.

No desenvolvimento de meus estudos, o pagamento no valor da hora aconteceu apenas em duas situações: No estudo da língua com Fátima *Apinajé*, pois contratei seus serviços para me alfabetizar em sua língua materna e nos momentos de aprendizagem

[21] Foi necessário que também esclarecesse o que seria um Curso de Doutorado, pois de pronto eles já me solicitaram a consulta de suas enfermidades físicas. Assim, tive que explicar que nem todo "doutor" é um médico.

[22] Patrícia Ham é linguista e missionária vinculada à Associação Internacional de Linguística - SIL que viveu entre eles por aproximadamente quatro décadas.

[23] Rita Maria Mateus é missionária da Missão Novas Tribos e a apresentarei com mais detalhes no Tempo II.

com José Eduardo *Apinajé*, que, por ser professor das Disciplinas Língua e Cultura Indígena, solicitei que ministrasse aulas para melhorar meus conhecimentos sobre seu povo.





Figuras 21 e 22: Momentos de aprendizagem com Fátima e José Eduardo *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de Campo – Fotografias de Francinete Lima[24] (Janeiro de 2015)

Em minhas aulas com esses indígenas utilizamos tanto o material elaborado pelo Laboratório de Língua Indígena da Universidade Federal do Tocantins (UFT) e coordenado pelo Prof. Dr. Francisco Edvirges Albuquerque, quanto às cartilhas produzidas pela linguista Patrícia Ham. Ressalto ainda, que tais aulas se davam em horas do dia combinadas previamente para não atrapalhar seus afazeres, contudo foram muitos os momentos de aprendizagem quando os acompanhava em suas atividades cotidianas.

Já para ouvir as muitas narrativas de Maricota e para fotografá-la, assim como se deu com os demais interlocutores que apresento no trabalho, de mim foi exigido apenas lembrar que toda dádiva espera retornar, o retorno do que construí como conhecimento para esta pesquisa e para além dela, porque com os *Apinajé* aprendi muito sobre a humanidade, se deu em cuidados com a alimentação de suas famílias, com o fornecimento de mantimentos, na parceria para o acontecimento de rituais e festas, no provimento de miçangas e tecidos e no retorno das fotografias.

[24] Francinete Lima, é também componente do Grupo de Estudos Culturais da Amazônia, ao demonstrar interesse em vivenciar uma experiência de campo com os *Apinajé*, solicitei permissão para sua presença entre eles, que se deu de 03 a 15 de janeiro de 2015.



Figura 23: Ana Lucia *Apinajé* olhando o álbum com as fotografias do casamento da filha
Fonte: Pesquisa de campo (Maio de 2015)

Para mim, manter os compromissos com o povo com quem estudei nesse período de construção da tese, que abriu suas casas e contou suas histórias só foi possível com a ajuda financeira de meu esposo, Zuilho Rodrigues Castro, porque o deslocamento para as viagens era oneroso, assim como levar o que me era solicitado, demandava um relevante contingente monetário. A questão das demandas monetárias também foi relatada como dificuldades para o desenvolvimento das pesquisas de Gonçalves (1981) e Rocha (2012).

Gostaria, no entanto, de ressaltar que a cada compromisso que cumpria, ao me comportar seguindo os padrões de sociabilidade dos *Apinajé*, eu recebia de suas mãos algo produzido por eles, por isso de 2011 a 2015, organizei um acervo da cultura material desse povo composto por colares, pulseiras, brincos, cintos, vários tipos de cocar, cestos e bolsas.



Figuras 24 e 25: Presentes recebidos dos *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo – Fotografias de Zuilho Castro (Outubro de 2014/Janeiro de 2015)



Figura 26: Lilian Castelo Branco e a família de *Nòkrè*/Iraci *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo – Fotografias de Zuilho Castro (Julho de 2015)

Além de objetos da cultura material também me foram ofertados alimentos plantados por Iraci *Apinajé*: abóbora (*Cucúrbita moschata*) e banana (*Musa spp*), com quem também tive aulas de língua materna. Essa indígena ao saber de meu interesse em aprender sua língua materna, procurou-me com uma das cartilhas confeccionadas por Patrícia Ham, com a qual aprendeu a ler e me instruiu com todas as lições até que eu aprendesse. Professora exigente e brincalhona, chegava com a cartilha debaixo do braço e dizia: *Bora, bora, tá na hora do lição!* A cada pronuncia incorreta era uma risada e uma ameaça de *vou te dá um taca que tu nem aprende e fica com preguiça!* Meus dias com Iraci foram de intensas aprendizagens e afetações, por isso tomo como empréstimo a Roberto DaMatta[25] um trecho de sua resposta quando questionado sobre o que aprendeu entre esses indígenas. Assim como ele, eu entre os *Apinajé* "[...] experimentei, mais do que vi, que o mundo não é plano nem raso".

[25] Entrevista a Ricardo Calil, publicada na revista Trip em 08/09/2010. Disponível em http://revistatrip.uol.com.br/print.php?cont_id=31409.



Figura 27: Momento de aprendizagem com *Nòkrè*/Iraci Apinajé
Fonte: Pesquisa de campo – Fotografia de Zuilho Castro (Fevereiro de 2015)

Nos muitos momentos[26] de vivências e aprendizagens que tive com esses indígenas, a saber que meu contato com esse povo é anterior à pesquisa aqui apresentada, percebi que tive mais aceitação quando ainda não era vista como antropóloga, e sim apenas como a professora da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) e da Unidade de Ensino do Sul do Maranhão (UNISULMA) a procurá-los no intuito de conhecer o mundo *apinajé* com meus alunos. No entanto, nos anos de 2014 e 2015 uma certa confiança foi estabelecida, a ponto de ser convocada para fotografar momentos especiais, como um casamento, um batizado e festividades de santo na aldeia. Percebi que ao se reunirem eles requeriam o registro dos encontros. A experiência faz lembrar o que assinalaram Pierre Bourdieu e Marie-Claire Bourdieu (2006: 32):

> [...]Se se aceitar, com Durkheim (1995), que as cerimônias têm por função reanimar o grupo, percebe-se porque a fotografia deve estar associada a elas, já que provê os meios para eternizar e solenizar estes momentos intensos da vida social, em que o grupo reafirma a sua unidade.

E ao retornar com as imagens reveladas, as famílias se reafirmavam como unidade, fato que aconteceu de forma marcante quando retornei à aldeia com as

[26] Irei discutir de forma mais aprofundada sobre o período e as circunstâncias de minhas incursões no mundo *apinajé* no Tempo III.

fotografias do casamento de Luci e aquelas nas quais D. Hilda estava registrada foram as mais disputadas. Eles apresentaram diversos argumentos sobre a importância de ter aquela imagem, contudo todos faziam menção de D. Hilda como um importante membro da família, cuja presença eles desejavam mesmo que sendo por meio da fotografia, [...] *assim é como se a famia tá completa de novo!* me explicou Iraci (Caderno de campo, 14 de junho de 2015).

Essa devolutiva de suas fotografias reveladas se apresentou como a resposta que precisavam para compreender a finalidade de minha convivência entre eles. A fotografia, portanto, se transformou em uma moeda de troca simbólica (Guran 2011) entre nós. Nesse aspecto, Caiuby Novaes (2012) chama atenção para o fato de que uma relação dialógica e de confiança entre a/o pesquisador/a e seus interlocutores é imprescindível para a qualidade do material que ela/e irá apresentar.

Ao devolver as fotografias e elas se incorporarem ao ambiente desses indígenas, as imagens mudaram de natureza, passando de ética (exógenas) a êmica (endógenas), representando a imagem que esses indivíduos fazem de si mesmos, expressando de "[...] alguma forma a identidade social do grupo em questão" (Guran 2011: 4).

Ainda de acordo com Milton Guran (2011: 4):

> Vale lembrar que uma mesma imagem pode mudar de natureza e até cumprir diversas funções ao longo da pesquisa. É o caso, por exemplo, de uma fotografia feita pelo pesquisador que acaba na parede da casa de seu informante, passando assim de ética à êmica. Ou, ainda, quando uma fotografia produzida nos primórdios da pesquisa e utilizada primeiramente como apoio a uma entrevista [...] acaba sendo utilizada no discurso final, como evidência ou elemento esclarecedor.

Em meu estudo são muitas as transformações na natureza das imagens, porque durante todo o período de convívio com eles os registros que fiz passaram a fazer parte de seu ambiente, a enfeitar suas paredes. Como é o caso da fotografia de Ana Lucia com a família e o genro na ocasião do casamento (Ver figura 28).



Figura 28: Fotografia feita pela pesquisadora disponibilizada na parede de Iraci *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (Junho de 2015)

Diante dessas circunstâncias, por toda a simbologia que envolve o ato de fotografar para os *Apinajé*, considero que tive que imprimir ainda mais cuidado na leitura dos não-ditos e dos muitos textos comunicados pelos olhares, pois foi necessário decifrar permissões ou reprovações para a captura. Dessa forma, para construir o primeiro tempo, no contexto da aprendizagem desse povo, arrisquei-me em uma etnofotografia[27], leia-se como uma etnografia escrita com imagens[28] fotográficas.

Aqui considero que apesar de também interferir na produção, é o momento do texto que foi construído com menor interferência da pesquisadora. Pois como defende Adriano Miranda (2015), ao citar o fotógrafo Henri Cartier-Bresson, o momento do clique fotográfico é um elemento transcendental que quebra um contínuo temporal e revela nuances e elementos que possivelmente passam despercebidos no cotidiano. No entanto, a escolha pelo instante preciso do acionamento da câmera não é aleatória, é uma escolha impulsionada pelos valores de quem fotografa, assim, mesmo não tendo a intenção de influenciar no registro fotográfico, a mão que manuseia a máquina está impregnada de subjetividades que direcionam o foco, como também acredita Caiuby Novaes (2005) ao interpretar a fotografia como um ato cultural. Contudo, Emmanuel

[27] No contexto dos trabalhos de Antropologia Visual que se proporam a uma etnografia com imagens fotográfica apresentam-se os termos "Etnofotografia", também adotado por mim, e "Fotoetnografia".
[28] Sobre a discussão do uso de imagens na pesquisa antropológica, ver Luis Eduardo Achutti (1997; 2004), André Alves (2004), Rosane Andrade (2002), Guran (2011), Caiuby Novaes (2012) e Etienne Samain (1995; 2005; 2012).

Guarrigues (2000) defende que a fotografia é uma linguagem que nos propicia uma aproximação maior com a honestidade intelectual.

Se lermos etnografia pela lente de Geertz (1989) como uma descrição densa com o intuito de compreender tramas de símbolos, significados e valores, podemos dizer, que nessa teia complexa, as interpretações podem se dar a partir de diversos suportes pelos quais os textos das práticas culturais podem ser lidos e interpretados. Um deles é a escrita feita pela luz, na revelação de imagens que contam histórias e sentimentos.



Figura 29: Criança *apinajé* acompanhando o gestual do padre em celebração religiosa em homenagem a São José
Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)



Figura 30: Mãos de D. Peti *Apinajé* colhendo algodão para fazer remédio fitoterápico
Fonte: Pesquisa de campo (Maio de 2015)

Aproveito-me assim, das fotografias para adensar a descrição do universo *apinajé*, pois admito ter limitações para manusear palavras que descrevam marcas e subjetividades que o escrito não abarca, como as presentes nas figuras 30 e 31.

Ressalto que a etnofotografia que apresento é entendida como parte de um processo maior que é a reflexão antropológica sobre as práticas culturais *apinajé* e não deve ser dissociada dos demais tempos dessa aprendizagem, no risco de se prejudicar as interpretações, porque as imagens são aqui propostas não para pensar de forma autônoma, mas para incitar pensamentos (Samain 2012).

Sobre essa inter-relação entre o ver, o ouvir e o dizer, Maricota chama atenção e explica que: *Se tu só vê, tu conhece, mas pa conhecer melhor aí é que tu tem que ouvir, né, e aí depois tu faz junto e aprende, porque aí que tu aprende é que tu pode ensinar, é assim que as coisa tá tudo junto pos panhĩ* (19/04/2011).

Nesse sentido, Guran (2011: 2) afirma que

> Uma fotografia pode ser o ponto de partida de uma reflexão antropológica, ou o resultado dessa reflexão. No entanto, jamais poderá se constituir na própria reflexão em si, já que a fotografia, por natureza, é eminentemente descritiva, sem prejuízo das suas dimensões simbólicas e opinativas. Ela descreve, representa ou até mesmo interpreta tudo o que pode ser visto, e somente isso, ficando fora do seu alcance a apresentação de conceitos, idéias [*sic*] e processos de raciocínio.

Uso, portanto, a fotografia como rede de pesca que captura imagens e contam histórias, valho-me desse instrumento como um elemento transportador para dentro das práticas culturais que observei. E a partir delas apresento possibilidades de narrativas sobre a dinâmica da vida de Maricota e de seu povo. Dessa forma, além de narrativo esse momento é também incitador de reflexões e aprendizagens. Nesse entendimento, continuo seguindo as proposições de Etienne Samain de que as imagens servem para nos fazer pensar, sendo que nem sempre esse pensamento se dá em meio à luz que escreve a fotografia, mas do que ela incita, pois, "As imagens gostam de caçar na escuridão de nossas memórias. São infinitamente menos capazes de nos mostrar o mundo que de oferecê-lo ao nosso pensamento" (Samaian 2012: 21)

É nesse contexto que nasceu o desejo de construir essa etnofotografia, a partir das análises feitas quando retornava do campo. Constatei que os registros fotográficos

acionavam em mim percepções que não consegui fazer no diário de campo. Arrisco a afirmar que esses registros ainda têm muito a dizer. Por isso, os entrego a/o leitor/a para que novos olhares captem outras descobertas.

Além disso, o momento da devolutiva das fotografias para os indígenas me propiciou ouvir relatos de extrema importância para o estudo. Foi comum ouvir detalhes que não me havia sido revelado no instante da ação registrada, experiência também relatada por Caiuby Novaes (2012) ao se referir a sua extensa pesquisa com os *Bororo*.

É necessário dizer, no entanto, que não segui um planejamento prévio como orienta Achutti (2004b) para trabalhos etnofotográficos, porque as fotografias até o primeiro ano da pesquisa eram feitas com o único intuito de captar detalhes que meus olhos com inúmeras demandas para observar não pudessem visualizar. Seguia até então, as pistas da Antropologia Clássica de Franz Boas ([1889]1999), Malinowski (1976) e Edward Evans-Pritchard ([1976] 2005a; [1978] 2005b) ao utilizar a fotografia como uma estratégia do método etnográfico no sentido de marcar a autoridade etnográfica com o convencimento do "estar lá" (Geertz 2005).

Só posteriormente, outubro de 2014, ao analisar o conjunto do material fotográfico, detectei que estava diante de uma narrativa visual sobre a dinâmica da vida na aldeia São José. E para a organização dessa narrativa fui buscar apoio técnico, teórico e metodológico, isso porque segundo Achutti (1997: 64):

> [...] esse domínio técnico aliado ao olhar treinado do antropólogo pode levar à construção de um trabalho fotoetnográfico que venha a ser relevante, não só como mais uma das técnicas de pesquisa de campo, mas também como uma outra forma narrativa, que somada ao texto etnográfico, venha enriquecer e dar mais profundidade à difusão dos resultados obtidos.

Contemporâneas de uma mesma época, a fotografia e a Antropologia "[...] tem um observador participante que escava detalhes e fareja com seu olhar o alvo e o objeto de suas lentes e de sua interpretação" (Andrade 2002: 31-32). Dessa forma, na busca por treinar esse olhar farejador e aprimorar a qualidade técnica das fotografias que seriam apresentadas, inscrevi-me em um curso de fotografia. Quanto à fundamentação teórico-metodológica enveredei pelos caminhos abertos por Gregory Bateson e Margaret Mead (1942) com a obra antropológica seminal a se servir sistematicamente dos recursos

fotográficos: "*Balinese character: a photographic analysis*". De acordo com a análise de Andrade (2002: 71) Mead e Bateson realizaram nesse estudo uma pesquisa de Antropologia aplicada que parte da compreensão e da aprendizagem e como Antropologia aplicada não se restringe a ver e registrar, mas vai além, na realização da ação de participar e perceber o outro.

Nessa ação maior de perceber o outro no estudo antropológico, através do registro fotográfico, é que as ideias de Samain se configuraram como minha principal influência e motivação para a etnofotografia que apresento. Isso porque para Samain (2012) a fotografia pode contribuir para a construção do texto antropológico à medida que nos convoca a olhar para a história de quem está sendo retratado, no caso desta tese, os *Apinajé*. Samain (2012: 158) também afirma que "[...] O que as imagens nos mostram nunca será um pensamento único e definitivo", o que vem ao encontro do que objetivo nessa pesquisa, que é apresentar um acervo capaz de ser consultado e/ou utilizado em outros estudos, por outros olhares que se interessarem em conhecer o mundo *apinajé*.

Nesse sentido, para Achutti (2004a: 72) a fotografia se configura como uma forma específica de escritura com a qual a/o antropóloga/o pode se valer para falar da realidade, pois "[...] Trata-se de uma nova forma narrativa concebida na perspectiva de uma antropologia interpretativa tendo como uma de suas características a de se oferecer como escrita, 'construção da construção dos outros', aos esforços interpretativos do leitor/espectador".

Samain por sua vez me apresentou dois trabalhos orientados por ele e que foram de marcante influência para a construção e organização do Tempo I deste texto. Os trabalhos em questão são "*Foto*biografias: Por uma metodologia da estética em Antropologia" tese de doutorado de Fabiana Bruno (2009) e o livro "Os Argonautas do Mangue" resultado da pesquisa de mestrado de André Alves (2004).

Enfatizo que a opção por essa imersão na dinâmica da vida dos *Apinajé* pelo olhar, primeiramente foi apontada como uma necessidade da aprendizagem pela própria Maricota, como dimensão imprescindível do etnoconhecimento desse povo. Depois de direcionado o caminho do Tempo I, diante do número considerável de fotografias, segui os passos de Bruno (2009) e solicitei que Maricota me indicasse aquelas que ela julgava que contasse melhor sobre quem são os *Apinajé*. Julgo que esse foi um momento de

extrema riqueza para a pesquisa, pois pude ouvir argumentos que me ensinavam ainda mais sobre ela e consequentemente sobre seu povo.

E nesse exercício, quero destacar uma fala, em especial, que se desenvolveu a partir da figura 32, apresentada a seguir, registro de várias crianças contemplando um avião que sobrevoava a aldeia. Na ocasião, sete de janeiro de 2015, Maricota estava a fiar miçangas para fazer um colar e conversávamos, enquanto isso seus bisnetos brincavam no terreiro, assim que avistaram o avião a fascinação foi geral e eles corriam para tentar ver o máximo que podiam, um deles chegou a me dizer: *Queria voar igual o avião!* (Caderno de campo, 07 de janeiro de 2015), confessei-lhe: "Eu também queria!" E foi em torno desse desejo de voar que Maricota ao ver essas fotografias falou:

> *Tá veno esse fota daí dos menino e correno pa vê o vião, todo mundo quer voar que nem o vião, tu também num quer? Vocês tudo quere, tudo, tudo, sabe porque que quere, porque gente moço quer ser tudo é livre e também vocês que estuda, quer vê tudo, tudo, aí de cima, mas só que aí tem que saber que o bicho que voa, e uma hora tem que descer e descansar, por isso tem que ter chão, entendeu? Ter chão, ter raiz, isso que segura! Seguuura e é firme! E vocês que estuda, tem que saber que nem de alto, num pode vê direito, vê tudo, tudo, porque tá lá em alto, mas vê direito não! Que vê direito tem que tá é de perto, de perto que aprende mais* (07 de março de 2015).



Figura 31: Crianças *apinajé* correndo para vê um avião
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)



Figura 32: Composição com crianças e jovens *apinajé* contemplando um avião que sobrevoava a aldeia
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Maricota falava de raízes e de aproximações, entendi o recado! Assim, se quisesse conhecer mais do seu povo teria que ficar perto, seria dessa forma que poderia perceber os detalhes do cotidiano e a complexidade que reside no etnoconhecimento dessa gente.

De certa forma, tentei seguir na sequência da apresentação das fotografias uma separação por blocos temáticos, como fez Alves (2004), teria então, a divisão seguindo esta ordem: pessoas, ambiente, alimentação, casamento, religiosidade e por último a morte. Ao imprimir o material e apresentar para Maricota, ela me chamou atenção, dizendo:

> *Tudo, tudo, tudo fota bonita, mas porque que tu separou tudo?* [Respondi que era para melhor organizar o meu trabalho, ela com sua sabedoria retrucou] *E tu quer contar é história de panhĩ ou é de kupẽ?* [Silenciei e ela continuou] *tu tá veno aqui que tudo tá misturado? Tá veno, né? Então mistura aí também, aí fica do jeito de panhĩ, na história que tu quer contar de panhĩ. Aí tu bota separado o que é de separado, que nem o casamento,festa de santo, batizado, que é separado mermo, aí tu separa, que nem tem todo dia* (29/06/2015).

Maricota mais uma vez descolonizava[29] meu pensamento (Mignolo 2003; 2010). Por isso, obedeci suas orientações, pois compreendi que se quisesse me aproximar das reflexões nativas e da interpretação de seus patrimônios culturais eu teria que organizar meu pensamento seguindo uma lógica que vai de encontro com a visão dualista e fragmentária que a educação eurocentrada impõe (Santos 2010). Dito isso, a etnofotografia apresentada no Tempo I foi organizada com base na ideia de "complementaridade entre visão cosmológica e organização de conhecimentos dos povos indígenas" (Luciano 2013: 172). E não sigo uma divisão por temática, mas de uma trama de sentidos.

Selecionadas as fotografias, outra preocupação foi com o tamanho, porque como Alves (2004) também considero que fotografias em um tamanho reduzido, como optaram Bateson e Mead (1942) na montagem de *Balinese character*, podem comprometer a leitura da imagem. Por isso, optei por disponibilizar da seguinte forma: uma por página quando considero que há uma riqueza de detalhes para os quais quero chamar atenção; duas por página quando a cena se sobrepõe aos detalhes; mais de duas por página quando o que se quer fazer notar é a sequência da ação.

[29] Para Walter Mignolo (2003; 2010) a descolonização do pensamento se dá a partir da experimentação e da aceitação de epistemes que destoam da epistemologia eurocentrada e hegemônica. Para ele tal ação se apresenta como uma importante estratégia na luta pela valoração de saberes outros que não apenas o científico, o que pode "libertar categorias de pensamentos e formas de vida silenciados, marginalizados ou roubados [...] e começar a libertar também os horizontes de vida eclipsados pelo horizonte único da modernidade sem fim" (Mignolo 2010: 114).

Ressalto que assim como Mead, também tive uma parceria para os registros, em muitas das incursões a campo fui auxiliada na feitura das fotografias por Zuilho Castro, o que me possibilitou, assim como recomenda Mallinowski (1976), deixar a máquina fotográfica, o lápis e caderno de lado e participar mais efetivamente dos acontecimentos da aldeia. Também me possibilitou fazer anotações sobre os registros que ele estava fazendo, o que contribuiu para adensar as análises que apresento no Tempo III.

Para a apresentação gráfica do Tempo I, Zuilho Castro, responsável pelo desenvolvimento da arte, reproduziu as pinturas corporais desses indígenas. A opção por essa inspiração se deve ao fato de que os *Apinajé* se utilizam dessas pinturas como um importante marcador de identidade étnica.















Figuras 33 a 39: Fotografias de casamento (Março de 2015); Atividades da escola indígena (Abril de 2014) e arte produzida para apresentação gráfica do texto
Fonte: Pesquisa de campo

Também se obedeceu às cores e se buscou ao máximo ser fiel às formas. A opção por apresentar as fotografias em cores se deve ao fascínio e admiração dos *Apinajé* por imagens coloridas, isso foi constatado em diversos momentos na minha estada em campo, na entrega das fotografias era frequente ouvir: *Tão linda, tudo, tudo, tudo colorida!* (Caderno de campo, 12/01/2015). Percebi que as cores era um elemento imprescindível para compreender a estética na vida desse povo indígena.

Para a captura das imagens, a partir de 2014, quando decidi pela etnofotografia, utilizei uma câmera Nikon D5100 e as objetivas Nikor 18-55 e a 70-300 mm, pois houve a preocupação com a qualidade dos registros. Aquelas feitas anteriormente foram registradas com uma câmera Fujifilm Finepix S3200. Todas as fotografias foram feitas sem utilizar fonte de iluminação extra para não alterar a luz ambiente. Também não foi feito tratamento e nem uso de filtros nas fotografias, para que as imagens não passassem por nenhuma alteração. Quanto à avaliação das imagens, isso só era possível quando retornava à minha casa para a análise dos dados, pois em campo isso não era permitido pela dinamicidade dos acontecimentos na aldeia, dessa forma, perdi muitos registros nos quais os indígenas se movimentavam e saiam da cena.

Já para a identificação, não sigo a estratégia narrativa de Bateson e Mead (1942) e também adotada por Alves (2004) com a disposição das imagens seguidas de um pequeno texto explicativo sobre cada prancha, porque a intenção é interferir o mínimo possível no direcionamento da leitura da imagem, por isso utilizo apenas uma breve legenda, seguida de mês e ano. As fotografias que foram feitas por mim no período da pesquisa recebem a identificação de "pesquisa de campo", as anteriores à pesquisa são identificadas como "arquivo pessoal", enquanto que as que foram feitas por outras pessoas receberam a identificação do/a respectivo/a autor/a. Dessa forma, o que segue no Tempo I desta pesquisa, que será apresentado a seguir, são registros da vida *apinajé*, nas dimensões humana (que é parte do todo ambiente), material e simbólica.

Façamos, então, dos olhos navegadores em uma imersão no pluriverso *apinajé*!



Figura 40: Maricota *Apinajé* em sua roça de milho, plantando vivências e tradições

Fotografia: Zuilho Castro (janeiro de 2015)



Figura 41: Maricota e o “neçóço” de gravar, as muitas histórias que foram ouvidas e sentidas

Pesquisa de campo (Junho, 2014)



Figura 42: Maricota entre miçangas, contas e contações de histórias

Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)



Figura 43: Bisnetos e bisnetas de Maricota *Apinajé*

Pesquisa de campo (Junho de 2015)



Figura 44: Maricota, a neta Fabiana, seus filhos e filha

Pesquisa de campo (Junho de 2015)



Figura 45: Vista do pátio da aldeia São José

Pesquisa de campo (dezembro de 2014)



Figura 46: Clementino *Apinajé* e o bisneto

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 47: Clementino *Apinajé* e o bisneto

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 48: Casa de marimbondo (*Synoeca syanea*) em formação

Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)



Figura 49: Clementino *Apinajé* sentado em frente de sua casa

Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)



Figura 50: Madeira para a construção de casa na aldeia Abacaxi

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 51: Casa na aldeia Abacaxi

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 52: Estrada que liga a aldeia Abacaxi à aldeia São José

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 53: Riacho que banha a aldeia São José e passa atrás da casa de Maricota

Pesquisa de campo (setembro de 2014)



Figura 54: Galinha-d'Angola (*Numida meleagris*) no terreiro de Orlando *Apinajé*

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 55: Porco doméstico (S*us scrofa domesticus*) no pátio da aldeia Abacaxi

Pesquisa de campo (dezembro de 2014)



Figura 56: Criança *Apinajé* com criança *Krahô* no colo

Fotografia: Zuilho Castro (setembro de 2014)



Figura 57: Vista do babaçual nas terras da aldeia São José ao entardecer

Pesquisa de campo (janeiro de 2014)



Figura 58: Maricota tecendo uma esteira

Pesquisa de campo (julho de 2014)



Figura 59: Maricota tecendo uma esteira

Pesquisa de campo (julho de 2014)



Figura 60: Maricota tecendo uma esteira

Pesquisa de campo (julho de 2014)



Figura 61: Maricota tecendo uma esteira e Hilário tecendo um abano

Pesquisa de campo (julho de 2014)



Figura 62: Hilário tecendo um abano

Pesquisa de campo (julho de 2014)





Figuras 63 e 64: Maricota colocando a alça em um cesto Krahô e palmeira de babaçu, base para a cestaria

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 65: Maricota produzindo um colar de miçangas

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 66: Palmeira de babaçu (*Attalea speciosa*)

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 67: Casas da aldeia Abacaxi

Fotografia: Zuilho Castro (janeiro de 2015)



Figura 68: Romão *Apinajé* descendo da aldeia Abacaxi para São José

Fotografia: Zuilho Castro (janeiro de 2015)



Figura 69: Romão e Hilda *Apinajé*

Pesquisa de campo (abril de 2013)





Figuras 70 e 71: Romão e Hilda *Apinajé*

Fotografias: Zuilho Castro (janeiro de 2015)



Figura 72: Romão *Apinajé* sentado na casa de José Eduardo

Fotografia: Zuilho Castro (janeiro de 2015)



Figura 73: Hilda *Apinajé*

Fotografia: Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 74: Quarto de Hilda e Romão *Apinajé*

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 75: Penico (urinol) de Romão *Apinajé*

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 76: Maricota recolhendo lenha em seu quintal

Fotografia: Zuilho Castro (junho de 2014)



Figura 77: Milharal da casa de Maricota

Fotografia: Zuilho Castro (janeiro de 2015)



Figura 78: Maricota recolhendo lenha em seu quintal

Fotografia: Zuilho Castro (junho de 2014)





Figuras 79 e 80: Maricota em sua roça de milho (*Zea mays*)

Fotografia: Zuilho Castro (janeiro de 2015)



Figura 81: Casa ao lado do pátio da aldeia São José

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 82: Jovelina *Apinajé*

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 83: Jovelina *Apinajé*

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 84: Criança *apinajé* brincando

Figura: Pesquisa de campo (Julho de 2015)



Figura 85: Mãe indígena amamentando

Fotografia: Pesquisa de campo (julho de 2015)





Figuras 86 e 87: Romão e Ari *Apinajé*

Pesquisa de campo (abril de 2013)



Figura 88: Vista noturna da aldeia Abacaxi

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 89: Palmeira de babaçu

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 90: Composição com Iraci *Apinajé* quebrando coco babaçu e palmeira de babaçu

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 91: Maria de Fátima *Apinajé*

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 92: Crianças *apinajé*

Pesquisa de campo (março de 2015)







Figuras 93, 94 e 95: *Apinajé* crianças colhendo goiaba (*Psidium guajava*)

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 96: Urucunzeiro (*Bixa orellana*)

Arquivo pessoal (junho de 2010)



Figura 97: Denise *Apinajé* com bola de urucum para ser usada em pintura corporal

Arquivo pessoal (junho de 2010)



Figura 98: Palmeira de carnaúba (*Copernicia prurinifera*)

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 99: Composição com crianças brincando no riacho

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 100: Criança brincando no riacho

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 101: Crianças brincando no riacho

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 102: Iraci *Apinajé* tomando banho no riacho

Pesquisa de campo (março de 2015)



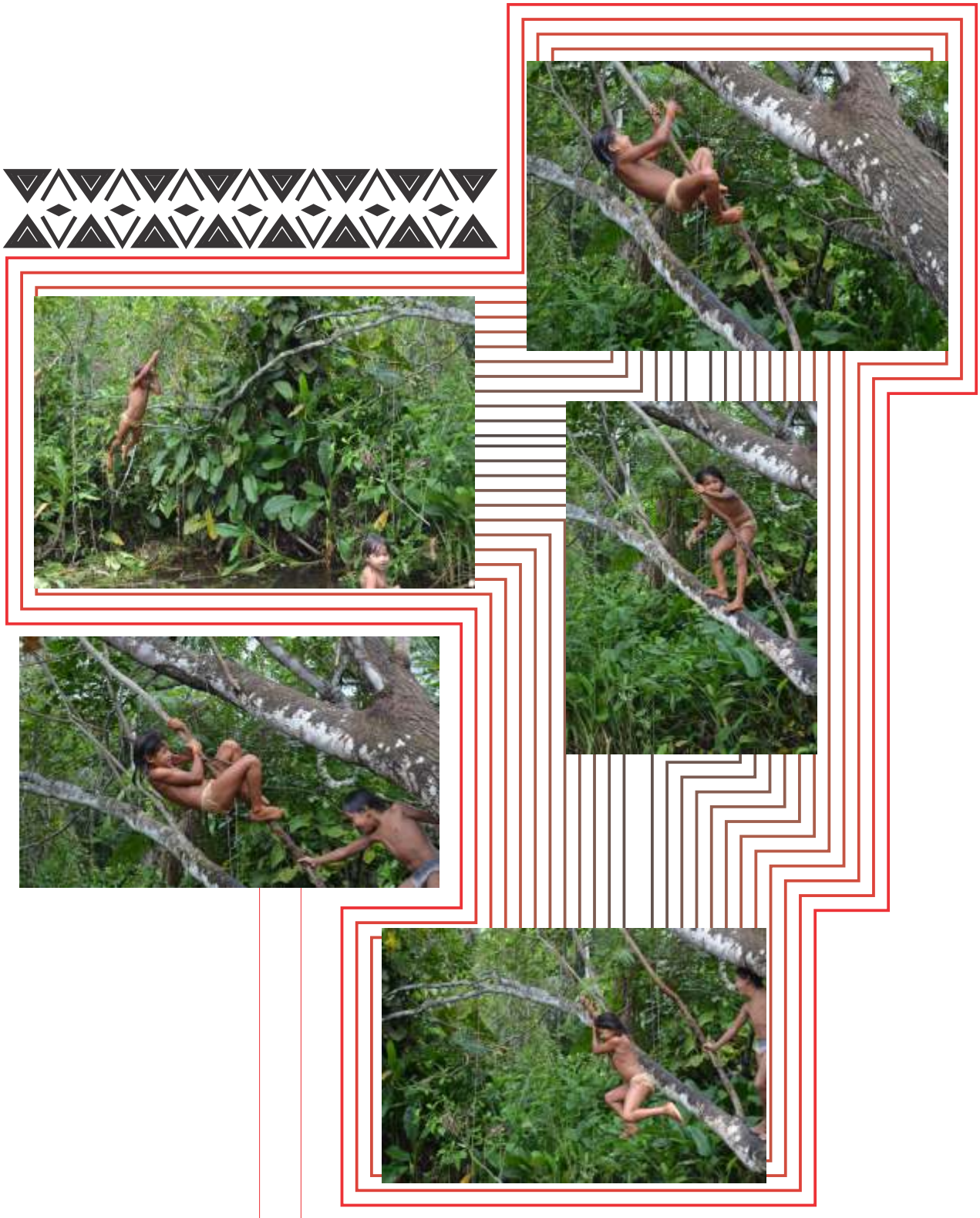
Figura 103: Iraci *Apinajé* tomando banho no riacho

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 104: Iraci *Apinajé* tomando banho no riacho

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figuras 105 a 109: Composição com crianças brincando no riacho

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 110: Menina lavando roupa no riacho

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 111: Criança brincando no riacho

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 112: Riacho em uma das entradas da aldeia São José

Pesquisa de campo (setembro de 2014)



Figura 113: Tábua utilizada para a lavagem de roupa no riacho

Pesquisa de campo (setembro de 2014)



Figura 114: Ponte sobre riacho em uma das entradas da aldeia São José

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 115: Ponte sobre riacho em uma das entradas da aldeia São José

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 116: Mulheres lavando roupa e louça no riacho

Pesquisa de campo (Julho de 2015)



Figura 117: Jovens e crianças brincando no riacho

Pesquisa de campo (julho de 2015)



Figura 118: Maricota *Apinajé*

Pesquisa de campo (junho de 2015)



Figura 119: Maricota *Apinajé*

Pesquisa de campo (Junho de 2015)



Figura 120: Maricota *Apinajé*

Pesquisa de campo (junho de 2015)







Figuras 121, 122 e 123: Ninho de passarinho na mata da aldeia São José

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 124: Papagaio (*Amazona aestiva*)

Arquivo pessoal (junho de 2010)



Figura 125: Papagaio (*Amazona aestiva*)

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 126: Caminho para cemitério da aldeia São José

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)





Figuras 127 e 128: Inscrições em árvore e em fruto de cujuba/coité (*Crescentia cujete lin.*)

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 129: Cujubeira carregada de frutos

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 130: Inscrição em cujuba no terreiro de Maricota

Pesquisa de campo (outubro de 2014)



Figura 131: Família de Maricota reunida em seu terreiro

Pesquisa de campo (setembro de 2014)



Figura 132: Criança *apinajé*

Pesquisa de campo (Junho de 2015)



Figura 133: Crianças brincando em cujubeira

Pesquisa de campo (setembro de 2014)



Figura 134: Utensílio doméstico feito a base do fruto da cujubeira

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 135: Maricota em sua cozinha

Pesquisa de campo (setembro de 2014)



Figura 136 : Composição com mulher *apinajé* carregando lenha

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 137: Mulher *apinajé* carregando lenha

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 138: Panela em uma cozinha *apinajé*

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 139: Carne bovina sendo preparada para o almoço na casa de Maricota

Pesquisa de campo (outubro de 2013)



Figura 140: Cozinha da casa de Hilda e Romão *Apinajé*

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 141: Panelas da cozinha da casa de Hilda e Romão *Apinajé*

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 142: Cozinha da casa de Iraci *Apinajé*

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figuras 143, 144 e 145: Iraci *Apinajé* preparando o almoço ◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆ Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 146: Cozinha da casa de Maricota

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 147: Cozinha da casa de Maricota

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 148: Família de Iraci *Apinajé*

Pesquisa de campo (Junho de 2015)



Figura 149: Gato (*Feliz catus*) da casa de Iraci *Apinajé*

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 150: Criança tomando café no terreiro de Maricota

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 151: Criança tomando café no terreiro de Maricota

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figuras 152 a 155: Crianças brincando no terreiro de Iraci
Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 156: Criança brincando no terreiro de Maricota

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 157: Cajazeira (*Spondias mombin*)

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)







Figuras 158, 159 e 160: Galinhas (*Gallus gallus domesticus*)criadas pela família de Maricota

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 161: Ovelhas (*Ovis aries*) criadas na aldeia São José

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 162: Ovelhas criadas na aldeia São José

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 163: Crianças brincando

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 164: Crianças brincando

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 165: Crianças jogando sinuca/bilhar

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 166: Crianças jogando sinuca/bilhar

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)













Figuras 167 a 172: Cabaças (*Lagenaris siceraria*) e crianças brincando em uma roça de cabaça
Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 173: Moradia *apinajé* em construção

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 174: Moradia *apinajé* em construção

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 175: Arilson e Lucia *Apinajé*

Pesquisa de campo (Junho de 2015)

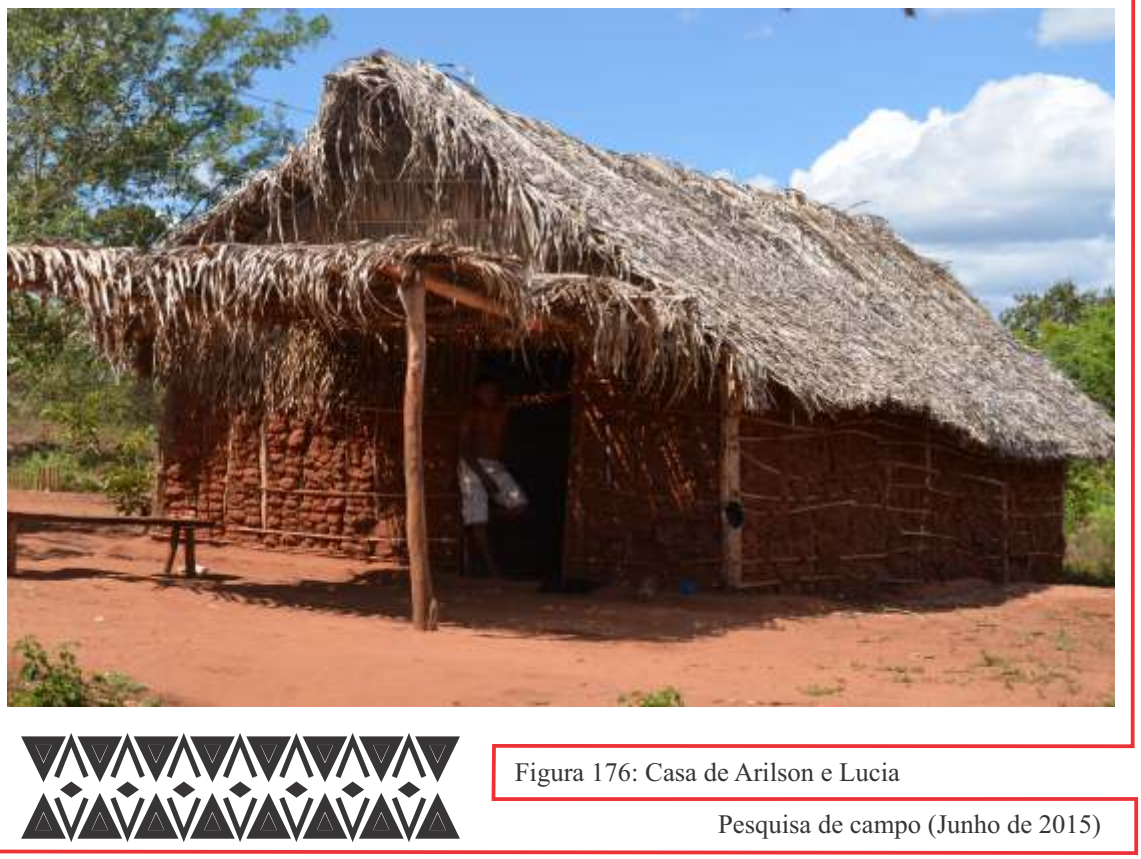


Figura 176: Casa de Arilson e Lucia

Pesquisa de campo (Junho de 2015)



Figura 177: Moradia *apinajé*

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 178: Moradia *apinajé*

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)





Figura 179: Eliana *Apinajé* e a filha Mariele

Pesquisa de campo (setembro de 2013;janeiro de 2015)



Figura 180: José Eduardo, Eliane e as filhas

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)





Figuras 181 e 182: Crianças *apinajé*

Pesquisa de campo (setembro de 2013)
Arquivo pessoal (junho de 2010)



Figura 183: Crianças *apinajé*

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 184: Criança *apinajé*

Arquivo pessoal (junho de 2010)



Figura 185: Criança *apinajé*

Arquivo pessoal (junho de 2010)



Figura 186: Posto da Funai (desativado)

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 187: Posto da Funai (Desativado)

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 188: Reforma do Posto de Saúde

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 189: Reforma do Posto de Saúde

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 190: Posto de saúde da aldeia São José

Pesquisa de campo (Julho de 2015)



Figura 191: Estrada que corta a aldeia São José

Pesquisa de campo (Julho de 2015)





Figuras 192 e 193: José Eduardo e Davi *Apinajé* (Cacique e diretor da escola na época)

Pesquisa de campo (abril de 2013)







Figura 194: Francisco *Kangrò* escrevendo seu nome

Arquivo pessoal (Abril de 2011)



Figura 195: Escola Matyk (Aldeia São José)

Pesquisa de campo (março de 2015)





Figuras 196 e 197: Placa de inauguração e aluna da escola

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 198: Alunos da Escola Matyk (Aldeia São José)

Pesquisa de campo (abril de 2013)



Figura 199: Alunos da Escola Matyk (Aldeia São José)

Pesquisa de campo (abril de 2013)



Figura 200: Vista do galpão da aldeia São José
Pesquisa de campo (março de 2015)







Figura 201: Peça de máquina agrícola
Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 202: Escombros da casa onde morou a enfermeira Maria Elisa

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 203: Vista da entrada da aldeia São José

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 204: Vista do pátio central da aldeia São José

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 205: Homens *apinajé* jogando futebol no pátio da aldeia

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 206: Pátio da aldeia sendo usado como campo de futebol

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 207: Galpão no pátio da aldeia

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 208: Pau-de-sebo
Pesquisa de campo (abril de 2013)



Figura 209:Corrida de perna-de-pau
Pesquisa de campo (abril de 2013)



Figura 210: Disputa com arco-e-flecha
Pesquisa de campo (abril de 2013)



Figura 211: Zé Cabelo em cantoria

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 212: Zé Cabelo em cantoria
Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 213: Maricota em momento de cantoria

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 214: Luci e Fabricio Apinagé (Os noivos)

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 215: Luci e Fabricio Apinagé (Casados)

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 216: Preparando o paparuto

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 217: Os preparativos da comida servida para as famílias e os convidados

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 218: Pintura da noiva com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 219: Pintura da noiva com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 220: Pintura da noiva com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)









Figuras 221 a 224: Pintura da noiva com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 225 : Pintura da noiva com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 226: Pintura da noiva com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 227: Pintura da noiva com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 228 : Pintura da noiva com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 229: Pintura da noiva com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 230: Tintura à base de extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 231: Pintura do noivo com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)







Figuras 232, 233 e 234: Pintura do noivo com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 235: Composição com pintura do noivo com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 236: Pintura do noivo com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 237: Pintura das testemunhas/guardiões dos noivos

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 238: Pintura das testemunhas/guardiões dos noivos

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 239: Pintura das testemunhas/guardiões dos noivos

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 240: Pintura das testemunhas/guardiões dos noivos

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 241: Pintura das testemunhas/guardiões dos noivos

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 242: Noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 243 : Noivo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 244: Mãe e irmã da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)

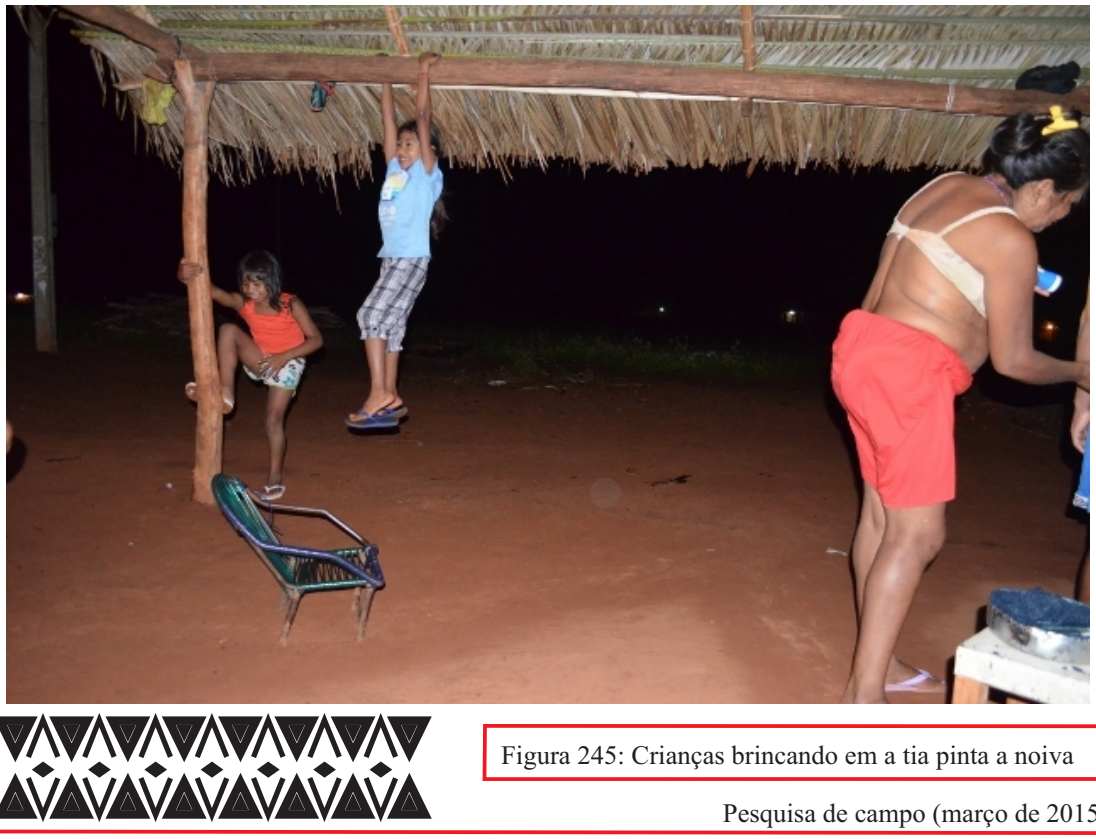


Figura 245: Crianças brincando em a tia pinta a noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 246: Pintura do rosto da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 247: Pintura do rosto da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 248: Noivos pintados com extrato de jenipapo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 249: Pintura do rosto da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 250: Pintura dos noivos

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 251: Maracá do cantor

Pesquisa de campo (março de 2015)







Figuras 252, 253 e 254: Cantoria do casamento
Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 255: Cantoria do casamento

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 256: Cantoria do casamento

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 257: As avós da noiva na cantoria do casamento

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 258: Os pés que dançam na cantoria

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 259: Os avôs do noivo na cantoria do casamento

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 260: Eliane (madrinha da noiva) e as filhas

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 261: Cantoria do casamento

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 262: Paparuto servido para o café

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 263: Iraci (avó da noiva) e Zé Martins (tio da noiva)

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 264: Tio da noiva e sua irmã Sônia Krahô

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 265: Mãe, irmã, avó e tios da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)





Figuras 266 e 267: Preparo da comida presenteada para a família do noivo

Pesquisa de campo (março de 2015)







Figuras 268, 269 e 270 : Família da noiva no percurso para a entrega da comida à família do noivo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 271: Avó da noiva com o facão presenteado ao noivo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 272:Entrega da comida à família do noivo e choro coletivo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 273: Avó do noivo com o facão presenteado ao noivo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 274: Avó do noivo com o facão presenteado ao noivo

Pesquisa de campo (março de 2015)







Figuras 275, 276 e 277: Percurso da entrega da comida para a família da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 278: Família da noiva esperando a comida

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 279: Entrega da comida à família da noiva e choro coletivo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 280: Noiva se preparando para receber os enfeites

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 281: Enfeites do noivo

Pesquisa de campo (março de 2015)









Figuras 282, 283, 284 e 285: Pintura da noiva com urucum

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 286: Pintura da noiva com urucum.
Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 287: Irmã da noiva com óleo usado na pintura
Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 288: Adornos da noiva.

Pesquisa de campo (março de 2015)







Figuras 289, 290 e 291: Pintura da Noiva.

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 292 : Finalização da pintura da noiva.
Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 293 : Noiva recebendo os enfeites
Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 294: Noiva enfeitada

Pesquisa de campo (março de 2015)





Figuras 295 e 296: Enfeites da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 297: Enfeites da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figuras 298: Noiva sendo penteada por uma das avós.

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 299: Noiva recebendo adorno.

Pesquisa de campo (março de 2015)







Figuras 300, 301 e 302: Adornos dos noivos.

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 303 : Noiva com avó.

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 304: Noivos com avó da noiva.

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 305: Noivos com a madrinha da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 306: Noivos com seus guardiões

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 307: Translado dos noivos pela aldeia

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 308: Festa para os noivos na casa de uma das madrinhas

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 309: Festa para os noivos na casa da mãe da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 310: Noivos com bolo do casamento

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 311: Noivo emocionado com choro da mãe

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 312: Noivos com os pais do noivo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 313: Noivos com avós e pai da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 314: Noivos com os padrinhos da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 315: Noivos com a mãe e irmã da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 316: Noiva recebendo os brincos

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 317: Professora Fernanda com os brincos da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 318: Professora Fernanda com os brincos da noiva

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 319: Adornos do noivo

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 320: Hilda *Apinajé*
(A dona do São Pedro e guardiã do São josé)

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)







Figuras 321, 322 e 323: Os santos da aldeia no altar da casa de Hilda *Apinajé*
Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 324: Pôster da Sagrada família

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 325: Imagens de São Pedro e São José

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 326: Imagem de São José

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 327: Imagem de São Pedro

Pesquisa de campo (março de 2015)





Figura 328: Os santos no galpão arrumado para a missa

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 329: Os santos no altar do galpão arrumado para a missa

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 330: Padre Valber se preparando para a missa

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 331: Imagem de São José

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 332: Padre Valber rezando a missa do dia de São José

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 333: Indígenas participando da missa de São José

Pesquisa de campo (março de 2015)







Figuras 334, 335 e 336: Momento da eucaristia
Pesquisa de campo (março de 2015)





Figuras 337 e 338 : Crianças *apinajé* participando da missa de São José

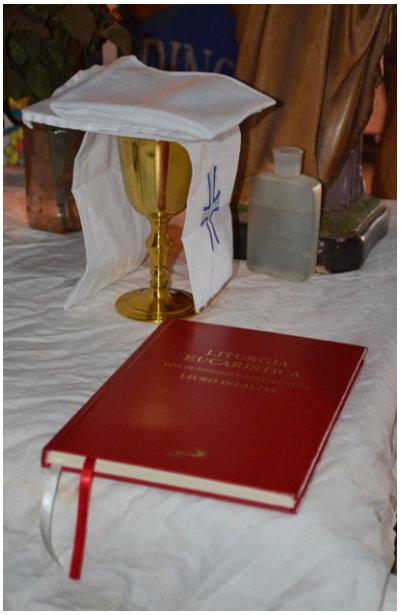
Pesquisa de campo (março de 2015)













Figuras 339, 340, 341, 342, 343 e 344: Indígenas participando da eucaristia

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 345: Casa de Iraci *Apinajé*

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 346: Casa de Iraci *Apinajé*

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 347: Porta de casa *apinajé*

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 348: Porta de casa *apinajé*

Pesquisa de campo (setembro de 2013)





Figuras 349 e 350: Janela e porta de casa *apinajé*

Pesquisa de campo (março de 2015)









Figuras 351, 352 353 e 354: Casa de Orlando *Apinajé*

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 355: Batismo cristão de criança *apinajé*

Pesquisa de campo (Junho de 2015)



Figura 356: Batismo cristão de criança *apinajé*

Pesquisa de campo (Junho de 2015)



Figura 357: Batismo cristão de criança *apinajé*

Pesquisa de campo (Junho de 2015)



Figura 358: Batismo cristão de criança *apinajé*

Pesquisa de campo (Junho de 2015)





Figuras 359 e 360: Batismo cristão de criança *apinajé*

Pesquisa de campo (Junho de 2015)



Figura 361: Pessoas em reunião da igreja

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 362: Rita Mateus, missionária da missão Novas Tribos

Pesquisa de campo (março de 2015)



Figura 363: Casa de Rita Mateus também utilizada como escola de reforço

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 364: Crianças na casa de Rita Mateus

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)

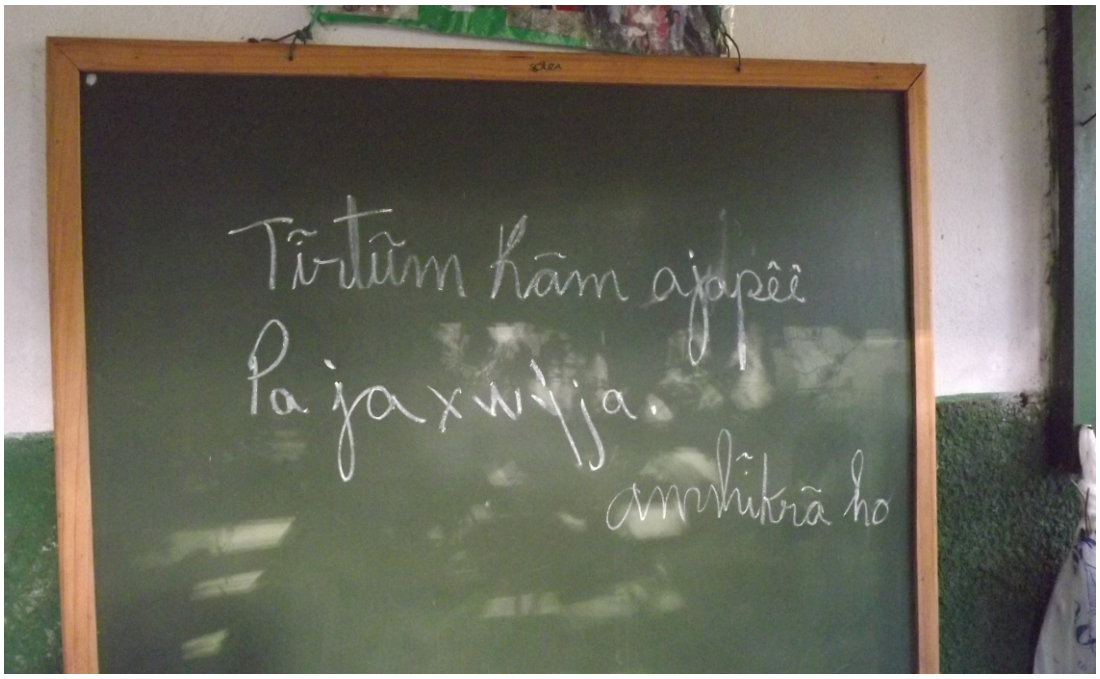


Figura 365: Quadro para ensino na casa de Rita

Pesquisa de campo (outubro de 2014)





Figura 366: Indígenas na casa de Rita Mateus

Pesquisa de campo (setembro de 2013; janeiro de 2015)

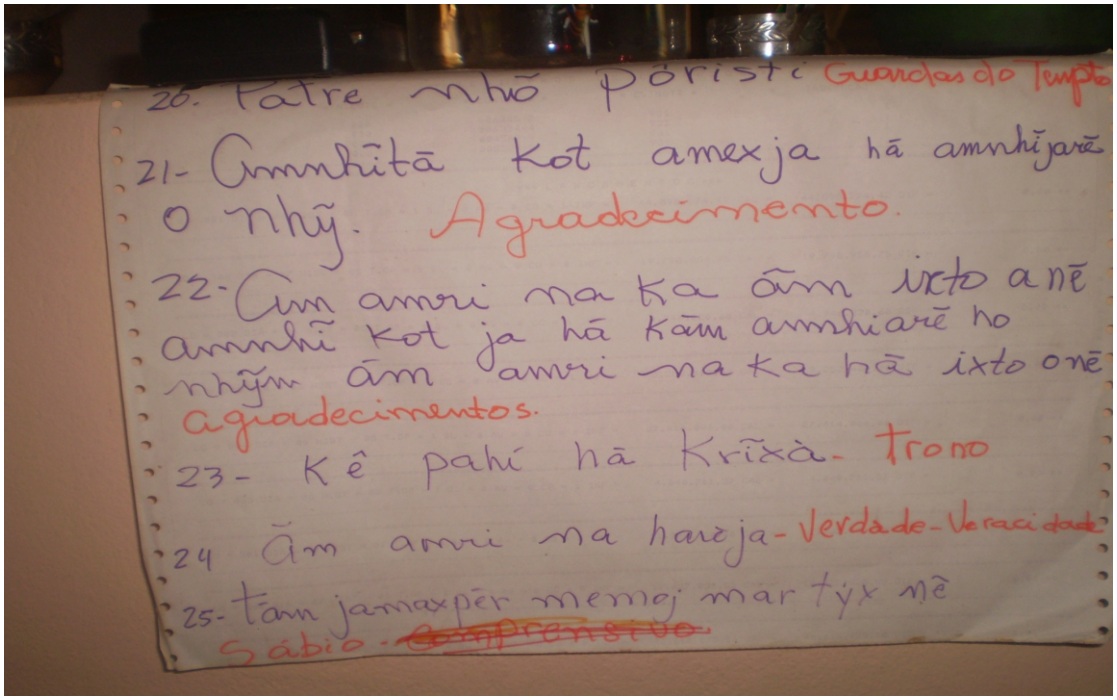


Figura 367: Material de ensino de Rita Mateus

Pesquisa de campo (janeiro de 2013)



Figura 368: Ambiente onde Rita guarda seus materiais de ensino

Pesquisa de campo (janeiro de 2013)

Paparuto: o bolo das sociabilidades



Figura 369: Paparuto (Bolo de macaxeira com carne)
Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 370: Mulheres *apinajé* lavando a macaxeira para ralar

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 371: Fogo preparado para assar o paparuto

Fotografia: Isabel Babaçu (setembro de 2013)





Figuras 372 e 373: Acomodação da massa de macaxeira na folha de bananeira

Pesquisa de campo (setembro de 2013)





Figuras 374 e 375: Carne bovina sendo misturada com a massa de macaxeira

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 376:Mulheres embrulhando a massa pronta do paparuto

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 377:Mulheres *apinajé* embrulhando a massa pronta do paparuto

Pesquisa de campo (setembro de 2013)







Figuras 378,379 e 380: Amarração da massa do paparuto com folhas de babaçu

Fotografias: Isabel Babaçu (Setembro de 2013)







Figuras 381, 382 e 383: Amarração da massa do paparuto com folhas de babaçu

Pesquisa de campo (Setembro de 2013)



Figura 384: Massa do paparuto no fogo para assar

Pesquisa de campo (Setembro de 2013)



Figura 385: Mulher apinajé colocando batata doce para assar junto com o paparuto

Pesquisa de campo (Setembro de 2013)



Figura 386: Paparuto coberto com a palma do babaçu

Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 387: Mulheres *apinajé* cobrindo o paparuto com terra

Pesquisa de campo (setembro de 2013)







Figuras 388, 389 e 390: Momento de cobrir o paparuto com terra para assar
Pesquisa de campo (Pesquisa de campo 2013)



Figura 391: Paparuto assado
Pesquisa de campo (setembro de 2013)



Figura 392: Paparuto pronto e servido
Fotografia: Isabel Babaçu (setembro de 2013)



Figura 393: Paparuto pronto e servido

Fotografia: Isabel Babaçu (setembro de 2013)

Paparuto: o bolo das sociabilidades



Figura 394: Aldeia dos mortos (Cemitério indígena)

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)

Aldeias dos mortos



Figura 395:Aldeia dos mortos (Cemitério indígena)

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 396: Aldeia dos mortos (Cemitério indígena)

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 397: Túmulo enfeitado com coroa de flores artificiais

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)





Figuras 398 e 399: Rastros/resíduos do cristianismo nos túmulos indígenas

Pesquisa de campo (janeiro de 2015)



Figura 400: Proteção com a esteira para o morto

Pesquisa de campo (março de 2016)



Figura 401: Roupas e outros pertences do morto

Pesquisa de campo (março de 2016)



Figura 402: Roupas e outros pertences do morto

Pesquisa de campo (março de 2016)



Figura 403: Velório de Romão/Atorkrã *Apinajé*

Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 404: Velório de Romão/Atorkrã *Apinajé*

Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 405: Cantoria da visita de Sétimo Dia de morte de Romão
Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 406: Cantoria da visita de Sétimo Dia de morte de Romão
Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 407: Caminhada da família para a visita de Sétimo dia
Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 408: Um dos familiares filmando a caminhada da visita de Sétimo Dia

Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 409: Família levando os pertences do morto para o cemitério

Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 410: Família com pertences e comida para colocar no túmulo

Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 411: Entrega dos pertences e comida para o morto (Romão)

Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 412: Comida preparada para o morto
Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 413: Banho para afastar *os karõ*

Pesquisa de campo (abril de 2016)



Figura 414: Banho para afastar *os karõ*

Pesquisa de campo (abril de 2016)

Aldeia dos mortos



Figura 415: Aldeia dos mortos
Pesquisa de campo (abril de 2016)

Tempo II



Figura 416: Maricota em suas contações
Fonte: Pesquisa de campo (setembro de 2014)

TEMPO II: o tempo do ouvir

> *Nós tudo os panhĩ que eu conheço, tudo e tudo sabe que pa aprender tem que ouvir, escutar, né? Kupẽ é tudo engraçado, sabe nem de nada, parece que a gente fala e nem ouve, mas já tem panhĩ desses novo que tá igual kupẽ, parece que nem ouve mais nada, nada. Como é que panhĩ antes sabia que ia ter caça boa, e que ia chover? Tu sabe Nhàgry?* [Nhàgry é o nome *Apinajé* que recebi de Maricota] *Panhĩ de antes, do tempo dos meu vô, sabia das coisa era ouvino, ouvino a mata, os bicho, né, e o tempo que dizia as coisa, e que quano era menino, nós ouvia era os véi que sabia e ensinava, ora! Para, e fica parado e escuta, que tu aprende! Mas tu num escuta só cuns ouvido não!* [Fala séria e ríspida] *Tem que escutar é cum teu ĩ* [corpo], *teu ĩ todo que escuta* (Maricota, 11/02/2014).

> Evidentemente tanto o ouvir como o olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambas completam-se e servem para o pesquisador como duas muletas – que não nos percamos com essa metáfora tão negativa – que lhe permitem caminhar, ainda que tropegamente, na estrada do conhecimento. A metáfora, propositalmente utilizada, permite lembrar que a caminhada da pesquisa é sempre difícil, sujeita a muitas quedas. (Cardoso de Oliveira 2006b: 21).

Inicio este tempo trazendo para o debate duas epistemologias que se encaminharam no meu "trabalho de antropóloga" (Cardoso de Oliveira 2006b): A que é proposta por Maricota, na magnitude do saber não institucionalizado, com a orientação que eu atentasse para o "ouvir" como uma das etapas primordiais do conhecimento, além disso, ela também chamou atenção para a necessidade de educar o ouvir para perceber o outro através do "corpo" como um todo. E as assertivas de Roberto Cardoso de Oliveira (2006b: 17) ao apresentar as "principais faculdades do entendimento sociocultural" ao problematizar sobre a complementariedade do ouvir e do olhar no exercício da investigação acadêmica.

Devo ressaltar, mais uma vez, que os procedimentos metodológicos, adotados neste Tempo do trabalho, assim como nos demais, foram se delineando no desenvolver da pesquisa, articulando em consonância a empiria e a teoria. Nesse percurso, como já foi destacado, Maricota é a principal norteadora das escolhas metodológicas, assim como duas disciplinas cursadas neste curso de doutoramento foram imprescindíveis para a construção deste Tempo: Fundamentos de Antropologia Social e Narrativas e Construção de Textos Antropológicos, ambas ministradas pela Profa. Dra. Edna Ferreira Alencar, nas quais discutimos sobre a autoridade etnográfica e sobre estilos e estrutura de textos etnográficos. Esse diálogo só foi possível porque optei por realizar uma construção de saberes a partir de uma Antropologia

simétrica (Latour 1994), no sentido de articular não apenas dois tipos de saberes: o ameríndio e a ciência moderna, mas também articular mundos, em uma interlocução entre os agentes deste estudo.

Para a articulação de saberes em rede no intuito da construção da tese, apoio-me no que afirma Mariza Peirano (1992: 38) ao citar o estudo de Evans-Pritchard sobre bruxaria entre os Azande, sendo que para a autora há um

> [...] estreito vínculo entre teoria e pesquisa na antropologia, demonstrando a tese de que a pesquisa etnográfica é o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofistica quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no confronto entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação entre os nativos que estuda. Assim como para Malinowski, mais uma vez fica claro que não há uma teoria antropológica de Evans-Pritchard, mas a teoria sobre bruxaria que ele propôs como resultado do confronto/impacto entre sua bagagem intelectual européia (incluindo aí seus conhecimentos antropológicos e o conceito folk-europeu de bruxaria) e o interesse dos Azande em explicar seus infortúnios.

Dessa forma, de posse das "muletas" da pesquisa, foi construído o Tempo II, no qual apresento narrativas que foram gravadas ao longo de seis anos de contato. E para a apresentação de tais narrativas, foi realizada uma atividade artesanal para organização e apresentação deste momento do texto, no qual foram articulados trechos de conversas que se complementavam para o entendimento das temáticas em questão. Para essa ação continuo seguindo as pistas de Peirano (1995: 33) ao mencionar que "[...] a antropologia não é uma disciplina apenas fotográfica, mas, sobretudo artesanal, interpretativa e microscópica [...]", assim, assumo a responsabilidade por tais escolhas e pelas ressignificações dos estilos que serviram de inspirações para esta escrita antropológica.

A esse respeito, na análise de Teresa Caldeira (1988: 157):

> O estilo do texto se define em função do objeto e do tipo de análise que se pretende — e talvez seja da consciência dessa flexibilidade mais do que de receitas textuais que nós precisemos. Segundo eu o vejo, faz parte do novo papel do antropólogo/autor a busca do estilo que melhor se adapte aos seus objetivos, a definição crítica desses objetivos, e a responsabilidade pelas suas escolhas.

Para Geertz (2006) essas influências são notórias porque os textos etnográficos ao mesmo tempo que buscam revelar com objetividade a visão daqueles que a/o antropóloga/o observa, também revelam o estilo literário do autor/a, a sua visão de mundo e a linhagem a qual a/o intelectual pertence, conflitando assim, a objetividade com que deva se comportar o texto científico com a subjetividade da/o autor/a nessa marcação da presença ambígua (Caldeira 1988) da autoridade etnográfica.

Nesse terreno do debate científico que envolve conhecimentos, hierarquias e poderes, não me aventuro neste texto ser como uma boa poetisa, aquela que para T. S. Eliot rouba o que precisa e dele se apropria como Geertz (2004) declara tenha tentado fazer ao observar o Islã. Todavia, como ele, aponto aqui as influências para a construção deste estudo, que se direciona principalmente pela "autoridade etnográfica" (Clifford 1991; 2008), a "criação de textos etnográficos" (Marcus e Cushman 1982), a "poética e política" da etnografia (Clifford 1991), e o "papel do autor no texto etnográfico" (Caldeira 1988). Tomando a cultura, consequentemente a etnografia, como um texto (Geertz 1989; Marcus e Cushman 1982).

Na problematização sobre o processo de escrita da etnografia clássica, a crítica pós-moderna em Antropologia aponta, como fragilidades das narrativas etnográficas clássicas, os seguintes elementos na composição da textualidade: a questão da autoridade etnográfica; a parcialidade das verdades etnográficas, a textualização das relações instersubjetivas e da polifonia dialógica; a descrição das relações do sujeito com seu objeto de pesquisa; a leitura das interpretações etnográficas por parte dos sujeitos observados e as consequências do discurso etnográfico para as práticas sociais dos pesquisadores e pesquisados, principalmente quando ambos compartilham a mesma cultura, (Caldeira 1988; Clifford e Marcus 1991). Nesse sentido, partindo das assertivas e reflexões da crítica pós-moderna, sigo na construção deste estudo em uma tentativa de responder, dentro dos limites e possibilidades desta tese, à crítica pós-moderna.

Contudo, apesar de trilhar caminhos que se propõem a responder à crítica pós-moderna é necessário notar que esta tese não rompe com a considerada Antropologia clássica e com o método etnográfico nos moldes malinowskianos, porque entre outros aspectos, este estudo privilegia a observação participante, o que proporcionou a esta pesquisa uma perspectiva intersticial, esse olhar de dentro que de acordo com Malinowski é um relevante instrumento de pesquisa no trabalho do antropólogo, e o foi justamente por seguir esse método que foi possível a construção dos dados apresentados neste e nos demais Tempos da pesquisa.

Para José Guilherme Magnani (2002: 17), um intelectual aberto às movências e metamorfoses da Antropologia, esse diálogo teórico-metodológico só é possível porque "o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos".

Nesse contexto, após a seleção das temáticas que se relacionam diretamente com os objetivos propostos para este trabalho, as narrativas (entrevistas e conversas livres) foram articuladas com a inserção de falas da autora quando se impôs a necessidade da contextualização das narrativas dos nativos, compondo, dessa maneira, um texto dialógico, no sentido apresentado por Mikhail Bakhtin (2012). Vale enfatizar que para o autor o dialogismo não está atrelado exclusivamente ao diálogo presencial entre interlocutores, e sim é ampliado ao diálogo entre discursos. Além de dialógico, este texto se propõe a ser polifônico (Bakhtin 2008) por apresentar vozes com ideologias diferentes em interação na narrativa. Nesse sentido, Paulo Bezerra (2005: 194) assinala que "[o] que caracteriza a polifonia é a posição do autor como regente do grande coro de vozes que participam do processo dialógico".

Diante da imensidão do que aprendi com/sobre os *Apinajé*, neste Tempo do trabalho assumo que esta escrita apresenta um "[...]caráter provisório, parcial e inventivo [...]" (Da Silva 2006: 21) até porque, como defende James Clifford (1991: 34), na etnografia não há verdades absolutas, mas parciais, incompletas. Por isso, apresento uma escrita que já inicia com reticências, pela delimitação que nos obriga a escrita científica. Dentro dos estudos linguísticos o uso da "[...]" é indicado para denotar uma supressão e é nesse sentido que também é usada neste texto, porque em cinco anos de contato fui construindo um arquivo de áudios de momentos de convívio, constando mais de 200 horas, por isso, tive que fazer uma seleção entre as muitas conversas que tive com eles. Tal seleção também foi direcionada pelos co-autores[24] [25] deste texto, com suas autorizações para o uso na escrita da tese. As narrativas que são denominadas como conversas não seguem a dinâmica da entrevista, porque as falas não nasceram do inquérito com questões estruturadas e pré-estabelecidas, as perguntas surgiram em momentos de convivência e aprendizagem.

[24] Uso a categoria "co-autores" inspirada nas escolhas metodológicas de Richard Price (1991) e Mariana Franco (2008), não na intenção de me eximir enquanto autora, mas em apresentar uma diluição de vozes que contam uma mesma história. "[...] Diluição, contudo, não indica desaparecimento[...]" (Caldeira 1988: 148).

[25] Não assumo, no entanto, a postura ingênua ao pressupor que os indígenas queiram ser antropólogos de si mesmos, como alerta Peirano (1995) ao analisar a co-autoria na perspectiva pós-moderna, porque, assim como defende Stocking Jr. citado pela autora, a pesquisa etnográfica acontece em uma situação de hierarquia, na qual os nativos precisam aceitar a pesquisa de campo ou o trabalho da/o antropóloga/o estaria fadado ao fracasso.

A principal co-autora deste Tempo da pesquisa é Maricota *Apinajé*, já que este trabalho objetiva partir de sua história de vida para conhecer e compreender o patrimônio cultural de seu povo, além dela neste tempo apresento narrativas de seu esposo Hilário, suas netas: Sônia e Fabiana, seus primos Clementino, *Kangrò*, Hilda e Iraci, o esposo de Hilda: Romão, um dos fundadores da aldeia São José e uma importante liderança indígena: José Eduardo, ex-cacique da aldeia e suposto neto de Maricota, a esposa de Eduardo: Eliane, a filha e a neta de Iraci: Ana Lucia e Luci, entre outros interlocutores que são chamados neste tempo.

Na transcrição das narrativas não sigo as normas da transcrição fonética, porque a fluidez da leitura do texto poderia ficar comprometida, tendo em vista que para este tipo de transcrição a/o leitor/a precisa ter familiaridade com seus códigos e convenções. Também não optei por fazer uso da transcrição ortográfica porque dessa forma me afastaria muito da riqueza da oralidade, assim como as marcas identitárias linguísticas seriam apagadas pela adequação ao sistema da língua portuguesa considerada culta. Por isso, assumo a escolha de fazer uma transcrição que mescla elementos das duas transcrições referidas: as palavras estão grafadas com as letras convencionais do alfabeto da língua portuguesa e não faço uso de códigos próprios da transcrição fonética, entretanto, em palavras que os fonemas divergem do símbolo gráfico, prevalece a representação do fonema, como por exemplo, na palavra "menino", sendo que a letra "e" é pronunciada como "i" e o "o" como "u", logo é grafado no texto "mininu" para que se possa ter uma aproximação maior com a oralidade, com a intenção não de menosprezar a língua falada pelos indígenas e sim de valorizar e respeitar suas peculiaridades.

Nesse esclarecimento sobre a transcrição, é preciso também dizer que nas narrativas indígenas o que se apresenta é um português intercultural, no sentido de que há o uso de palavras em português, entretanto que não obedecem rigidamente ao sistema gramatical da língua culta, assim como o uso de palavras em *Apinajé*, quando não encontram o correspondente em português no arcabouço linguístico adquirido na situação de contato frequente com os regionais. Uma das principais peculiaridades é a flexão de gênero, é comum que se utilizem dos substantivos e adjetivos no masculino também para se referirem a algumas palavras do gênero feminino. Exemplo disso é que Maricota a se referir a mim, como sua filha adotiva na cultura, utiliza os termos "meu fii", assim como faz para se referir a Agustinho seu filho biológico. Por isso, é comum ela ora utilizar o masculino, ora o feminino para uma mesma palavra.

Podemos compreender essa dinâmica linguística que se desenvolve na aldeia São José pela perspectiva de Bethânia Mariani (2004: 19) ao analisar o processo de colonialismo linguístico, que segundo ela

> Trata-se de um processo histórico de confronto entre línguas com memórias, histórias e políticas de sentidos dessemelhantes, em condições assimétricas de poder tais que **a língua colonizadora tem condições políticas e jurídicas para se impor e se legitimar relativamente à(s) outra(s), colonizada(s)** (grifo meu).

Então, no contexto do contato o que se impõe é o português, mas vale dizer que a língua *apinajé* resiste, mesmo entre aqueles inseridos na educação escolar formal. Com a imposição do português, as narrativas que são apresentadas neste Tempo estão nessa língua, porque é através do código linguístico dos regionais que os *Apinajé* mantêm contato com os não indígenas brasileiros. O que é compreensível, porque, de acordo com Néstor García-Canclini (2004: 20), ao analisar situações de comunicação intercultural, o que ocorre entre os falantes nativos é um processo de adaptação à língua e à cultura hegemônica.

Como explicitado anteriormente, esses falantes se valem das palavras em sua língua nativa quando não encontram correspondente em português. Nessas situações a possível tradução é apresentada em interpolação. Já para a marcação das pausas longas utilizo a convenção da transcrição fonética "..." (reticências), e para as pausas características do discurso faço uso das pontuações convencionais da escrita (vírgula, ponto contínuo e final). As pontuações que marcam a situação da ênfase do discurso como exclamativo ou interrogativo também são mantidas.

Preciso apontar que as principais dificuldades para essa transcrição foram a reprodução das onomatopeias, produzidas especialmente nas falas de Maricota e a impotência da escrita em registrar a performance da oralidade, o que perde consideravelmente o valor do que é expresso. Mesmo enfrentando tais dificuldades, considero que as narrativas apresentadas trazem para este estudo relevantes possibilidades para a interpretação da cultura *apinajé*.

Na organização das narrativas desses indígenas não sigo um caminho linear e sincrônico, porque o objetivo é articular saberes em discurso, independente de sequência de datas. Isso porque, em seus discursos, as rememorações não se deram de forma a obedecer a linearidade do pensamento científico. Dessa forma, fui juntando fragmentos, recusando a

noção de que o passado é um caos, porque na interpretação de George Otte e Miriam Volpe (2000: 41) fundamentados em Benjamin: “[...] não é o passado que é essa catástrofe, mas a nossa visão linear da história, pois é a própria linearidade, enquanto pressuposição de uma postura progressista, que impossibilita que se juntem os fragmentos”. Contudo, essa visão linear não impossibilitou a junção dos fragmentos para a construção deste trabalho, que segue acreditando que “[...] a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (Benjamin 1985:224).

Diante das narrativas que apresento a seguir, este trabalho endossa o fazer da ciência-saber que “[...] É um discurso em prol da ciência que interpreta, representa, afeta e se deixa afetar, que se assume como arte da leitura do mundo desenhada pelos sujeitos que cultivam a sua presença na sua própria leitura” (Hissa 2013: 21). Dessa forma, como fito anteriormente, as narrativas não são analisadas neste tempo, porque esse não é o tempo de fazer junto e sim o de ouvir. Logo, peço desculpas antecipadamente pela necessária repetição que ocorrerá no Tempo III, quando apresento o diálogo da teoria com a empiria.

Convido a/o leitor/a que se entregue às afetações destas narrativas.

AS ORIGENS E AS DIÁSPORAS DE UMA MATRIARCA

[Dezembro de 2013, Maricota havia me cobrado que levasse o "de comer" do Natal, pois desejava fazer uma festa para a família. Dessa forma, dia 20, uma sexta-feira de muito calor, vou à aldeia São José cumprir o combinado, no caminho paro em Tocantinópolis para comprar carne bovina. Ao chegar à aldeia avisto Maricota sentada em uma esteira a tecer cestos. Ela levanta, me abraça e diz].

Eita que a *Nhàgry* chegou Hilário e meu fii também [Zuilho me acompanhava]. Então, rumbora sentar meu povo!

[Sentamos e logo Hilário oferece um café, explicamos que estamos com muito calor e que podemos deixar o café para mais tarde. Dizemos que fomos para cumprir o combinado de levar os mantimentos para a festa que queria fazer. Maricota fala sobre sua satisfação em cumprirmos o acerto feito em outubro].

Pois eu achei foi bom! Que vocês vêi! Que agora tombém que eu vô fazer é a festa do Natal. [Pergunto o que é o Natal. Ela ri e diz que eu sei e na réplica digo que quero saber o que é o Natal para os *panhĩ*. Recebo essa explicação].

Então, que é a festa do fii do *Tyrtum*, do Deus de vocês que quano nasceu, que nem que foi de cabaça que nem os fii de *panhĩ*, foi de parece de estrela, da mãe dele, que do pai dele, mas diz que nem num foi de bucho não, foi o *Tyrtum* que botô na barriga da mãe dele. [Pergunto se acredita nessa história]. Nem sei! Acho que a história é bunita, parece cum história de panhĩ, que vê as coisa diferente que acontece e que tem *kupẽ* que num acredita, mas que num é verdade? Então, desse jeito que é que com as história de vocês *panhĩ*.

[Pergunto o que faz nesse dia] É igual vocês que faz comida, e que come com a famía toda e fica todo mundo alegre. Agora que mia famía é só meus neto e sobrim, porque nem tem mais o meu fio e nem mia mãe. [Aproveito para perguntar sobre sua mãe, ela responde].

O nome da minha mãe era Carlota *Apinajé*, pinajé própria! E o nome na cultura é o teu: *Nhàgry*. Agora tu que é meu fii tem é o nome de minha mãe. [Pergunto também sobre seu pai] Do meu é... Eu nem vi meu pai, mas o nome dele era Xarafim [O nome dele é Serafim, porém os *Apinajé* na maioria de suas falas pronunciam o [s] como [x]]. Xarafim no sei de

quê. No era índio não! Eu no sei a situação do meu pai. Nem conheci nem nada. Nada! Ele era igual um camaleão, ovô e sumiu. Diz que ele era preto, do cabelo duro.

[Pergunto se lembra de sua mãe] Eu me lembro, eu já tava desse tamanho. Eu tava grande... [Faz um gesto com a mão indicando aproximadamente um metro] E ela era índia bonita e tinha o cabelo lisim, assim que nem tu. Depois que foi que minha mãe morreu e foi com o meu tii, aí de irmão de pai e de mãe eu num tem ninguém, só fui eu mermo, que meu pai aí me fez e foi bora, também diz que ele era de quilombo, desse de que foge, mas nem num tava fugindo não, era *kupẽ* que nem vocês, só que ele nem quis mia mãe, ele foi bora, ninguém nunca mais nem sabe de nada dele.

Aí de irmão só tem os de meus primo, que é como diz, de consideração, de vocês como chama na tua língua? [digo também que é primo] Aí é assim. Mas que de pai mermo nem tem não. Também tem gente que num quer os fii de todo jeito, *panhĩ*, *kupẽ*, tu num vê aí na aldeia tem tanto do minino que o pai vai imbora e nunca, nunca mais que volta, e é *panhĩ*, e também aqui tem fii dos *kupẽ* que se deita com as índia e depois nem quer saber de nada, igual que eu sô, tu num vê?

Mas eu num tem raiva de meu pai não, num tô aqui mermo com o meu povo, né, tô aqui vivim, e também eu nem sou *kupẽ* que nem ele, sou é *Apinajé*, então que eu tinha que viver era aqui, que foi aqui que me criei e que fiz coisa de aprender, aí foi parteira, aí fico assim com os peito de fora [Ela ri muito]. Se fosse *kupẽ*, mermo que fosse do quilombo que é dento das mata tem que passar calor, humm [ela balança a cabeça de forma negativa] quero é nada! [Rimos muito] Mas também tem um monte de coisa de nêgo que é igual de índio, tem pajé só que tem ôto nome, nem sei [Digo que é pai de santo] Mas tem muié tombém, aí cuma é o nome? [Mãe de santo] Aqui num tem pajé muié não, mas também diz que vê esse negóço de feitiço e também diz que tem os que sabe dos remédio do mato que nem índio.

Só que eu nem quero ir pa lá não, uma vez nós foi no reunião, nem sei onde que foi, já me esqueci, que tinha esse povo todo junto, nós *panhĩ* e os do quilombo, era pa vê esse negóço de cultura, de dinheiro pos povo que mora nas mata, que diz que nós somo que nem eles de povo, cuma é Hilário [Hilário não a ajudou lembrar, então perguntei se era "Tradicional"?] Isso! Esse tal de povo do tradicional, né, foi nesse reunião que tombém eu vi que eles gosta de tudo, tudo, enfeitado de colar que nem nós e até de miçanga. Tinha uma véia que nem eu com os colar bonito de miçanga e era de azul e de branco, eu gosto mais é do vermelho, mas que era bonito.



Figura 417: Maricota *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (junho de 2015)

Pois é isso, aí eu só tenho essa cor de *kupẽ*, de preto e esse cabelo, porque assim de cultura eu sô mermo é *panhĩ, Apinajé*! Num sou de *Apinajé* própria, mas eu sou *panhĩ.*

Maricota Apinajé (20/12/2013).

[Mais uma vez pedi que Maricota me contasse sobre suas origens e os lugares em que morou, ela olha para mim e disse que eu já sabia, para um pouco e diz: “Mas ainda num contei de meus lugar não, é mermo! Então, prestenção! Liga teu negóço!” Obedeço e ligo o gravador].



Figura 418: Maricota *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2014)

Eu num te disse mãe *Apinajé* não dessa aldeia, Cocalinho, pra li ô, lá pro rumo do... do coisa lá... o, [silêncio] Araguaia, po rumo do Araguaia, Cocalinho, lá é que minha mãe me formou, [silêncio] é...[silêncio] a metade ficou e metade não ficou nada é [silêncio] aí...

Meu pai é *kupẽ*, eu não conheci meu pai não, meu pai só fez que nem ... de camaleão só foi ovar minha mãe, aí sumiu que eu num sei nem o jeito do meu pai. Eu sei, eles me contaro que disse que o nome dele era Xarafin. O nome de minha mãe, Carlota! Como é teu nome? [Respondo que Lilian] Esse não, na cultura? [*Nhàgry*] Esse teu nome e de minha mãe [risos].

Diz que namorou, emprenhou, aí foi embora, e ela ficou sozinha até que eu...eu nasci, sozinha sem, sem ver ele. Aí vem vindo, vem vindo aí achou um padraço, o padraço que cuidou deu até que eu fiquei deste tamanho. [Pergunto se o padrasto era indígena]. É não, *kupẽ* tombém. O nome dele era Antonio. É! Aí ele... minha mãe morreu, aí ele fooi embora, sumiu que eu nunca mais vi o meu padraço. Morava lá nessa aldeia Cocalinho. Depois que foi embora, depois que ela morreu ele foi embora. Aí eu fiquei sozinha com minha vó, meu vô, com meus tio com as minha tia, tudo. [Pergunto o nome deles] Ah o nome de meu avô já me esqueci [silêncio] sabe quando é piqueno ainda esquece das coisas, fica brincano aí vai esquecendo [silêncio].

[Pergunto sobre seus irmãos] Hã eu...de meu pai e de minha mãe eu não tenho não. De meu pai e de minha mãe eu não tenho nem irmã e nem irmão, só eu só que Deus deixou. Nem um, nem um, por isso eu só tenho primo carnal, prima carnal, é mesmo que ser irmão... [Pergunto o que é primo carnal] É sendo, sendo prima mermo com irmão, criado com irmã, com irmão, assim. De lá do Cocalinho veio aqui ô, pra Butica.

Aí meu avô era... pegou um saluço [soluço], a doença que, que dá salução tão grande, não para de saluçar, aí ele teve muito ruim, aí não tinha remédio pra se curar aí[...] a São José que disse tinha um curador bom... É. [silêncio] Aí viemo pra cá! Aí, aí truseram ele de vez, quano chegou aqui não deram conta, aí morreu aqui se enterrou aqui, aí nós acompanhamo tudim pra cá, aí aqui mermo ... enterrou aqui e nós fiquemos nessa aldeia, aí se formou tudo nessa aldeia. [Pergunto quem são os seus primos] É, tudo. Um já morreu falta um, um ta lá num... Palmeira que é o Bastião, o Domingo já era. Tem muito primo aí... É dois primo. Dois homi, tinha a muié que é a Rosa e a Joanita. E essa que tá no *Krahô* e tem a finada Barbosa que morreu. [Indago se a Barbosa é a Maria Barbosa que hospedou a Raquel quando ela veio pesquisar e ficou hospedada na casa dela e que se tornou sua madrinha] É essa mermo! Foi que eu que fiquei cuidano da Raquelzinha quano ela veio de novo, que a Barbosa tinha era que morrido.



Figura 419 : Maricota *Apinajé* e Lilian Castelo Branco
Fonte: Pesquisa de campo – Fotografia de Witembergue Zaparoli (Setembro de 2014)

[Paramos para tomar um café e depois perguntei se depois que chegou na São José não teria ido para outra aldeia]. Foi po *Xerente* lá na Miracema, morei lá cum eles. Aí depois volto pra cá.

[Peço que me conte sobre o primeiro marido] Casou com o marido aqui, não prestou, pinguço, larguei que é o pai do menino. Do Agustinho. Num teve ôto. E aí, o Agustinho tem [silêncio] da muié, a primeira muié, tem o Sidney e a Fabiana um casal, e daí da segunda é o Michel, aí aquele anda muito e teve essa aí, fez no *Krahô*. A Sônia. É porque homem é como mosca, bota varei em tudo enquanto é canto... [risos]. [Pergunto o nome desse marido pinguço] Miguel, o nome dele é Miguel! Ainda tá é vivo tá bem por aí, já é viúvo pegou ôta muié aí ... Já matou a muié [Ela ri de sua brincadeira], e tá viúvo, tá por aí. Lá na aldeia. [Ela se refere à São José como se fosse outra aldeia porque sua casa fica afastada do centro] Junto com a prima dele [Aponta para Hilário] É. Continua a beber, pinguço, deixa beber não.



Figura 420: Miguel Fernandes *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (Outubro de 2014)

[Peço que me explique como foi essa separação].

Eu que não quis mais. Eu disse vá se embora, e eu era casado indígena e no padre. Pois então, não prestou! Passei com ele foi uns faz aí uns seis, sete anos. [digo que foi pouco tempo] foi que eu num ia ficar só sofreno, nã, num vô nem de jeito nenhum! Eu separei de verdade, ele pode virar ouro bem aqui! Eu passo por cima e vou embora, num pego mais. [risos]. Coisa que eu num quero, coisa que eu num quero... quero não! Ele pode ... dizer assim: "eu vou pegar uma menina bem bonita, vou ficar bem na frente dela ficar chupano o beiço dela pra ela ver se ela vai aguentar", por mim pode puxar, pode fazer o que quiser eu passo aqui vou embora [aponta para sua frente], para aí eu sou o rei, coma aí...Rá, rá, rá!

Tô certa ou não? [Digo que está certa e rimos muito] Aí num demorô, aí eu nem fiquei sozinha tempo muito não. Eu gostava de festa, desde [...] gostava muito de festa, demais, demais... [Pergunto se puxou para sua mãe] Não! Minha mãe não era festeira não, num era dançarina não, só indígena mesmo que ela era danada mais em festa... só agora [...], antigamente não tinha não... Não tinha essas festa de branco. Só de *panhĩ*. Só indígena. Essas festa que o Sidney faz aí não tinha não! Tinha não! Só agora que teve.

E de primero eu ia pas festa mermo. Ia pa dançar, Dançar mermo ... dentro mermo, agarrar dentro mermo. Dançava era forró, é bolero, é valsa todo tipo de música eu danço. Andei muito em festa demais, os lugar onde eu andava parou tudim ... Depois que eu amiguei com ele nós andemo muito em festa [Aponta para Hilário].



Figura 421: Maricota e Hilário *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2014)

[Peço que Hilário fale sobre como se conheceram e ele delega essa tarefa para Maricota] Ela vai contar aí tudim ... [risos] Já esqueci um bocado. [Quero saber quem se interessou primeiro e Maricota prontamente aponta] Ele. [risos] Ali ... no tempo de quebrar côco, ele tinha a muié dele, a fia dele também, só tem uma fia igual eu, igual eu, na primeira muié, não da segunda muié, e que eu fiz parto, era uma menina. [Pergunto se foi ela que fez o parto da primeira mulher dele] É. E era uma menina. E daí, ... a menina tava desse tamanhozim [silêncio] e aí... Hilário o nome da tua mulher? ... Não é Maria dos Anjos não? A primeira era. Maria dos Anjos. E da menina é Jacira. Aí eu sou é mãe de pegação da Jacira.

Aí, nós quebrava côco, né, aí quebrava côco no mato desse...desse tempo todo quebrava côco, na mata ... Quebrava o côco pa vender pa Tobasa. Vendeu, vendeu, vendeu... Tinha muito côco, hoje tá aí muito côco se instruindo, côco se estruindo muuuito, ninguém quer mais, nós catava de um por um [...] pa quebrar, nem cutia nem paca num cumia, mais a massa de côco ninguém deixava, e hoje em dia, nem paca nem cutia num dão conta de roer o côco mais, o côco tá se istruindo aí... Quebrava era muito, muito, muito... Aí foi que o Hilário

me chamava pa quebrar côco e eu digo: tua muié tá bem aí, vai mais ela. Aí ele largou da muié, mais num largou num foi por causa de mim não, foi por causa de ôta muié. [Hilário não quis falar o nome dessa outra mulher e pediu] É isso que foi deixar pra lá pra acolá. Não tem mulher não!

[Maricota retoma a palavra] É ficou esse tempão aí, me atentou, aí ... me pediu pa me ajuntar com ele. [Hilário se pronuncia] Gostava muito do filho dela demais, o rapaz. Do Augustinho. Aí nós andava brincano até que eu acostumei com ele, aí eu fui ... pedi po Augustim falar com ela pra mim, eu pedia pra ele, ele me ajudou. Humrum. Aí ele pediu. Eu falava pra ele, ele podia arrumar a mãe dele pra mim eu aceitaria, foi isso que eu falei pra ele, ele gosta demais de mim e concordou comigo.

[Hilário explica como se aproximou de Agustinho] Eu já conhecia ele, mas aí nós fiquemo mais perto foi quano lá na aldeia véia ele fazia as festa de *kupẽ*. Aí ele pediu pra ela, aí depois me falou. Aí nos teve um dia, uma noite eu fui lá onde ela, aí eu procurei, ela contou pa mim, aí eu fui embora, acho que teve uma festa aí nós se encontremo fumo brincar, quando amanheceu eu tava lá na casa dela. [Brinco dizendo que foi rápido demais e todos rimos].

[Maricota também dá a sua versão] Eu falano num quero, num quero, num quero e ele falava: pode aceitar, aceita ele. Eu digo não mas ele tem a muié tem filho pode não, ele pode, ela não quer mais, então ajunta com ele. Aí eu diz po meu fii: Eu não, não! Com pouco a muié vai em mim, vai em mim! Num quero, num quero! Mais eu num tinha medo não. Foi porque eu num quis mermo.

É mais eu, eu não gostava de brigar com as ôta muié não, porque minha briga é ruim, porque dô pa brigar, dô pra valer. É pra valer mesmo! Num levanta mais não! Se eu der num levanta mais nunca ... eu já disse que num gosto de me zangar não, num gosto de bater, não... pa saber ninguém caça conversa comigo, porque óh você, a muié se te achar defeito te mata, e tu mata ela, tu é que mata, ela te mata, desse jeito... esse sangue de vocês *kupẽ*, eu sempre falo vocês me ver que eu não sou puro sangue *panhĩ* não. Porque vocês ver meu sangue, quando dar é pa valer, bate é pa valer por isso não gosto de briga. Eu disse que meu pai era preto, *kupẽ*, num tá veno a minha cor? Minha mãe era da tua cor ô. Era. Branca assim do cabelo ó por aqui [Aponta para a altura da cintura]. Por isso saí desse jeito. [Digo: Linda desse jeito. Mistura de *panhĩ* com negro].

[Hilário concorda comigo sobre a beleza de Maricota] Era bonita ela. Agora nós tamo interano pa perto de 17 anos, com ela. Hum rum. [Pergunto se sempre moraram na casa

atual] Não, dentro da aldeia, da aldeia véia nos entremos aí na ilha, da ilha pra cá. É assim... A São José é aí na da ilha, tem a outra ... A São Jose é de lá, essa que passa aqui é a Bacaba. [Silêncio] Na ilha a aldeia ...Perto de Lagoa de São Bento... passemo três ano ... pertinho de Lagoa de São Bento, ali, passemo quatro ano ali no ... e depois pra cá, aí aqui nós paramo. Tudo *Apinajé*, tudo... era nós mermo, que nós somo do Cocalinho, ai nós fumo pra lá, quando demarcado, de lá mesmo do, do... rumo do Veredão, [silêncio] foi assim, no Buriti Comprido. Aí depois de lá... Aí saiu de lá porque... Tu num soube que mataro muito *kupẽ* [silêncio], que saíram tudo... Tivero que sair porque queria matar os *panhĩ* também, foi coisa braba lá, lá que o Augustim queria que nós morasse lá.

[Pedi para Maricota que me contasse sobre esse episódio] Hã? Tudim caçaro cunversa. Eles caçaro briga, aí mataro eles tudo... Os *kupẽ*! Tudo por causo do trator. [Hilário complementa] Os *kupẽ* arrumou pa ajudar eles a carregar palha pra fazer casa, mais coisa, aí nisso os *panhĩ* ficaro com esse trator, ficaro, ficaro, custou, aí começaro a pedir energia, eles puxaro energia lá pa aldeia, aí nisso, foi, foi ... só mentindo lá pra eles, aí, os índios num queriam mais entregar o trator. Aí teve um fim de semana, disse que, inventaro lá uma festa pa fazer, tava jogano bola lá na aldeia e tinha muito *kupẽ* lá, aí disse que veio não sei quantos *kupẽ* encapuzado nos dois carro, viero pra levar o trator [...] chegaro na aldeia disse que começaro a atirar nos *panhĩ*, mas não era pro rumo... mas era por ôtro rumo, não feriu o os *panhĩ* não, aí nisso os jogador ajuntou ... Todo mundo tava no jogo, um grande jogo lá ai [...] atirando assim no meio do jogo, aí num matou ninguém e os *panhĩ* se juntou tudo, home mais muié e mataro foi esses *kupẽ* tudo de só de burdunada, foi confusão graaande! Depois foi que teve poliça e teve reunião, aí, bem aí nesse galpão de lá do pátio, que ajuntou gente e dessa hora parece... que era o Orlando o cacique.

[Pergunto se eles estavam lá, Maricota explica] É... Não, não, nós num tava lá não. Nós tava era aqui. Porque o meu fii tava ajeitano pa nós ir pra lá, já ia construir a casa, dizia pra mim que: Mamãe que já tá véia que eu tem que levar pra lá, que é mais que calmo e que fica pertim de mim, que ele queria que nós fosse todo mundo. Mas nem deu tempo. Porque todo esse confusão e também, aí que depois meu fii morreu. Aí nós ficou aqui mermo, porque cuma é que depois que quano eu num queria ficar longe de onde meu fii ficou plantado, e quano eu morrer eu quero é que fique de junto de meu fii, plantado lá no mermo lugar dele. Pois, então, num foi isso aí se enterrou aqui, eu vim de volta, fiquei aqui.

[Indago o motivo de ter trazido seu filho para enterrar na São José e sua cosmologia me dá a resposta] Tá aqui, tá aí. Enterrei aqui. Lá no cimento da aldeia véia, que hoje num é o

Abacaxi? E eu truxe porque, ora, claro, se ele nasceu foi aqui, pra mim enterrar ele lá e vim embora e largar a sepultura lá, como fizero com a mãe de pegação, que a própria tia [Maria Barbosa], num foram... arrancaram ele daqui foi enterrar lá e veio embora tudim pra aqui com essa briga de kupẽ, num tá largado pra lá a sepultura, sozinho pra lá, eu não queria fazer assim...

Aí eu truxe, enterrei, tá aí, e eu tô aqui, se eu morrer aqui já tô lá, mais ele lá. Lá do Patizal eu vim me embora porque, quando eu trabaiava muito, de tanto eu pegar peso e ralar mandioca minha junta tem vez que inchava, isso aqui inchava, aí ele disse: Não! Para de trabaiar e nós vamo embora, pa ver se tu...lá tu para menos de trabaiar porque assim tu no fica toda aleijada e tal [Ela para por alguns minutos, acredito que procurando suas memórias e continua] Foi daqui da São José que fui pra lá po Patizal e aí de volta pra cá, e daí eu fiquei, fiquei aí ... uma aldeia pra lá, pra nós mudar pra lá, ficar lá. Lá no Veredão, lá no Cocalinho...

Aí, nos fumo lá, nós não fizemo roça, nós nem plantemo a roça. Meu fii faleceu, nós [silêncio] aí nós viemo de volta, aí tô aqui. Eu nem vi essa a morte desses *kupẽ* que fizero não. Foi que me contaro e eu tô te contano. Aí meu fii morreu lá mermo onde é que nos tava, eu não vi a morte de meu fii não. Hum hum, quando amanheceu já amanheceu morto. A muié dele, a Silvania que disse assim: vó quer ver o jeito do teu fio, eu já tava acordada, aí peguei as coisa que tinha levado pra prantar lá, aí eu peguei uma água tava... aí tem um pé de coisa que lá eu ficava, aí eu barri, acendi o fogo e ia passar o café, aí eu fui moiá primeiro as coisa, aí quano eu voltei ela me disse: vó vai lá ver o jeito do teu fio, aí quando eu fui lá aí vi ele morto. Morto! Mooorto!

[Novamente silencia por alguns minutos, balança a cabeça, enxuga as lágrimas e continua]. Ele dormia na cama e aí quano que eu fui é ver ele tava até com o braço coisado assim ô. [Estica o braço e declina para baixo]. Faz tempo nem sei quano foi que meu fio morreu, acho que tem uns, quanto Hilário? [Hilário responde que uns cinco anos] Parece que tinha uns trinta e oito ano.

[Quando pergunto o motivo da morte de seu filho, ela não consegue responder, mas aponta as suas suspeitas] Num dissero nada, mas o rosto ficou aí igual esse pano aí, [Apontou para a blusa que eu estava vestida, que era da cor preta] preto, preto, preto... Tudo, tudo, o corpo dele todo... Ficou aí, inchou que... Eu nem... num sei. [Silêncio] num tem mais o que fala não. Um fala, diz que era coração, que morreu de coração. Mas pa mim foi envenenado, num sei. [Silêncio]**.** Eu acho, eu achei. Que foi da muié, que tinha parece ciúme, depois que teve ôto e depois botô foi chifre no meu fii. Eu num sei. [Silêncio] tem hora que me dá raiva...

É. Num gosto de contar essas coisa não. [Paro a conversa e a convido para irmos dá uma volta pela aldeia, ela diz que quer ir na casa da Fabiana, sua neta, acompanho-a e o percurso de sua casa até a da neta é de agradável tentativa de Maricota em me fazer cantar suas músicas, a cada tentativa muitos risos, pela minha pronúncia diferenciada].

Maricota Apinajé (06/01/2014).

AUGUSTINHO: O FILHO ÚNICO DA MÃE DE PEGAÇÃO DE UMA ALDEIA INTEIRA

[Depois do jantar nos sentamos na frente da casa para conversar e tomar café. No desenrolar da conversa, Sidney – seu neto – chega em um automóvel e ela diz que teria sido o seu filho Augustinho que havia deixado o dinheiro para ele comprar. Como estávamos falando de seu filho, peço que me conte mais sobre ele. Emocionda ela inicia].

Tu sabe que eu só tive um fii, só um que Deus deu e que depois tirô. O nome dele era Agustim. [Pergunto quem colocou esse nome em seu filho] Foi o padrim que batizou ele, o padrim dele se chamava Raimundo Agusto e o avô dele Agusto. Então deu esse nome: Agustin! Eu ganhei ele foi lá na aldeia véia, e a parteira foi a Eva. Era parteira boa! Faz tempo, ela até morreu já!

[Peço que ela me fale quem foram as parteiras da aldeia] Primeiro era a Eva, aí depois foi a Filomena, Aí depois da Filomena foi o... cuma é o nome? Eu me esqueci... Era só Filomena, aí daí pra cá vinha vindo, vinha vindo, vinha vindo, daí ela faleceu. E daí eu comecei. Aí peguei foi os menino tudo, desde antes do Zé Duardo e do Vanderlei. Eu mermo no me lembro dos ano não, já tem tempo, tá pra mais de quarenta ano. É, eu peguei muito, eu já vinha pegando menino dos que eu peguei. [Ela silencia] Já tive tanta pegação, e só tive o meu fio. O Agustim, o nome na cultura é *Pempxà*.

[Pergunto sobre os seus netos] eu só tem três. O Sid [Sidney] e a Fabiana, da primeira muié do meu fii e depois o Michel da ôta muié do meu fii, dessa muié que ele tava que morreu, mas diz que ele tem também ôto minino com ôtas muié aí dessa aldeia e das ôta, até dos *Krahô*, mas esse aí eu num cunheço não! Homi é bicho safado, o Agustim também, só ficava avoano igual varejeira, sentô, ovô e pã, já deixou foi o bucho! Daqui diz que foi o Zé Duardo também é meu neto, e também diz que da *Nòkré* que diz que é o Zé Martim, desse nem sei, que diz que também se deitava com os *kupẽ*. Aí dos meus neto já tem é muito bisneto.



Figura 422: Maricota, a bisneta e os bisnetos
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2013)



Figura 423: Maricota, a neta Fabiana, as bisnetas e os bisnetos
Fonte: Pesquisa de campo (Agosto de 2015)

O meu fii era muito bom pa ficar conversano com os *kupẽ*, arrumou foi muita coisa aqui pa nós, pa aldeia, e trabaiou muito nesse posto de saúde, que fazia era a festa de *kupẽ*, aí foi juntô muito dinheiro, muito aí quano ele morreu aí deixou o dinheiro pa Fabiana e po Sid. O do Sid ele comprô esse carro e que também carrega as caixa do som, que agora que ele faz festa de *kupẽ* que nem o pai dele. E o dinheiro da Fabiana ela comprô foi as coisa da casa dela e guardô também um dinheiro no banco.



Figura424: Carro de Sidney
Fonte: Pesquisa de campo (Agosto de 2015)

E agora eu tô bem aí, só sem meu fii.

[Tomamos mais um café, ela me chama para ver a novela e depois da novela nos recolhemos para dormir].

Maricota Apinajé (12/07/2014).

AS RAÍZES DE UMA ÁRVORE QUE SEGUE A LÓGICA DO MATRIARCADO

[26 de setembro de 2014, cheguei à aldeia São José logo pela manhã. Dia quente no cerrado tocantinense, Maricota em seu terreiro rodeada por netos, bisnetos e por uma sobrinha. Hilário seu parceiro de vida, de conversas e de risadas, também estava ao seu lado. Noto duas mulheres que não são familiares, pergunto quem são e ela explica].

Esse aí a Silva [Silvia] é meu sobrim que é fii de meu irmão[26] lá dos *Krahô*, mas ela tem um fiim do *kupẽ* e vei foi pa estudar, fazer as coisa de costume, pa vê e escrever. E esse ôto daí é meu neto [neta] a Sônia, que é fii do Agustim, tu num sabe?

[Depois que me ajudou a distribuir o lanche para as crianças, pergunto se Silvia era aluna ou professora da escola e a própria Silvia me explica sobre a atividade que veio realizar na aldeia].



Figura 425: Silvia, com sua filha Manuela no colo, distribuindo biscoito para as crianças
Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2014)

Eu trabalho para o CTI [Centro de Trabalho Indigenista], mas não é que eu sou funcionária, é que eles me contratam pra fazer os relatório de coisas da cultura dos povos, já fiz dos *Krahô* também, agora eu tô aqui com a tia Maria. Eu, na verdade, não moro na aldeia, a tia Maria já disse aí que eu moro na cidade, é em Carolina com o meu marido que é o pai da minha filha, essa aqui, a Manuela. [Aponta para a filha que corre pelo terreiro com as outras

[26] Maricota se fereria a uma prima que considera como irmã, no entanto não faz a flexão de gênero.

crianças]. Já tô aqui já vai fazer mais de mês e ainda num vi nada, nem teve ritual, nem festa de índio, só como diz os *Apinajé*: de *kupẽ*. [Ela ri, devido sua pronuncia e diz que considera a língua *apinajé* difícil, mas que Maricota estava auxiliando no entendimento].

[Pergunto se Maricota sabe falar a língua *Krahô* e com seu espírito bricalhão ela responde] Tu num diz que eu sô sabida? Pois eu sô! Pensa? Sei pouco de *Krahô*, de *Xerente* e de muito, muito coisa de *kupẽ*.

[Volto a perguntar sobre a Sônia].

Ela chegou aí procurano vovó dela, e era eu, já vai fazer bem com dois mês. Ela morava lá na Pedra Branca, lá nos *Krahô*, no Itacajá. Vei ela e o marido. [Pergunto se o marido também é *Krahô*] Hum hum [balançando a cabeça negativamente] ele é dos *Xerente*. Tem é muita coisa que tu gosta pa vendê pa tu, desses brinco de capim dourado. Vai pega lá Sônia! [Nesse dia faço a compra de dez brincos para presentear as mulheres de minha família e um colar para minha filha. Pergunto se Sônia tem filhos, Maricota prontamente responde].

Ela num tem filho não, tem só ela e o irmãozim dela que é esse aí [Maricota aponta para uma menina de aproximadamente onze anos que nos olha atenta, encostada em um dos pedaços de madeira que dá suporte a cobertura da casa onde estamos conversando].

[Maricota segue narrando como Sônia teria sido concebida].

Tu num sabe que homi é bicho danado, né. Quano anda no mundo, arranja um *empronho* pra lá, e por lá deixa. [Peço que me explique o que é um *empronho*] É na língua de vocês um rabo de saia, né? Namorada! *Kupry*! [*Kupry* é como os *Apinajé* chamam a mulher que faz sexo com homens casados].

Que se uma quiser e interessar aí, ele já ficou com *kra*, já ficou com o meninozinho na barriga, né. Depois que ela nasceu, depois que ela formou, o povo e aí ficou. Aí vei aqui e procurô vovó e ficou, aí fizemo um quarto aí pa ela e o marido.

E foi assim que ela mermo que se apresentou pa mim!



Figura 426: Maricota e Sônia
Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2014)

[Pergunto para Sônia como ela sabia que Maricota era a sua avó].

O tempo que era pequena não conheci não! Porque era pa lá, eu num conheci, ela... Eu, eu sabia que, que me pegou o nome dela é Creuza... É! Ela era daqui dos *Apinajé*. Aí quando eu cresci ela me disse. Hum rum, me disse, eu não sabia nada, né, aí quem falava pra mim foi primeiro a minha mãe contou pra mim. [Pergunto o nome] O nome de minha mãe é Maria. É! Maria ... e meu nome Sônia, Sônia. De lá do Krahô. E aqui a vovó me deu o nome de Sissi. É, daqui do *Apinajé*. Hum rum. Foi...

Aí foi essa Creuza que me disse que eu não sou de lá, aí que eu perguntei o que é que foi aconteceu, quano eu tava no bucho dela [de sua mãe], e ela dissero que eles se gostava né, aí se encontraram sei aonde é não, que disse eu gosto de andar, aí encontrô, aí queria que ficar junto pro rumo de lá, aí quando o mês passou e nada de mestruar, nada.

Ela disse que ele sempre chegava lá, aí contou, a mãe diz: Não! Já tô grávida, já tô com um mês sem mestruada, aí ele diz: é verdade? É verdade! Tá bom. E o papai diz: me aguarda eu e tu vamo casar, casar contigo. É! Aí minha mãe disse: tá bom, vou esperar! Aí ele disse não pode casar com ninguém, só com ele mesmo. Mamãe diz que tá bom. Passou já tá dando cinco mês, aí ele apareceu, o bucho dela já tá cresceno.

Aí o ôto homi que queria ela ... tá aqui com ela, não, é que eu queria casar contigo, aí ela disse não, não vou casar não que eu já tô grávida, tá veno que eu já tô buchuda, eu tô esperano o pai do meu menino. Aí não deixou, quis e foi e casou cum mamãe mermo desse jeito, disse que mamãe chorou muito, chorou muito de saudade dele, do papai e quando ele

soubesse que mamãe tava com outro, nunca mais ele foi lá mais. Aí ela me disse assim ... nasci, e esse casamento com padraço... Grávida dele, do finado meu pai. O outro queria. Aí agarrou no outro, casou com o outro. Aí o finado meu pai parou de ir pra lá. [Pergunto o nome de seu padrasto, ela responde] É Dioclésio. [Pergunto onde eles estão morando agora] – É, estão lá na Cachoeira morano.

[Nesse momento pergunto o porquê de ter vindo procurar a sua vó Maricota, ela olha para o horizonte, olha para a avó, e articula as memórias de seu passado com sua avó ali presente]

Não! Que, me dissero que tem minha vó... Primeira vez eu conhecia... sempre... eu vejo aí na ... na Araguaína, eu contava dos pessoal daqui, de lá eu procuro, até que eu cheguei nela, [silêncio] procurando, aí ela me contou, e eu alembrei tudo o que minha mãe conta e eu contei pra ela, que eu era sou neta dela. Eu não vim procurar ela não, primeira vez eu encontrei ela no Funasa de Araguaína, eu falei assim: perguntei ela me disse que é Maricota, aí com esse nome que eu conheci ela. Aí eu contei tudo pra ela, contei tudim que eu era neta dela. Eu conheci ela em 2000 [silêncio] 2007, eu conheci ela.

É. Aí eu falei pra ela: Um dia eu vou aparecer lá, eu quero chegar lá na sua casa. Ela: não, vocês podem ir! Aí eu sabia que era aqui na São José. É. Era aqui. Aí o, o... os pessoal que mudaram pra lá eles me contam, também dizendo que é meus parentes também que moram lá. Tem a Cássia, tem a Creusa, o Zé Miguel, o Pascoal esses que foram pra lá, eles me contam. [Silêncio] Até que eu vim me embora pra onde tá ela.

Eu num tem fii, eu perdi, não foi eu que perdeu não, foi esse padraço que zangou com minha mãe quando eu tava buchuda, eu já tô perto de uma semana de ganhar bebê. Meu padraço chegou, aí tava bebendo e usando um tal de droga, eu num sei coma foi que aconteceu e também... eu tava com calor demais e já tá noite, eu disse: mamãe vou sair pra fora eu tô com muito calor, quando eu saí ela me disse: tu já tá sentindo dor de parir? Não, tô é com calor. Vou sentar mais eu... mas contigo, tá bom. Aí nós tamo sentada aí fora bem na porta, pouca hora o marido tava chamando: O que tu tá fazendo lá fora? O que tu ta fazendo lá fora? Não, tô aqui mais o seu fio, vem cá pra nós conversar aqui fora, aí depois nós vai entrar.

Aí eu pensava que ele não ia chegar sentar mais ela, quando ele tá chegano, ela levantou pra pegar no braço dele e sentar mais ela... mais ele, quando ela alevantou pegou no braço dele, disso deu uma lapada aí no queixo, derrubou ela, querendo...bateu, quase matou

ela. Aí eu que vendo ela, ela já tá batendo com os pés assim no chão assim, aí eu cheguei nele, falei assim... eu trisquei aqui de trás nas costa aí falei: não, não faz isso não, não faz assim com mamãe não ... larga ela, num tá bebo não! [Dito com voz embargada de choro].

Aí, quando ele levantou, aí me empurrou bem aqui em minhas pernas, me empurrou não, me chutou aqui nas minhas pernas aí eu caí ... e também no aforado da casa assim bem duro, aí caí com força com minha bunda assim... quando eu me levantei aí que eu comecei de fato, aí que eu adoeci, aí eu passei... eu passei cinco mês dentro de um hospital [silêncio] fui operada, [silêncio] aí tiraram o menino, eu quase morri, mas Deus não deixou.

[Ela explica que nessa época não estava com o marido atual] Eu tô com esse marido não, eu tava com outro. Era. Vou falar a verdade, eu tava com outro marido. Aí depois que ele... ele mermo me largou, aí esse que eu tô com ele chegou aí no Krahô aí me cunheceu, nós... É. Eu vim mais ele passar um tempo aí, até nós voltar. Vamos demorar de voltar agora. Eu gostei, eu gostei muito... Ele gostou também. [Pergunto o nome de seu esposo] É Valdês e até agora nós num tem nenhum fio.

[Agradeço a conversa e Sônia diz que vai fazer um café para Maricota, pergunta se quero, agradeço e digo que já estou satisfeita. Maricota retoma a palavra].

Então, foi isso que aconteceu. Que agora tem meu sobrim e meu neto [Ela se refere à Silvia e Sônia].

[Mais tarde, já à noite, Sílvia me vê escrevendo e pergunta o que faço, digo que desenvolvo uma pesquisa sobre os patrimônios de saberes dos *Apinajé* e que faz parte de minha formação como antropóloga, ela então, volta a relatar sobre sua atividade e sobre os seus anseios no que se refere à formação acadêmica].

Eu ainda não fiz faculdade, porque ainda não consegui, mas quando eu consegui eu quero fazer ou Antropologia ou Biologia. [Quero saber o porquê de tais escolhas]. É, Antropologia é porque eu já faço de certa forma, né, porque o CTI me paga pra mim fazer os relatório de cultura, que eu como indígena tenho mais acesso, agora por exemplo que tô aqui e Biologia porque eu acho muito legal pesquisar, assim, estudar a vida dos bicho, das planta, isso é fascinante! E também ia ser uma facilidade porque também sou indígena e podia pesquisar as coisa da floresta e das mata, pro meu próprio povo e pros parente. Assim, eu sonho em ter uma profissão de universidade pra poder trabalhar e arrumar minha vida, né, comprar um carro e arrumar uma casa, assim de tijolo e poder botar minha filha numa escola boa, pra ser alguém.

[Ela olha para a filha que corria no terreiro e diz] Já vou cuidar da menina, fica aí no seu trabalho!

Maricota Apinajé, Sônia e Silvia (26/09/2014).

AS MUITAS DIMENSÕES DAS DOENÇAS & DAS CRENÇAS

[Rita, a missionária, me avisou por email que Maricota estava muito debilitada e que estava passando por sérios problemas de saúde, por isso fui à aldeia São José verificar como ela estava. Ao chegar a encontro deitada em uma rede, mas não levanta para me receber como de costume. Noto logo que Maricota, realmente, estava muito debilitada. Hilário começa a me relatar sobre o estado de sua esposa e sobre os sintomas que os assustam].

Tua *nã* [madrinha/mãe adotiva] tava era ruim aí, e era toda, toda inchada, ixi ficou por aculá [fez um gesto com as mãos indicando o inchaço] pensava que tava era gorda, mas aí a Rita que vei aqui e diz: "Nã isso nem tá certo, Maricota tá é doente!".

Aí levamo po posto e a enfermeira diz que tinha que levar pa Araguaína, aí a Rita levou. [Maricota que se mantinha calada e deitada na rede toma a palavra e narra sua odisseia pelas instituições de saúde]. Fui primêro po posto, aí nem tinha o que fazer, aí fui aí na cidade [Tocantinópolis] e tombém tinha que fazer uns exame, aí foi que a Rita me ajudou e eu fui pa Araguaína, aí, lá eu fiz os exame, né, que a Rita até teve que pagar os que num tinha no hospital, eita que foi uma luuuta grande.

[Hilário retoma a palavra] E tua madrinha agora é crente! Tu já sabe? A Rita te contou? [Fico surpresa, digo que não e peço que me conte sobre isso. Maricota relata].

Pois é! É agora eu sou crente da igreja da Rita. [Pergunto quando foi que isso ocorreu] Foi agora quando cheguei do hospital, né? Quando eu tava por aculá, eu tava era ruim, né, e agora tô magrin mas tô ruim ainda, que o médico diz que é o rim, mas que depois ficou foi pressão e também o coração, parece que eu vai é morrer. Aí fiquei foi pensano, pensano. Aí fiquei crente, porque as crença... vira crente e fica orando é pedino a Deus pra ele curar, aí fui entreguei pa vê, né.

E pra mim acreditar, né, pa vê se dá certo, né. A gente vai pa vê se acredita, nem vê se é verdade. Mas num tô ino pa igreja não, que tô doente, aí é a Rita que vem todo dia lê a Bíblia pra mim, aí eu escuto e pede po *Tyrtum* pa me ajudar a ficar boa, né, e depois que tô esperano que fico bom, mas tô ruiiiim ainda.

Todo dia a *Pãxti* [nome que Rita ganhou dos *Apinajé*] anda aqui. Aí, eu senti mior assim, quando deixei de usar, né, essas coisa, parei... parei, parei tudo. Daí que tô me sentindo mior. Tô achano bom. E eu mermo que eu tava pedindo a Deus, e eu me entreguei a crença, e eu sozinha, eu tava sentada aqui sozinha. Aí, eu tava aqui tão fraca, fraca, fraca eu não podia nem me levantar... Aí eu pedi a Deus, eu tava pedindo a Deus... Sozinha aqui em casa, aí o Hilário já vinha chegano onde eu. Aí quano ela ficou em pé, conversou comigo, caladinha, aí quando eu terminei de pedi, aí ela falou pa mim, que ta pedindo a Deus sozinha, orando sozinha, aí ela ficou... aí tu vai aceitar mermo, tu tá se entregando mermo?

Eu diz: "Claro, eu tô aceitando e eu mermo tô me entregando pra ele, pa ver se ele tira essa doença de mim, eu quero ficar bom".... Não, num foi a *Pãxti* não, eu mermo, eu mermo, sozinha. Aí é que ela me ajudou orar, de vez enquano, ia atrás das coisas pa mim, tá me sustentando que nem passarim quando tá molim... Ela é muito boa pa mim, não tenho nada o que dizer. Ela cuida da gente demais, não é só de mim não é de tudo que ela faz. Ela é tudo que... ela faz mais muita gente não bedeci, pouca gente da pa [...]. E a Rita diz que esse negóço de vicio tá matano nós *panhĩ*. E é verdade, sabe de monte de gente que já morreu de cachaça, né.

[Como Maricota estava com restrições alimentares, devido ao problema de saúde, indago sobre que tipo de alimentos estava ingerindo e ela relata].

Eu como carne, frango, farinha d'água, arroz, café, leite, feijão, macarrão... [Como por várias vezes que estive com ela, quem conzinhava era Hilário, pergunto novamente quem está preparando a comida. Hilário responde] É eu que tô fazeno. Eu cozinho. Me dá ... eu faço cozido, faço sopa...

[Maricota com seu senso de humor diz] Ele dá pa cozinheiro de churrascaria. [risos] Esses dia não tô pegano em fogo não. O médico disse assim pa mim: "num vai tomar água fria, num vai pegar muito sol e nem de fogo, porque essa doença sua não sei como tu num morreu", disse que era rim, rim e coração. Aí disse que já tava coisano pouquim o meu coração, aí ele me pediro isso tudo. Tô tomano um remédio aí que ele passou pa mim. Tomar e faz fazer xixi muuuito. É! Tem que tomar muita água. Eu num gosto de beber muito. [risos]

De vez enquano eu bebo... Só não muito, eu num bebo não, porque já acostumei de não beber muito não, nem se eu comer ... eu gosto muito de beber.

E caça do mato disse que num era pa mim num comer, catitu, paca, tatu... peba, cutia, veado... as caça que eu não posso comer, carne de porco, hum hum. Até o peixe, o peixe disse que num é pa mim comer não, porque tem o peixe que é bom e o que não presta e faz mal.

[A conversa se desenrolou em torno das previsões sobre a chuva e recomendações sobre a saúde de Maricota, porque depois de consultar o médico da aldeia sobre os alimentos que ela poderia consumir, levei alimentos para fortalecê-la, assim, precisei orientar Hilário quanto ao preparo. Minha *nã* me pede para ficar em sua casa mais um pouco, mas a chuva se aproximava e precisei ir embora, para voltar apenas na semana seguinte, pois ainda não estava de férias do trabalho].

Maricota Apinajé (06/01/2014).

[Era 08 de fevereiro de 2014, havia passado o final de semana com eles e precisava ver a semana começando para os *Apinajé*. Para isso caminhei pela aldeia, visitei as pessoas em suas casas, fui à escola e ao posto de saúde. Ao retornar para que pudesse almoçar, percebo que Maricota está com a respiração ofegante, como é fumante, pergunto se diante de todos os problemas de saúde ela deixou de fumar, a resposta é um complexo "Hum", no qual cabem muitas interpretações, depois de alguns minutos calada, ela resolve falar].

Parei um pouco! Um pouco só! Mas vou parar de verdade! Porque agora que eu sou da crença tem que seguir o evangelho. [Pergunto quem ensinou isso para ela] Eu mermo sei. Eu me entreguei tudo. Então sou crente, num sou?

[Já conversamos sobre esse assunto, mas novamente questiono o porquê de sua conversão]. Pa vê se eu amilhora, né? Porque disse que quem anda na crença amilhora. [Novamente pergunto quem ensinou isso e ela mais uma vez afirma que são ideias próprias] Eu merma penso isso. Ah... Ninguém me avisa não, mas eu merma penso isso. Eu passei um ano na crença. [Pergunto se agora já havia deixado a crença]. Aí deixei! Aí tive um sonho tão mal que deixei a crença de novo. [Não quis falar sobre o teor do sonho] Mas aí eu voltei de novo, voltei pa crença pa vê se melhora ou piora. Se não melhorar eu me lasco de novo.

Também até parei de beber a cachaça, que tem gente muita que tá morreno na cachaça, que também nem pode na crença. Tu num vê o Jaime que morreu na cachaça?

[Peço que me conte como foi a morte dele] Ele tava ino lá pa ôta aldeia, aí bebo véi, aí caiu, e só de bebo nem levantou mais, ficô lá na estrada, aí diz que ficou foi preto de tanto do sol que pegou. E do jeito dele tem é muito que morre da cachaça e também que briga cum a muié, e separa, é um confusão, mas também tem muié que bebe, tu num vê aquela que bebeu e que botô fogo na casa, foooi.

Aí, aí... deram fé, contaro e saíro meia noite, passou o dia no sol com esse sol assim [Aponta para o sol] o povo pensano que tava dormino, tava era morto, lá do ôto lado, daquele ôto ponte lá, aí... Não, ia assim, tem uma menina... tem a outra rua de lá do lado de lá do Abacaxi... É, aberano essa ôta ali do ôto lado tem casa até lá em baixo... Aí, tinha uma menina que morava pra lá que teve muito tempo lá com ele, lá na Bacabeira, aí se encontrô aí disse assim: "Eu ia lá onde vocês pa mim visitar vocês tô com saudades de vocês, eu vou lá", aí disse que ela disse assim : "Vai nós tamo lá, pode ir", "tá bom eu vou lá", aí já é a hora que aquele tinha ido pa interrar o Alcide. Pois foram enterrar ele, aí quando foram enterrar ele, aí ele acompanhou assim: "vou até lá na ponte, aí eu vou onde a menina lá em cima que eu quero ir lá", aí ele levaro o homi e ele pendeu, pra ir lá... aí morreu, eu vi notícia só de noite, depois de doze hora da noite que o menino vei, "vó, vó..." eu disse "que é menino?", "vó deixa eu te contar uma coisa", "que é menino, que coisa que tu vai me contar?", "vó o Jaime morreu", "morreu?", "morreu", fiquei friinha... E foi desse jeito ó!



Figura 427: Bolsa de Maricota.**Fonte**: Pesquisa de campo (Setembro de 2014)

[Ela estava sentada em uma cadeira e de seu lado como de costume estava uma bolsa na qual ela carrega o fumo e seus remédios, pergunto se tinha fumo ali] Tem não! É o meu remédio! Esse aqui é o meu remédio do mato, que eu fiz foi com a semente da maconha, que é bom pa dor. Pa tuuudo, tuuudo que é dor! Aí tu pega bota no vidro aí tu toma. E isso num é pecado não! [Ela ri] Porque é remédio! Até a Rita usa lá na casa dela, que tu num sabe que ela tá com a perna dela doente, que quase nem que anda, ah meu Deus! Ali tá sério o problema dela mermo. Ela também tinha era que botar, amarra de uma imbira na

perna, que passa com remédio do mato, que melhorava, mas ela num credita muito nessa coisa. Eu acredita! Que desincha mermo.



Figura 428: Iraci *Apinajé* mostrando as amarras nas pernas de *Peti*
Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)

Isso né coisa de dotor não, mas aí dá certo, é coisa de cultura, que nem é tudo de dotor só que presta. Tem também coisa de feitiço, que vai que ela tinha que ir lá no pajé pa saber, né, que ela fica só dizeno pas muié dizer pos marido num beber, aí vai que o marido ficou com raiva e botô foi o feitiço? E agora? Rum, tem que tirar o feitiço, dotor num tira feitiço.

O meu mermo num é feitiço não, porque o pajé já me diz, aí também fui no dotor e diz que é o rim e o coração, e isso num é de feitiço é de saúde. De primero quano começô inchar tudo, tudo, fiquei po aculá, pensei que era um *karô*[espírito] que tinha ficado comigo, pronto, me garrou! [Faz um gesto com as mãos cruzando uma sobre a outra, indicando término] Cabou! *Apex*! [*Apex* pode ser traduzido como "Pronto! Acabou!"] Mas depois que a Rita me garrou e levô pos médico, e os dotor fizero tudo os exame e eu tomei o remédio, muito remédio, té hoje tomo, aí foi que vi que num era feitiço.

[Pergunto quem poderia colocar um feitiço nela].

E eu num sei! Tanta da gente! Se fica com raiva de tu, né, bota o feitiço, se teu neto fez coisa errada com os fii do ôto, bota feitiço, se quer tuas coisa, teu homi, teu marido, bota feitiço! [Pergunto se tem alguma mulher querendo meu padrinho] Ôh e tu num vê, teu padrim

aí tá novo e duro, e eu véia e doente, aí tem muita muié que quer ele, e ele quer tu pensa? Aí, só que vai e volta que se eu pega eu dô só uma pisa nele [Ela ri muito].

[A comida está pronta, Hilário nos chama para comer e pede para que deixemos de conversar besteira, encerramos a prosa].

Maricota Apinajé (08/02/2014).

APOSENTADORIA & RELIGIOSIDADE

[Semana de 06 de outubro de 2014, consegui uma folga e me dediquei a pesquisa de campo, nessa semana, meus dias ficaram divididos entre as conversas com Rita e Maricota e sua família, além de idas constantes ao Abacaxi no final da tarde. Sinto um desconforto por parte de minha *nã*, quando digo que vou passar o dia na casa de Rita. Assim que chego entendo o motivo: ela me conta que minha *nã* tinha voltado a beber. Ao retornar para a casa de Maricota não toco no assunto, ela estava deitada em uma rede, tomo banho no riacho, volto, sento em um banco e me posiciono ao seu lado.

Começamos a tecer uma conversa e ela me pergunta sobre Rita, sobre o que havia me dito, digo que conversamos de muitas coisas e não me refiro ao uso de bebida alcólica, mas falamos sobre o fato de Maricota ter aderido ao protestantismo. Indago, portanto, sobre sua relação com a igreja Batista: E como é que tá lá na igreja? E a senhora minha *nã* como é que a senhora tá na crença ou já saiu da crença? Maricota, continua, de certa forma, relutante a confirmar que havia se convertido, fato que ela mesma me relatou em setembro de 2013 e janeiro de 2014].

Nunca entrei na igreja não! É porque eu mermo sabe, né, tava muito doente. E eu tava pedindo a Deus, e ela tava aí e eu sozinha e eu sem enxergar no tava enxergando muito, aí tava pedindo a Deus pa dá um jeito nessa doença pa mim ficar boa logo e vivia aí sozinha. E ela bem aí por de trás de mim, e os meninos tudim, aí quando virei assim pa ela. Aí ela sorriu. Aí ela disse assim: “Ei a senhora tá me matando de vergonha”. E daí mermo ela vem lê a Bíblia dela pa mim, toda vez, quarta-feira ela vem lê pa mim, aí eu fico ouvino, porque mermo eu tava pedino a Deus. [Pergunto se foi ela que pediu que Maricota se convertesse ou se teria sido por vontade própria].

No foi ela não! Foi eu merma. Mas ela ouviu, né. Aí ela vem, né, aí eu acompanho ela. Mas na igreja nunca andei não. Nem batizar ainda não. Aí eu digo não no quero batizar não, já tô perto de partir, já tô perto pa morrer. [Digo que ela ainda tem muito o que viver, ela sacode a cabeça em negativo e continua] Vou me batizar pra quê? Eu batizar no vou ficar noviiinha de novo. Deixa eu ficar assim mermo sem batizar, mas eu tô ouvino tudo que você lê pa mim, eu tô ouvino. [Há um silêncio, eu acolho o silenciamento. Até que ela volta a falar].

Nem bebo mais, e nem vou nem dançar mais, a minha perna no dá mais pa mim brincar, coma é? Sou crente deixou de usar as coisas é creente! [Dito com muita ênfase] Num é porque é crença não é, se tu parar de tudo, você já é crente. Mas se tu tá falando é certo mermo.

[Por muitas vezes Maricota narrou para mim diversas histórias sobre festas que ia e como era uma excelente dançarina. Algo que ela conta que gostava muito, por isso questiono o motivo dela não querer mais dançar].

Num vou dançar a minha perna no guenta mas rodar. Quando eu rodo assim, a junta dóóói demais e o joelho vai doer. [Digo que deve ser porque ela já tem mais de 80 anos, ela concorda] Então é por isso!

[Sua sobrinha Silvia interrompe e diz: No documento dela tá dizendo que ela tem é noventa anos. Dizendo o povo! Mas eu acho que não. Minha vozinha tem noventa e poucos anos. Eu acho a tia Maria tão nova.]

[Diante dessa constatação pergunto: Quem foi que fez esses documentos Maricota? Quando foi que a senhora fez esses documentos?].

Já tem é muito tempo, já até me esqueci. Foi aqui mermo em Tocantinópolis. Foi a Marielita [Maria Elisa, enfermeira que trabalhou durante vinte anos com os *Apinajé*] que me diz: Me dá aqui que vou fazer teu documento pa tu receber o aposento, e aí juntô com o povo do Funai resolveu, quano ela foi imbora que fiquei triste e ela disse que pega teu cartão, mas tu num deixa teus menino gastar teu dinheiro. Ela tinha assim um cuidado com nós *panhĩ*, gostava era muuuito dela.

[Silvia retoma a palavra: Eu acho que na época quem fazia o documento era a FUNAI. Tem um monte de gente lá na minha aldeia que tá tudo errado, pra poder aposentar mais rápido].

É! Já faz muito tempo que sou aposentada. E diz que eu tenho noventa ano. Tá bem aqui no documento. Vai pegar Hilário pa *Nhàgry* vê. [Ele obedece e me entrega o registro geral. Segundo as informações do documento, emitido em 04 de setembro de 1992, Maricota teria nascido em 20 de novembro de 1920, portanto estaria com 94 anos. Peço autorização para fotografar e ela concede.

Hilário também me mostra seu documento de registro geral no qual consta que nasceu em 18 de outubro de 1964. Maricota brinca com a diferença de idade, pois ele teria 40 enquanto ela 94].

Eu já era véa e ele correndo atrás de mim, aí eu fiz foi o quê? Nhão! [Faz um gesto com a mão] peguei ele, mas eu num queria ele não, porque eu num já te contei? [Digo que sim] Então, mas aí meu fio ficava só dizeno, mamãe fica cum Hilário, aí me fez a cabeça. E tamo nós dois até hoje! Mas aqui só eu que é aposentado, ele num é não! Aí o dinheiro tem que dá pa todo mundo, é tudo, tudo do meu aposento. Aí tem mês que nem dá direito, né, porque é tudo, tudo do meu.

[De repente todos calam e voltam a atenção para a novela da Rede Globo, que estava sendo transmitida no horário, Geração Brasil. Quando o personagem Bryan, interpretado por Lázaro Ramos aparece, eles riem muito da pronuncia dele. Acompanho mais um pouco e me retiro para escrever e descansar].

Maricota Apinajé (06/10/2014).



Figura 429: Registro geral de Maricota
Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2014)

OS MARIDOS JACARÉS E A ALDEIA DAS MULHERES



Figura 430: Trecho do riacho Bonito no qual as mulheres lavam roupa
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Chego à casa de Maricota, no final da tarde, ela estava sentada em uma cadeira em seu terreiro, cumprimento-a, começamos a conversar e ela relata a história de um casal cujo o marido, alcoólatra, trai a mulher e quando ele está bêbado ela aproveita para espancá-lo].

Eita que é uma coisa danada, ele bate nela, ela bate nele, fica os fiii tudo chorano. Rum! Eita que o negóço tá tão sério pa esses marido, que tá quase que nem essa história do marido jacaré, eu já te contei a história do marido jacaré? [Lembro da narrativa na etnografia de Raquel Rocha, no entanto, na ânsia de ouvir sua versão, respondi: “Só um pedaço! Me conte minha nã!”].

Pois então, é assim, deixa eu vê ... tinha uma aldeia que só tinha muié, aí e elas ia po ribeirão e fazia as coisas, né, banhava, lavava as coisa, depois deitava na tauba de lavar as ropa e ficava esperano os jacaré vim e fazer *pa kuni* [sexo] com elas, aí eles vinham, deitava de riba [em cima] delas, fazia *pa kuni*, as muié ficava tudo feliz [muitos risos] e depois voltava pa aldeia delas. Aí veio os índio lá de ôta aldeia e ficaro querendo tudo matar esses jacaré que ficava fazeno *pa kuni* com as muié, né, porque quem queria fazer *pa kuni* era os

home mermo, aí esses home armaro uma... um... assim, pensaro num jeito desses home matar os jacaré.

Sabe o que eles fizero tudo? Armaro uma arapuga pos jacaré e peeegaro eles! Fizero igual as muié, deitaro e ficaro esperando, aí quando os jacaré chegaro, pã! [Maricota faz um movimento com as mãos como se estivesse agarrando algo] Matou foi eles tudo!

Depois as muié chegaro e viro aqueles osso dos marido que era jacaré e ficaro tudo doida chorando muuuito e uma correu e foi contar pas ôtras. Depois elas num queisero mais nem saber de homi e arrumaro até um jeito de ficar *tujarô* [grávida] sem nem mais precisar de fazer *pa kuni* com os homi. Fooooi! Só por causa de vingança, né!

Por isso que hoje esses homi que só quer saber de beber e nem quer saber de plantar as roças, nem de ajudar as muié e só quer saber de namorar, lá pelas ôta aldeia e pela cidade, tem que receber é castigo, depois as muié se zanga aí só vai ter aldeia de muié, bota eles tudo pa fora. Tu pensa? Tem muié que sabe dar bordunada também na hora que tá zangada [Muitos risos].

[Maricota me pergunta sobre meu esposo e se ele precisa das bordunadas, respondo que não, mas ela me alerta a ficar igual a gavião]. "Só prestando tenção [atenção] e quando tu ver que quere pegar ele tu pã, pega primeiro" [A conversa flui entre risadas e goles de café. Hilário, seu esposo, chega do banho no riacho próximo a sua casa, ela ri e fala com ele em sua língua, ele ri balança a cabeça em negativa, e curiosa pergunto: O que minha *nã* disse para o meu padrinho? Ela responde rindo] "Disse se ele queria pegar umas burdunada certeira, [ela ri e continua], parece que num quer não! Tá igual *kôkôjti*, macaco, esperto, né?!"

[O café acaba e nossa conversa também, vou tomar banho no riacho e ao retornar, ela me pergunta se não encontrei os jacarés. Digo que não e que meu jacaré-marido havia ficado em Imperatriz. Ela ri e me auxilia a fazer a comida. Mais uma noite de aprendizagens].

Maricota Apinajé (08/01/2015).

AS MÃOS QUE “PEGAM” VIDAS

[Era 12 de agosto de 2012, em uma visita técnica com alunas do curso de Enfermagem da Unidade de Ensino do Sul do Maranhão. Com o grupo sentado na esteira no terreiro de Maricota, a conversa se desenvolve em torno de sua atividade como parteira. Ao ser questionada como havia começado a partejar, ela narra a sua inserção no mundo das mulheres que “pegam mininu”].



Figura 431: Maricota em roda de conversa com alunas da Unisulma
Fonte: Arquivo pessoal (Agosto de 2012)

Já pode falar? [A pergunta era para saber se o gravador estava ligado, após eu afirmar que sim, ela começa]. Hoje aqui na aldeia as muié quer mais é ganhar no hospital, num quer mais saber das parteira, né? Aí, mais quano era de primeiro, num tinha isso de querer o hospital e as muié tinha mermo era em casa, aí foi nesse tempo que comecei, é, lá na aldeia ... na aldeia véia, lá em cima, lá onde é Abacaxi. Lá que eu comecei! Comecei de uma perca. [As alunas perguntam o que é uma “perca” e ela continua].

Uma perca, é que ela, aí ela tomou susto de cobra e já tava de quatro mês, já tava grandinha aí... [Faz indicação com as mãos sobre a barriga para mencionar o tamanho] Aí pegou o susto de uma cobra. Hã ram, aí botou pra fora.

Aí eu peguei o bixin, né, quando tava miudin.

[Questionada como havia começado e quem a teria ensinado ela responde]

Ninguém! Ninguém me ensinou não, porque lá tava só nós duas, né? Ia fazer o quê?

Lá na aldeia véia que todo mundo, nesse tempo todo mundo quebrava côco, todo mundo quebrava côco pa vender. Aí todo mundo tava na mata, aí não tinha ninguém, aí é o jeito. Aí ela: ai meu Deus, ai meu Deus. E eu: que é? Ela dizia assim: Eu to com muita dor, muuuuita, não dou conta não. Corre! Aí ela: eu perdi foi as forças pra ver. Aí eu dizia mermo assim: "Talvez nasça!" Pois nasceu...

Aí eu peguei o bixin tava vivim. ...A valência é que tinha caído com um companheiro com tudo. A valência, aí eu botei assim um pano, botei e o bixin tava mexendo até que faleceu. Foi daí que eu comecei. O nome dela era Eva.

Tem partera que começa é de um sonho, assim igual dos pajé, mas tem partera que é da necessidade, da precisão assim cuma foi eu. Porque se você ficar sozin com uma mulher, quando já é o mês e todo mundo sai e num tiver com quem, é o jeito você vai acudir. Pega um pano se num... e apara assim e enrola [une as duas mãos para demonstrar a forma de aparar a criança], aí, tu enrola. Só é ruim é o cumpanheiro se atrasar. Aí é duro, aí é duro...

[As alunas questionam quem é esse companheiro]

O cumpanheiro é como é que vocês chamo, que acompanha o minino? Como é Lila, na tua língua? [Respondo que é a placenta e ela prossegue].

É, né? Se o companheiro atrasar, aí ó tem que... apertar a barriga. [Faz movimentos com as mãos apertando a barriga] Apertar assim, pra sentir ficar alto assim, vai empurrando, vai sacudindo, vai sentindo até que nasce. E aí pegano no imbiguim do menino e vai coisando até, assim ó, até que nasce.

[As alunas ainda querem saber "o que se faz com o companheiro do menino?", então Maricota explica] Corta, parte uma frecha [flecha], amarra o imbigo, negócio de meio palmo assim corta bem aqui. Aí depois tu cava e enterra o companheiro e *apex* [pronto]. E enterra o cumpanheiro no quintal da casa.

Aí, pois foi assim que tudo começou, foi assim, já peguei tanto do mininu, e foi de *panhĩ* e de *kupẽ*, e de ôtros *panhĩ* de longe dos *Xerente* e dos *Krahô*. De tudo, tudo! Tem conta não!

Maricota Apinajé (12/08/2012).

OS RESGUARDOS

[Março de 2013, chego à aldeia São José, sento no terreiro de Maricota, estão ela, Hilário e Kangrò conversando. Maricota está a tecer uns côfos e me informa que é para vender para os alunos quando eles forem à aldeia no dia 19 de abril. Sento ao lado dela e pergunto sobre o que estão falando, Maricota, prontamente responde].

Aaah! Não, nada de novidade [todos riem] é só coisa de besteira, de tu soube da índia que largou o marido e já foi imbora com o *kupẽ* lá da... parece que foi da Maurilânia [Maurilândia] parece nem num sei, pois foi disso [risos de todos].



Figura 432: Maricota e Lilian
Fonte: Pesquisa de campo – Fotografia de Hilário Apinajé(Março de 2013)

[Pergunto a Maricota se há muitos casamentos com *kupẽ* na aldeia, e ela responde]

Não, num é muito aqui na São José não, mas que lá no Patizal e em ôta aldeia tem, porque tem índia que casa com *kupẽ e kupẽ*, tu sabe fia, né, que parece que tem jeito de dá jeito mais na roça que os *panhĩ*, aí vem e fica com as *pika* [terra] dos índio [Há uma interrupção e todos riem, Maricota me olha e todos continuam rindo e olhando para mim, pergunto o que fiz de engraçado, ela explica]

Tu fiiicou foi pensaaano besteira dessas coisa de kupẽ num foi não?! [Mais risos, então entendo todos olhando para mim como se estivessem pensando que estavam se referindo ao pênis dos indígenas, porque eu já sabia que *pika* em *Apinajé* é traduzido para o português como terra, no entanto eles também têm conhecimento que vulgarmente em português o pênis é denominado como "pica". Dessa forma, rio também e explico que sei o que significa. Maricota brincalhona e sempre altiva faz a seguinte afirmação]

Pois assim que fica bom, né, a índia fica com a "pica" e o *kupẽ* fica com a *pika*. Mas muié que fica com "pica" também fica com bucho, né, aí ficaaaa é graaaande e depois tem é o

minino. [Muitos risos de todos e Maria José olha para mim e diz que: “Parece que num tá mais bobó não, né, aí tá é aprendeno”. Mais risos].

[Como a conversa se desenrola sobre mulheres grávidas eu peço que me fale sobre resguardo, ela, então, lembra que já conversamos sobre isso e me pergunta].

Tu tá quereno é, é, saber de novo, de mais vez isso, porque tá é cum *kra* [filho/filha] no teu *inhõhy* [barriga]? [Acredito que a pergunta seja decorrente de meu aumento de peso, e pela minha posição sentada a barriga ficou ainda mais protuberante. Por isso brinco e digo que vou ganhar um *krare grire* [criancinha]. Ela me olha profundamente nos olhos e diz]

Tu tá é cum mintiiiira, só tá é me inganano [ri alto e diz] Tu tá é gooorda!

[Rimos todos e peço que me fale do resguardo para eu aprender a cuidar do neto dela. Ao me referir a meu filho como seu neto, estou adotando a sua compreensão pelo fato de Maricota ser minha *nã*, portanto, mãe adotiva, nessa cosmologia meus filhos serão seus netos].

[Ela concorda] É mermo, é assim mermo! Pois então vê que tu aprende direito! Se não eu ó, ó, ó [faz um gesto com as mãos em minha cabeça simulando “cascudos”, pancadas] te dou uma pisa! Beeeeem graaaaaande pa tu nem esquece mais! [ri bastante].

[Como em muitos momentos da pesquisa, sou completamente afetada pelas ações e olhares de Maricota, não resisto ao abraço, é a única resposta que encontro para a sua disponibilidade em me ensinar e para suas muitas brincadeiras, que tornaram agradáveis, às vezes também embaraçosas, as minhas idas a campo. Hilário, meu *pã* [padrinho] diz: “Dava até um retrato esse abraço aí, né?” Solicito então, que ele faça a fotografia, depois de relutar muito, brinda-me com esse registro. Depois da pose para a fotografia, ela continua].

Então rumbora, prestenção! Rum!

E os resguardo que a pessoa tem pa mininu é de muito jeito. Primero ... é quando sabe que tá com o *kra re* [filhinho] no bucho. Aí num pode mais fazer é muita coisa, de comer tem que prestar tenção nos bicho e nas coisa que come e que se coça, porque tu sabe que se coça fica toda riscada, né?! Assim, tipo das coisa de cerola, né?! Ééé!...

E dos bicho é de caça tudo, tudo, tudo ... Macaco se come o mininu fica só danado, danado, daaaanado... e pula, e pula, mermo no bucho e nem deixa a muié durmi nada, nada. Também peixe de couro, esse surumbim? Tu sabe qual é? Aquele que é pintado, tombém diz

que é reimoso, né? Então, mais o quê? Tem paca também, né, que também faz mal, e cutia. Viiixeee e tatu, nem o peba pode nem de jeito nenhum, porque pode comer o mininu no bucho, pensano que tá morto.

E também tem as coisa que tem que prestenção, tu aí ó, se tu tiver com o teu *kra re* no teu bucho, tu nem podia deixar esse cachorro atrás de tu, vixeeee! Pois fica o mininu cum rabo graande. E também num pode de jeito nenhum ir na casa de gente doente, vai que o *mekarõ* [alma, força, energia] da doença te pega e pega teu mininu, tem que ter resguardo.



Figura 433: Cachorro da casa de Maricota
Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2013)

Também quando tiver fazeno o bolo de carne, o paparuto, né, nem de jeito nenhum ela tem que fica perto porque o mininu pode é cozinha do fogo e depois vai que nasce preto? Ééé por causa do fogo! Também num pode ficar na porta! Nãã!

[Maricota pára, tomamos um café preparado por Hilário, conversamos sobre o fato de estar no final do mês e ela não ter mais nada para comer e me oferece uns artesanatos para eu comprar. Depois que compro dois colares e um cesto, meu esposo chega e ela continua falando de resguardo, agora relacionado ao pai da criança].

E, também, num é só a muié que tem que ter resguardo, é o marido também, porque se caça, e mata o bicho, vem e pega no sangue do bicho e pode fazer mal po mininu que tá no bucho da mãe dele. Tu entendeu isso? [Risos] É porque é difícil de entender mermo assim, né? [Digo que entendo e acredito, ela então prossegue].

O pai nem pode nem pensar de fica com raiva e briga e mata um [uma pessoa], e pã! [Maricota bate as mãos uma na outra], pode fazer o fio dele morre também, porque o *karõ* do morto vai e se zanga e pega o fio, e porque é assim mermo.

Massa de mandioca também nem pode cumer nem de jeito nada! Nada, nada! [Isso ela diz com muita ênfase]. Mas pode quando tiver quas nos dia de ganhar esse mininu, fica só no beiju e na carne do veado. Mais isso era de antes, era primeiro, agora mermo, né, fica só no arroz que compra da cidade e nas coisa que num faz mal, assim... nos caldim das carne do gado, e também quano caça pode comer ema, que também é bom.

Depois que nasce o mininu também fica o homi e a muié nos cuidado, igual quando tá no bucho, é tudo do jeito certo pa todos os dois fazer até que o mininu fica durim e nem pode morrer mais. Mas também hoje tem muita gente que num faz todo o resguardo, porque já tá agora ni ôtros tempo, e também tem os cuidado das minina do posto, tem ôtos conhecimento, né?

[Pergunto se pode namorar com o marido quando está grávida, ela ri muito e responde].

Pa fazer o *pa kuni* [sexo] é só quano ainda tão fazendo o mininu, porque tem que ir fazenu, e fazenu, mas quando tá perto de ganhar num faz mais. Também cum bucho daquele po aculá, quem guenta? [Ela faz um gesto com as mãos em frente a barriga indicando o tamanho] [Todos rimos].

[Maricota encerra a conversa me mandando ir namorar e orienta].

Vai e vai namora teu amor! Faz *pa kuni* pa fazer meu neto né, faz bem bonito, cuns olho igual o teu bonito, verde, né! Aí, tu traz a miçanga verde pa mim, que eu faz um colar bem bonito, né?

[Despeço-me de todos e brinco com ela dizendo que vou providenciar o seu neto de olho verde e se não vier de olho verde a gente pinta, então ela me manda ficar olhando para o espelho, que certamente o menino nascerá de olhos verde e para que ao fazermos sexo, meu marido fique olhando para os meus olhos. Rimos e voltamos para nossa casa. E ela me cobra para que não demore muito].

Maricota Apinajé (01/03/2013).

INCESTO E PROIBIÇÕES

[Eu e Zuilho, estávamos hospedados na casa de Rita, havia chovido muito na noite anterior, assim que amanheceu tomamos café com ela e depois fomos vê Maricota. Chegamos em sua casa e ela estava sentada em uma cadeira, aparentando tristeza e com a respiração ofegante. Ao perguntar o que havia, ela responde que estava "com problema de pressão" devido uma briga de sua neta Sônia com o esposo, na noite anterior. Começamos a conversar e ela disse que se eu quisesse que poderia ligar o negóço [gravador] assim, ao receber sua permissão o fiz, e ela, então, começa a argumentar].



Figura 434 Maricota sentada em seu terreiro
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Se quiser pode botar aí nesse teu negóço [gravador] porque nós nem tem nem o porquê de ter vergonha não, quem tem é aquele homi, que num presta! Num presta mermo e pronto!

[Pergunto como aconteceu a briga].

Aquele homi doido, queria bater em meu fia, chamou ela de todo nome, aí, ele tava bebo tomem, aí, sempre que teve foi ciúme, aí da Sônia, aí sempre inventava era coisa e brigava e brigava e eu aí ficava era triste, triste, triste, cum essas coisa de briga com meu neto[sua neta Sônia], era pa toda hora, se ia na cidade já tava cum briga! Nããã!

Ciumando, ele [aponta para Hilário] com o sobrim dele. Chamano ela de chifrudo, diz que quando ele sai, chifra ele tudo. Aí foi que onti chegou aí e ficou dizeno que a Sônia tava era cum o Hilário aí, ficou só dizeno besteira, aí teve foi briga demais. Porque eu diz pra ele: Rapaz, tu num sabe que ele tá seno pai de meus minino tudim, tu num sabe que ela é igual ser vô dela, num pode, isso num dá certo. Vô com neta é até o pecado que nem diz o povo das igreja. Mas tu pensa que ele me escutava? Brigava e brigava e brigava. Aí pegou a Sônia pelo braço e foi e cum força e depois nós falou aí ele quetou e depois começou foi de novo. Até que a Sônia botou pa ir embora. Agora deve tá por aí, mas diz que vai pa aldeia dele, lá dos *Xerente*.

[Maricota e Hilário falam sobre as ameaças violentas do esposo de Sônia e *Kangrò* interrompe e diz que nem gosta de brigar, mas se tiver que brigar, ele briga. Fala então de como os indígenas *Apinajé* guerreavam entre eles].

Era no tempo dos meus avô, bisavôres, brigava e guerreava, aí, aí, matava ôtro índio com uma distância como daqui pa Palmeira [outra aldeia dos *Apinajé*]. Aí matava, guerreava. [Pergunto porque eles matavam outros indígenas, ele diz] Num sei, num sei como eles pensava, só sei que ia e matava os ôto *panhĩ*, de borduna e de flecha... A minha vó é que contava, eu num vi não!

[Maricota interfere] Porque mata! Vocês num vê os *kupẽ*, que a gente nem merece e mata? Matano um e ôto, e assim era os *panhĩ*! Só *panhĩ* em cima dessa terra, só os *panhĩ* brigava, as aldeia e as aldeia brigava, é!

[*Kangrò* retoma a palavra] Fazia guerra, por isso diz que tinha um índio que só andava de noite... de dia se escondia ... era pa guerrear de noite [...] subiu numa árvore, aí diz que quando deu uma base de nove pa dez hora ficava só esperano e diz que tem índio que dorme de noite e anda de dia. Assim , diz que um pegou o ôto.

[Ela se emociona, começa a chorar, então paro de gravar, abraço-a e começamos a brincar conversando sobre os cachorros da casa].

Esse aí é o "pra tudo re" [a partícula "re" é um diminutivo na língua *Apinajé*], esse aqui [apontando para outro cachorro que estava em seu quintal], é, tem nome não. Fica po aí! Tem nome só os cachorro da gente. Quem tem papagai também bota nome, mas eu nem sei de nome disso não.

[Depois que aparenta está calma, ela volta a dizer que o avô nem pode namorar a neta, pergunto quem pode namorar com quem na família, ela mais uma vez manda que eu

ligue o gravador e me chama atenção para que depois eu estude o que ela fala e eu “boto na coisa” para eu não ficar perguntando as coisas para ela muitas vezes. Ainda brinca e diz que pareço velha que “fica só se esqueceno do que os ôtro diz”. Digo que estou velha mesmo e ela mais uma vez me repreende e diz que ainda nem tenho cabelos brancos].

Então, é como é, quem que pode namorar e casar nas pessoa da família? [Digo que sim]. E aí, eu nem sei?! [Pergunto então, se a Fabiana poderia casar com o Sidney].

Tu num tá veno que num pode! Eles são é irmão, do pai e da mãe! Nem pode pai com a filha dele e nem a mãe com o filho também, mas diz que primo pode! Mas já teve foi uma história, né, que diz que num foi nessa aldeia foi lá na perto do Araguai, que teve faz tempo, aí diz que o irmão que casô com a irmã e depois que foi que o fii deles foi foi um bicho e que teve que ir lá po mei da mata, aí que todo mundo ficava só cum medo dele.

Mas agora, nesses tempo, aí, nem sei de história dessas aqui não. Mas de primo tem assim, se tu andar aí na aldeia tem é muito, vai procura poraí pa tu falar com eles.

[Desligo o gravador e voltamos a brincar, tomar café, minha sensibilidade dizia que aquele não era um dia para instigá-la, minhas aprendizagens seguiram outros anseios que não aqueles da pesquisa, porque estava diante de Maricota abatida e sempre que se propunha a me ensinar ela o fazia com muita disposição, portanto considero que a estaria desrespeitando se naquele momento a co-autora da pesquisa imperasse sobre a humanidade que reside naquela mulher].

Maricota Apinajé (15/01/2015).

AS AUSÊNCIAS



Figuras 435, 436 e 437: Túmulos de indígenas *apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[16 de agosto de 2014, chego à casa de Maricota e ela está sentada em uma cadeira em seu terreiro, recebe-me como de costume com um longo abraço, mas está introspectiva, pergunto se ela está triste, diz que está se lembrando do seu filho, Augustinho, já falecido].

Aah, eu fico triste, ... assim [os olhos se enchem de lágrimas e ela demora para continuar] fico pensando no meu fii, que já morreu ... Ele era meu cumpanhero, ele também era só o meu fii que eu tive e num tive mais. Tem hora que nem aguento o sodade, fico maginano nas coisa que ele fazia, ele era assim um liderança, né, e até a gente ia embora pra ôta aldeia. Quando ele disse: Mamãe nos vai mudar e lá na ôtra aldeia eu vou ficar cuidano da senhora, aí, tava até fazeno uma casa pa nós lá. Aí num deu certo, meu fio morreu foi logo. [Maricota fica imersa em um longo silêncio, que respeito. Mantenho-me ao seu lado também em silêncio, até que ela resolve voltar a falar].

Ele morreu foi novo! Ele era homi grande, bonito, as muié ficava tudo quereno, tudo, tudo, e num era só *panhĩ* não, era *kupẽ* tombém ... Aí ele morreu foi novo, quano foi de manhã a muié dele chamou e disse: Ei! Vem ver teu fii que parece que tá é morto! Aí eu larguei a vassoura e saí foi correndo e quando vi, meu fii tava era assim com o braço pra fora da cama e já tava era ficano com a cabeça preta. [Maricota chora, depois continua].

Aí, fui cuidar pra trazer meu fii pra cá, porque tava na ôtra aldeia, onde nós tava preparano pra morar, aí trouxe né pa fica perto, pra quano morrer eu me enterra dijunto dele. Pra mim morrer lá longe eu no tenho condição pra mim trazer pra cá. Vai me largar eu lá sozinha? Assim lá? Mas fica logo perto da sepultura pa quano eu morrer fica mais fácil de mim enterrar, né? No meio de muita gente. Ficar perto do meu fii. Por isso que eu tô aqui, pa ficar perto de onde eu plantei meu fii.

Aí fizemo tudo, truxemo pa cá e o enterro, depois teve os banho das pessoa da casa, aí depois ficou só uns fuxico, uns dizia que era do coração, né? Porque ficou roxo, e aí ôtros dizia que era veneno. [Maricota não quis comentar sobre as suspeitas de envenenamento com o gravador ligado como já havia feito antes, em respeito a sua dor e sua confiança, assim o desliguei, as lágrimas continuaram e a conversa também].

[12 de janeiro de 2015, tarde chuvosa, sentada com Maricota em seu terreiro, voltamos a falar sobre a morte, procuro saber em que direção fica localizado o cemitério da aldeia].

O cemitério fica pra lá pa cima, perto da aldeia véia. Lá em cima mermo, lá.... Bem pertim de você, aonde você tava. [Eu estava hospedada, naquela semana, na casa de José Eduardo, que me acompanhou pela aldeia durante minha ida a campo em janeiro de 2015] Tem um cemitério só das crianças tem lá ô. Bem pertim. [Solicitei que ela me levasse lá, Maricota logo retrucou negativamente].

Eu mesmo não vou não. O Eduardo te leva, ele sabe é bem pertim de vocês. [Pergunto se tem medo] Não vou não. A minha coragem é pouca pra mim ir lá vê cemitério. Não é medo. Eu fico com pena de vê monte de cemitério de criança, e me dá ... no sei não, não gosto de vê não. [Pergunto se ela não vai ao cemitério dos adultos]. Não. Nem vou lá. Quando é dia de finados eu vou acende vela. Mas pa ir lá eu no vou não. No tenho coragem não. [Pergunto onde ela acende velas para o seu filho Augustinho] Até po Agustim eu acendo aqui mermo. Num diz que o que vale é a inteção? Vocês *kupẽ* que diz!

Maricota Apinajé (16/08/2014;12/01/2015).

AS PRESENÇAS NAS AUSÊNCIAS



Figuras 438 e 439: Túmulos de indígenas *apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[13 de janeiro de 2015, um dos momentos de maior emoção em campo. Vivência que me fez refletir sobre minha espiritualidade. Adentrar a mata com cheiro de mato molhado, ouvindo o movimentar dos bichos entre as folhas e os pássaros a pousar nos galhos intensifica ainda mais as emoções daquela ida ao cemitério dos *Apinajé*. Do mundo dos vivos ouvia de José Eduardo histórias sobre a aldeia dos mortos].

Aqui tinha dois cemitério, um que é esse [Estávamos, eu, meu esposo Zuilho e José Eduardo, em um cemitério próximo à aldeia Abacaxi, que já estava tomado pela vegetação, onde era possível visualizar apenas 3 túmulos, depois caminhamos mata a dentro, em direção à direita da aldeia por cerca de 3 km] e o outro que agora nós vamo lá, só que é longe. Esse era de todo mundo e depois ficou sendo só das criança. Agora fica todo mundo no outro.



Figura 440: Túmulo de Viviane Apinajé
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Andamos em uma vereda estreita, que ele nos informou que na época de enterro e no dia de finados, eles capinam o mato para que entre com o carro].

[No cemitério maior ele nos explica] Aqui agora é que faz pra enterrar todo mundo, aqui é o da filha da Fátima, sua professora. Ela morreu num faz muito tempo aí ainda tem as coisa dela. Tá vendo aí a roupa? [Respondo que sim, e pergunto onde seria o túmulo do filho de Maricota, mas ele não sabe precisar o túmulo exato, pois a identificação dos túmulos se deterioram].

Acho que é aquele ou esses aqui, num sei bem! Esse aqui é o do meu irmão. Tá vendo essas coisa, né, os remédio, as coisa dele, né? A gente traz as coisa do morto, que nem as roupa da filha da Fátima. Tá vendo aqui tem de criança e dos grande [adulto]? [Mostra um túmulo em que em cima estão as sandálias de uma criança].

Tem muito buraco de peba por aqui por perto, né? Porque diz que o peba gosta de bicho morto.

[Ao perguntar o motivo da distância do cemitério da aldeia para as casas da São José, ele explica].

O cemitério que os mais antigo chama de aldeia dos morto, né, fica assim longe, porque a aldeia foi que mudou ... Antes, de primeiro aqui no Abacaxi é que era a São José [ao caminharmos de volta ele vai nos mostrando onde brincavam, onde jogavam bola e buracos

de tatu]. Depois é que mudou lá pra baixo, né, aí agora ficou longe, foi assim. Agora vamo porque tá ficano tarde, né, e parece que vai chover. [Cumprimos o recomendado].

José Eduardo Apinajé (13/01/2015).

OS CAMINHOS DO *ME KARÕ*



Figura 441: Iraci *Apinajé* e Lilian em momento de aprendizagem
Fonte: Pesquisa de campo – Fotografia de Zuilho Castro (Janeiro de 2015)

[Iraci/*Nòkrè Apinajé*, ao saber de meu interesse em aprender sua língua, deu-me de presente uma cartilha na qual aprendeu e disse: Agora eu vooou te ensinar! Era aproximadamente 15:00, de um dia de muito calor, sentamos em uma pedra, na entrada da casa de José Eduardo, e assim aconteceu a primeira lição que foi a seguinte]

Lê agora, olha: *Pegi na amnhi karõ pumu*. Aí tu diz assim, quano alguém te chama e tu olha assim, por traz do tua braço, uiii e se for uma alma aí tu diz: não! Num olho não! [Ela ri] Ééé porque tu num vai ser bobó não!

[Pergunto sobre a tal alma] A alma assim como *kupẽ* fala, você, né, assim nós os *panhĩ* fala é karõ, também *me karõ*, é assim a sombra da gente, dos bicho e das planta e de tudo, tudo, tudo que tem. Ni índio o *karõ* fica só quano tá vivo, aí, depois que morre aí, o *karõ* fica é em toco de arvre, que nem esse aí da casa do Zé Duardo, óia aí, e também nos bicho que tem pouco sangue, que nem barboleta, que a gente num come, num tem? Pronto! *Apex*! [Pronto!] Cabou tudo! Cabou o *karõ*!



Figura 442: Toco de árvore no terreiro da casa de José Eduardo
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)



Figura 443: Borboleta pousando em vegetação no entorno do riacho
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Porque quando o *karõ* de um bicho pega ni outro pode até moooorreeer, fooooi, já teve na aldeia! Diz que foi um índio que caçou uma onça que tava prenha aí o *karõ* dela, aí pegou foi ele viu! Ficou doente até que morreu, né!

Num pode, num pode mexer com *karõ*! Tem que ter cuidado pa ficar tudo jóia, né!

Tu tá com medo? [Respondo que não e ela ri muito, continuamos as lições].

Iraci Apinajé (16/01/2015).

OS TRANÇADOS E AS AMARRAS SOCIAIS

[Em mais uma tarde de conversa com Maricota, eu e Zuilho a acompanhamos na feitura de uma esteira, quando pergunto pelos côfos, ela me responde].

Agora não tem não. Só tenho aí os que a minha irmã trouxe dos *Krahô*. Tu quer ver? [Respondo que sim, e ela pede para que Hilário pegue-os no quarto].

Ó aí é desse aqui, né! Aí foi a mia irmã que trouxe agora pa quano veio, aí foi no Natal [Zuilho pergunta qual a diferença e ela explica].

Os *Apinajé* faz mermo é com palha de babaçu e eles, os *Krahô,* é com o buriti, e também tem essa aqui ... como diz na tua língua? [Respondo que pontas] É assim as ... Cuma é? As ponta pa cima, de *Apinajé* é retim, e também de nós, esse jeitinho, né, aqui da palha é de pa cima e dele, do *Krahô* é que nem parece, cuma é? Assim... o rabo do peixe, é isso!



Figura 444: Maricota arrematando um cesto *Krahô*
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Ela se referia ao desenho do trançado] Você prendeu? [Pergunta se Zuilho aprendeu, ele responde que sim]. Depois nós vamo e faz um junto! Depois porque hoje tô assim ruiiiim! [Ele diz que vai cobrar que ela o ensine, e ela ri e diz que é um trato].



Figuras 445 e 446: Maricota presenteando Zuilho Castro com um enfeite de cabeça
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Nesse dia ela o presenteia com um adorno de cabeça, ele retribui com um abraço, eu prontamente brinco e digo que fico com ciúmes e ela também prontamente diz].

Tu já viu, que teu amor vai querer é nada uma véia dessa! [Muitos risos] E tem uma muié bonita e nova, que tem é perna pa dançar ainda, né, eu nem tem é mais. E também num pode ficar com os marido da fia nããã! Como é que diz na tua língua? [Respondo: Genro] é isso! Meu genro, que eu amo tu [aponta para mim], eu amo tu [aponta para ele] porque é assim da família, né assim? [Emociono-me com a inserção em um mundo de sentimentos].

[Zuilho pergunta se ela já dançou muito? Ela ri e começa a relatar]

Aaah! Nós dançava era muuito! [Meu padrinho Hilário confirma] E andava era por aí tudo, tudo. Era em festa de *kupẽ* e de *panhĩ*. Era de tudo, tudo. Dançava que ficava era molhaaaada! Rum! Num brincava, num brincava! Se era pa dançar, pois era, né, só a noite todiiiiim té de manhã.

[Zuilho pergunta o quê ela dançava].

Ah era tudo, tudo! Era seresta, era o forró depois, num era Hilário? Tu te lembra? E tu e a *Nhàgry*, vocês dança é o quê?

[Respondemos que dançamos tudo, tudo! Ela percebe que a imitamos e ri, nós também. Depois dissemos que também dançamos forró até amanhecer e ela disse]

Puxou pa mãe, né? [Ela se refere a si própria e eu confirmo que sim. A partir daí, desligo o gravador e apenas vivenciamos a convivência com eles em meio a conversas e goles de café].

Maricota Apinajé (17/01/2015).

AS BELEZAS E AS SENSIBILIDADES



Figura 447: Flores no entorno do riacho
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Naquela tarde, saímos de sua casa em direção ao Abacaxi. No percurso, Maricota indaga: "De tudim que tu já viu aqui, né, na aldeia o que é que tu acha mais bonito?". Respondo que as pessoas e devolvo o questionamento para ela. Ao nos aproximarmos do riacho, ela vê flores e me mostra dizendo que aquela era bonita, e pergunta se não concordo. Concordo e insisto na pergunta].

Ah! O que eu acho bonito na aldeia? [Digo que ela é linda] Eu? Muitos risos [expressão em *apinajé* dizendo que sou cega]. Uma veia dessa... Olha o meu cabelo! [Maricota solta os cabelos e chama a minha atenção para o fato de ser cacheados] Tenho nem cabelo de *panhĩ*, tenho cabelo é de *kupẽ*, tudo por causa de meu pai, o Xarafim, aí, diz que ele era preto... [continuo afirmando que ela é muito bonita, depois de risos resolve voltar a falar sobre o que considera bonito na aldeia].

Eu acho bonito na aldeia é os riacho, quando tá cheim, as roça tudo cheia e as flor. Lá na Rita tem tanta flor bonita, tu já viu? Parece que ela traz uma que num é nem daqui, parece que traz até de lá do lugar dela, né?

[Pergunta se já fui no lugar da Rita e respondo que conheço São Paulo, um lugar muito agitado, mas digo que prefiro a calmaria da aldeia. Ela ri e diz que também conhece São Paulo, quando pergunto quando foi lá, ela rindo diz que já viu muito pela televisão].

Ah! Também tu não me perguntou de remédio de mato pa mininu, pois tem uma flor que é branca, tem no mato, que a gente pega e sopra na boca dos mininu que não quer falar, assim, que demora, aí a boca da flor é grande, se sopra vai ajudar o mininu. [Pergunto o nome] É, é, é, parece que me esqueci.



Figura 448: Flor utilizada como remédio para ajudar a criança a falar
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

E também acho bunito demais quando os mininim nasce, porque eu fico assim pensano ... pode nós os *panhĩ* acabar tudo, como antes já dissero que ia ser, mas não acabamo e quando nasce mais um *panhĩ*, acho bunito porque fico assim pensando ... então já vai demorar mais, porque nós tamo aumentano.

Acho bunito também aquela saia que tua mãe, a cumade, que tu disse que ela costurou e me deu, [olha para o horizonte e fica procurando as belezas, fica em silêncio por alguns minutos] acho bunito quando chove, fica tudo verdim que dá gosto, né?

[Pergunto pelas pessoas] De gente? *Panhĩ ou kupẽ*? [Digo para que ela fale de quem quiser] Acho bunita a muié do comendador, a *kupry* acho ela bunita demais, noviinha, bunita mermo! De nós *panhĩ* tu nuum já disse? Eu! Mais risos. Ri muito e não diz.

[Continuamos a caminhada, desligo o gravador e me empenho em ajuda-la, pois a subida da aldeia São José para a aldeia Abacaxi é íngreme, por isso as pernas de Maricota, uma indígena de noventa anos, não aguenta mais as longas caminhadas. Vamos compartilhando risadas, histórias e apoio].

Maricota Apinajé (28/09/2014).

O GADO E OS CONFLITOS



Figura 449: Gado caminhando pela aldeia
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Estávamos andando da casa de Maricota para a casa de Fabiana, sua neta, vários bois e vacas andavam pela estrada, então, pergunto a Maricota sobre o gado da aldeia e recebo a seguinte explicação]

Antes, nós não tinha tanto gado assim não, hoje não tem muito, mas tem, o Orlando mesmo já teve foi muuuuito, agora o pessoal lá do Abacaxi também tem muito. Antes era bicho de *kupẽ*, tinha muita terra que criava aqui por perto da aldeia, diz até que já teve briga entre os *panhĩ* e os *kupẽ*, porque diz que os *panhĩ* pegaro os gado dos *kupẽ* e aí teve foi morte de revolve e espingarda, foi e matou os *panhĩ* que pegou os gado, aí teve guerra foi e os *panhĩ* quisero vingar, fooooi... coisa séria! Também tem *panhĩ* que briga com *panhĩ* por causa de gado e de outros bicho tombém, galinha e porco e bode, esses bicho que não é de caça, que a gente cria, né! Só que eu só soube de uma vez que matou, nem me lembro mais o nome. Mas de briga eu sei é muita, ora num pode pegar nas coisa dos outro, porque dá briga, porque tem coisa que a gente divide, mas tem coisa que é de cada um, como o gado. Tu não vê o Orlando, quano matou o gado pa

fazer o paparuto de vocês só mandou um pedaço feio pra mim, então? Manda o que quer! Tem que saber o que é pa todo mundo.

Mas o gado também resolve as briga, essa história aí que tu [Lilian] me perguntou do Odair[27]... É verdade isso aí que o Odair fala, uma vez tive que pagar um gado porque meu fio, o Augustim, tu sabe quem é, né? Ele brigou foi por causa justa, ele tava dirigindo e a muié querendo pular do caminhão, me contaro que tava era bêba, mas ele não podia puxar no cabelo dela, aí eu tive que pagar o gado pra ficar desculpado, ficar tudo tudo bem. Também tem homi que mexe[28] com as fia do ôto e não pode casar, pois tem que pagar um boi tombém. E se o pai for valente... aí é que tem que ser um boi gordo e graaaaande, [risos], só medo! Se fosse antes era das bordunada, hoje é do facão e da bala mermo, [mais risos]. Teve foi um homi aqui na aldeia que mexeu com a minina nova e era casado com ôta muié e quem diz que podia casar? Num podia nããão! Aí fez o quê? Pagou o gado!

Maricota Apinajé (19/01/2015).

"O PÃO, O PEIXE" E O COMÉRCIO

[Era segunda-feira, começava a semana, precisava ir à aldeia pois fui avisada por Rita (missionária protestante que vive entre os Apinajé) que minha *nã* [madrinha], Maricota, não estava bem, chegamos eu e Zuilho por volta das 8:00 h, Maricota estava deitada em uma rede dentro de casa, quando avistou o nosso carro se aproximar, levantou ficou na porta e abriu os braços].

Aaah você viero, né? A Rita disse pra mim que tu e o marido viam aqui, aí eu esperei, e esperei e nem veio, aí mermo assim falei po Hilário: - Hilário a *Nhàgry* diz que vem, então nós vai esperar, uma hora ela chega! Chegoooou!

[Pergunto como ela está] *A mbex*! [Expressão que pode ser traduzida como: Eu estou bem!] Assim, beeeem, mas eu tô boa não! porque fico só doente véia com essas coisa de rim, e só doente, dooooeeeente, e agora fico aí nessa rede véia, porque mias perna dóóói!

[27] O relato a que Maricota se refere é mencionado por Odair Giraldin na tese de doutoramento intitulada: AXPÊN PYRÁK: História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje (2000).
[28] Maricota usa a palavra "mexer" no sentido de fazer sexo com mulheres virgens.

[Hilário fala que ela não se alimenta como deve e que também não bebe a quantidade de água que o médico recomendou]. Eu num bebo é nada, [risos], mas num é porque sou menino danado não, é porque num guento!

[Chega um vendedor ambulante em uma moto e oferece peixe para que eles comprem, eles se entreolham, olham para mim e para Zuilho e respondem que naquela hora não vão querer. Então, Zuilho pergunta se ela quer comer, diante de sua afirmativa compramos o peixe e perguntamos quem era aquele senhor e ela nos explica a relação comercial que ele mantém com a aldeia].

Esse homi aí, né, é lá da cidade, aí ele vem vender tem dia que é pão, tem dia que é peixe, aí ... assim que nem agora, mais vem mais perto do dia de receber o aposento porque sabe, né, que lá pro final dos dia do mês num tem mais *kaxporé*. Tem uns que ele confia e vende no fiado, pa depois paga, mas tem ôtos que nem se chora ó, bem nos pé dele, num deixa não! E num tem só ele não, tem ôtos que vem vender monte de coisa.

[Pergunto sobre as pescarias, e Hilário me explica sobre a escassez de pesca na aldeia]. Primero porque aqui mermo, na São José, os riacho é tudo raso, né, aí num tem peixe, aí tombém, os homi nem se junta mais pa fazer a pescaria lá na ôta aldeia que tem a lagoa grande. É por isso! Aí, nós compra né!

Maricota e Hilário Apinajé (25/09/2014).

“AS CRIAÇÃO” E AS NEGOCIAÇÕES



Figura 450: Galinha com seus pintos no terreiro de Maricota
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[O dia 13 de janeiro de 2015, amanheceu ensolarado, como no dia anterior havia chovido muito e não saímos da casa de Rita, que estava nos hospedando naquela semana, logo depois do café, fomos ver Maricota. Chegamos no meio da movimentação em que Sidney, neto de Maricota e Hilário, na companhia de três crianças tentavam pegar uma galinha, perguntamos para ela sobre aquelas galinhas, contamos seis em seu pátio naquele momento, uma delas com quatro pintos].

> Essas galinha aí é que nós cria, e come e quando tá precisando de *kaxpore*, aí ... vende e troca. Vende lá pro homi da cidade que compra, e aí, também vende pro Edso. [Pergunto quem é o Edson].

Aquele, que é neto do Rumão, que mora logo ali [aponta para a parte de trás de sua casa que dá acesso a um riacho] depois do ribeirão, né? Perto da casa da *Pãxty* (Rita) que tu tá lá na casa dela, né? Porque quer dormi é lá, vem pra cá e fica e depois vai pra lá. Porque o certo era ficar aqui, né? Aí a *nã* cuidava!

[Em resposta a sua queixa, explico que vim preparada para ficar em sua casa, mas, como ela mesma havia me explicado, a casa estava cheia de netos e amigos de seus netos. Aceita minhas desculpas e fala sobre o quanto sua casa é frequentada].

Se aqui fosse esse restaurante que fica na beira da estrada, aí ficava todo mundo só aqui, eita que é ... cheiiim, lotado, toda hora, né, tudo, tudo! Aí um dizia pro ôto: Vamo lá! E viiinhaa era tanta gente, tu num viu que agora nas festa do Natal e mais da virada, num tinha nem lugar nem pa rede, nem pa esteira, tudo, tudo chei. Só alegria! E meu coração fica feliz, feliz!

[Zuilho pergunta pelo quê eles trocam as galinhas].

Aaah! Troca com o Edso que lá agora é um venda e um bar, tu num viu lá? E tem até aquele negóço que brinca com o pau e as bola, duuura, duura, como é Sidi? [Ele responde a avó dizendo que é uma mesa de bilharina], pois é esse bilarino! [Ela ri muito de sua própria pronuncia] Então, aí, né, nós vai e pega e troca po óleo e po açúcar, e o café, essas coisa de cumer. Dispois ele vende as galinha na cidade, tomém o Orlando vende, compra ou troca com nós *panhĩ* e vende pos *kupẽ*.



Figura 451: Crianças e jovens jogando bilhar
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

E também tem gente que tem ôta criação, é bode, é aquele, aquele, cuma é? Parece que me esqueci. Parece cum galinha, cuma é? [Zuilho responde que nós chamamos de galinha da Angola, capote, guiné, ela sorri e diz] Isso! E parece que é esse capote! Né? Então, aí essas criação a pessoa come e vende e troca. Tudo! Tudo!

[Oferece uma galinha para comprarmos e nos comprometemos a levá-las em nossa próxima viagem. Mais um acordo firmado].

Maricota Apinajé (13/01/2015).

O *KÀXPORE* E A CASA MARINHO

[Cheguei à aldeia em 10 de outubro, uma quinta-feira, fiquei três dias, nesse período como minha intenção era estudar a língua contratei Gersonita, uma indígena e pedi que Rita me auxiliasse na transcrição das gravações da pesquisa, pois muitas palavras não eram inteligíveis para mim, ora pela pronuncia, ora porque era desconhecida. Assim, para otimizar o tempo fiquei hospedada na casa de Rita, mas passava boa parte das manhãs com Maricota. Obtive essa permissão de minha mãe adotiva, porque estudava à noite e Maricota considerava perigosa a travessia entre sua casa e a de Rita. Logo que cheguei fui direto a sua casa levar mantimentos alimentícios, entre eles carne bovina, sendo que era em boa parte costela, pedaço do boi de sua preferência. No sábado passei a tarde e dormi na casa de minha *nã*, nesse dia aproveitei para em sua companhia confirmar as palavras com Maricota.

Já no domingo, pela manhã, fui fechar a última transcrição que falatava com Rita. E antes de ir embora, voltei à casa de Maricota depois do almoço e pergunto se já almoçaram. Ela logo reclama que irá ficar sem dinheiro para comprar a mistura e eu brinco e pergunto: "Cadê o *kàxpore* (dinheiro) dessa casa?" Imediatamente ela aponta para a sacola que transporto a câmera fotográfica e o caderno de campo e diz: "Tá aí". Volto a dizer, que depois de comprar os alimentos na cidade, eu fiquei sem dinheiro e que era alimentação para quinze dias. Ela então, explica porque a "mistura" (carnes) não "dura" (são consumidas mais rapidamente). Inicia a sua explicação elogiando a costela que levei].

Eita que aquela costela me fez muito bom! Tava boooa! Eu fiz com a minha derradeira fava. [Reclamo por ela não ter ido me buscar para comer, ela se justifica] Eu no tava pensano que tu queria. Aí eu fiz fava com aquela costelinha. Eita mas tava gostoso, esse povo já tudo comeram. Cada um pouco de caldo. É! E os meus menino, os meus bisnetos, tudo vem comer. Só uns que ficam beliscando. Mas tinha fava. Mas já acabou!

[Pergunto se a fava foi plantada na aldeia, ela explica].

É de lá de onde eu faço compra, tem muito. É lá que nós compra. Lá na Casa Marinho. É lá que eu faço compra. Agora que nós num planta mais nada, que os bicho come e que tem dinheiro pôco, mas tem, né, pa comprar as coisa da cidade e aí os homi nem planta mais nem nada, nada, nadiiiinha! [Pergunto se ela foi tirar seu dinheiro e se fez as compras do mês].

Já, mas num já é hoje depois do dia 10, então? Tu num sabe que é no começo. Já fiz e já cabou, cabou tudo, tudo! Tem mais nada não! [Pergunto pelo restante do *kàxpore*]. A muié que vende as coisas pra mim, faz assim ... eu no sei como é que faz com o *kàxpore*. Fica com tudo no sobra pa nós. E aqueles coisa pra nós é um preço. E pos ôto é ôto. Eu comprei só um pouquinho pra mim, uns remédio. E o *kàxpore* e nem guardei mais pra mim comprar carne pra mim. Acabou mesmo! E eu só tenho o feijão. *Apêx*.

[Questiono sobre a quantidade de comida que trouxe para sua casa].

Esse mês só foi um fardo de arroz, aí meu povo ajuntou muito, né. Preciso comer, né? Aí, tá só em dois pacote, porque tinha muita gente pa comer. Minha casa tava lotada, lotada. Mas meu sobrim ajudô foi muito. Comprô muita carne, frango, farinha, peixe, tudo isso ele comprô. E foi me ajudano aqui.

[Nesse momento da conversa, *Kàngro* chega e se junta a nós na conversa sobre as compras]. Pois é isso mermo que quando é o dia do dinheiro aí o patrão manda o ônibus [Pergunto que ônibus é esse e *Kàngro* faz uma digressão para explicar a aquisição do ônibus].

De primeiro, nós ia pa rua de todo jeito, era nos caminhão da Funai, era nos carro da saúde, e depois que foi saino os aposento e também depois desses bolsa, que aqui tem muito bolsa de dinheiro do governo, aí o patrão começô a mandar buscar nós era no caminhão, aí depois só ganhano o dinheiro dos índio e ganhano muito e comprô foi o ônibus, e agora que nós vai lá na cidade pelo ônibus, que é no cumeço do mês que sai é tudo dos dinheiro.

[Pergunto se ele é quem saca o dinheiro referente a sua aposentadoria no caixa do banco e ele justifica].

Depois desse bagunça aí, dos problema tudo com os cartão, aí eles num fica mais, porque tu num sabe que até o patrão foi preso? Mas aí nós nem sabe tirar o kàxpore, porque eu sei ler, mas tem gente que nem sabe e os véi quas tudo nem sabe e só os novo que sabe, mas aí quem sabe ler essas coisa de banco? É difícil! Aí, a gente dá pa fia do patrão e ela tira, aí paga as coisa, esse mês ela disse que nem eu tinha quas mais nada, porque foi que no mês passado foi que eu tirei muito, que precisei, né? Aí comprei quas nada, aí a Maricota socorre nós, né. E tu vai me ajudar também?

[Respondo que infelizmente esse mês meu kàxpore também estava pouco e que não poderia ajudá-lo naquele momento. Meu esposo chega para me levar para casa, despeço-me de todos].

Maricota e Kàngro Apinajé (10/08/2014).

PAPARUTO: O BOLO DAS SOCIABILIDADES



Figura 452: Paparuto – bolo de carne
Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2013)

[Era a hora do almoço, na casa de Maricota, junto-me a sua família para comermos, era carne bovina cozida, arroz e farinha. Depois do almoço ainda sentadas no terreiro de sua casa indago sobre os alimentos dos indígenas, porque ela me diz que agora o *panhĩ* come como os *kupẽ*].

Meu fii quer saber qual é a comida de *panhĩ* que eu acho mais importante pa aldeia? [Como é minha *nã* é muito comum se referir a mim como sua filha] Ahh! Eu vô dizer o que todo mundo diz num é? É o *paparuto*! É *paparuto* mermo!

Ooh! Porque tem casamento, as madrinha tem que fazer o paparuto, tem festa de ganhar nome tem que ter o paparuto, tem corrida da tora, tem paparuto ... e tem a tiração do luto tem paparuto. Tem paparuto pa tudo, né?

E aí quano mia famía veio agora no Natal, meu povo lá de Carolina, dos *Krahô* e dos *Xerente*, minha irmã, a Francelina, que aqui esse terreiro ficou cheiiinho e eu gastei tudo o

que tinha, mas fiz foi um almoção pa todo mundo, né? Também foi muitos dia, aí elas foi embora tudo. Ficou só nós e esses meu mermo daqui de casa, e o Sidi e a Silva [Silvia] e a Maria José e o povo dele e a Cristina e o povo dela. Só nós mermo.

[Como nesse dia eu estava acompanhada de Francinete Lima, participante do mesmo grupo de pesquisa do qual faço parte, que havia ido à aldeia com intuito de conhecer Maricota, ela perguntou o que era paparuto]

Paparuto é bolo que a gente enrola na folha e faz um bolão desse tamanho. [Maricota abre os braços o máximo que pode para indicar o comprimento do bolo, e prossegue indicando o modo do preparo]

Primeiro os homi e as muié pega as mandioca, depois as muié rala tudo, aí depois forra, corta a carne picadinha, óia, coisa massa e vai botando a carne ó, depois cobre assim com mesma massa ele, depois, óia, vai cobrir tudo. Aí depois óia, pega um pau e vai espalhar a pedra assim, óia. Joga dentro aí vai pegando, vai botando em cima óh.

Aaah! Antes, faz, pega muita lenha, amontoa, bota as pedras em cima, faz assim que cumpim de pedra, aí depois toca fogo, faz criar brasa, pega a folha de banana. Aí interra, aí depois tira a terra as pedra de cima. Então, depois que fica bom a gente tira e bota pa todo mundo cumer.

Só que agora a gente pica só a carne de gado, que nem foi no teu batizado [Maricota se refere ao ritual em que "ganhei" nome indígena, que os *Apinajé* fazem analogia ao batizado cristão da igreja católica] Mas de primeiro era só carne de caça, mas só que os homi nem quer mais caçar e também os *kupẽ* acabô foi com tudo, aí a gente pega mermo a carne de boi. De bode também é bom, mas é caro, tem que ter muito *kàxpore* [dinheiro], então fica melhor fazer com gado mermo.

Tombém antes num temperava muito não, era só um pouco de sal, às vez nem botava sal, era só a carne moqueada de caça. Agora bota, quem quer, os tempero de *kupẽ*, de sal, de tomate, de pimenta, tu num trouxe quando foi no teu? [Afirmo que sim. Ela se refere novamente ao ritual que participei e as suas exigências para os temperos].

Os velho gosta dos dois jeito, porque conhece de antes e de agora, os mais novo parece que gosta mais quando tem tempero, parece que já tá mais acostumado com coisa de *kupẽ*.

Maricota Apinajé (06/01/2015).

O PRATO DO ÍNDIO




Figuras 453 e 454: Fruto da Cujubeira e utensílio de cozinha feito com esse fruto
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Assim que terminaram minhas aulas em Belém, e fiquei de férias do meu trabalho, arrumei as malas e mais uma vez rumei para a aldeia São José, julho de 2014, dias de muita aprendizagem com os Apinajé, um deles sobre as formas de comer e utensílios utilizados para a alimentação. Um desses momentos foi durante uma conversa de Zuilho com Maricota. Como ele também é oriundo da zona rural pergunta a Maricota sobre a cujuba. E ela fala da utilização de tal fruto como utensílio doméstico e a conversa flui também sobre os alimentos].

Vocês *kupẽ* num tem prato? Nós agora temo tombém, mas era de primero tirava era esse aí, [aponta para a árvore em seu terreiro] de cujuba, né, e fazia era o prato do índio, é, é ... que tirava e partia e botava pa secar. E nós usava era pa toda coisa, pa pegar água também. A gente lavava tudo, bem lavadinho pa poder comer dentro. E hoje ô ta abandonado bem aí ó. Agora só quer o prato de vocês! Onde é que come mais numa cuia dessa aqui?

Também que antes que nós tomém nem que usava essas panela de vocês e que foi depois que os *kupẽ* foi trazeno e depois nós também comprô. [Pergunto como eram as panelas] Diz que tinha de barro, que nós panhĩ fazia mermo, igual que teu padrim fez o fugarêro, tu num viu? Pois desse jeito que também que fazia as panela. Mas depois foi que o kupẽ trouxe essa panela de ferro, e agora nem presta diz que agora é do alumino fraco, que amassa, o ôto é caro demais.

E também nem que tinha cuié, que comia era mermo com as mão, né, e sabe que mais? [Oferece café para Zuilho] Pega um tiquim de café! [Ele aceita e a conversa se desenrola em torno do café].

Esse aí também de café, os *panhĩ* também num bebia desse jeito não, diz que foi o kupẽ e esse cuma é? O garrafa, que deixa quente num é? Esse foi coisa boa de *kupẽ* que o *panhĩ* aprendeu a ter, né? Eu mermo que quano que quebrô comprei ôta no comércio. [Ri muito] E é porque é bom né, o café quentim, que esquenta o bucho! Também que antes da festa do índio, de ganhar nome, de casamento, que era antes era só de suco das fruta de nós mermo, da mata, agora tudo, tudo, é café, e que ainda tem de *panhĩ* mermo é só paparuto, que também nas ôta festa de *panhĩ* e de *kupẽ* que faz aqui na aldeia, é só de que cervejo, de cachaça e de frigerante [Refrigerante].

[Pergunto o porquê deles não fazerem mais os sucos de fruta] Aaah... porque num tem mais quas e as muié nem quer ter trabai, oia aí que tá carregado o pé de cajá, aí té fazer um monte, aí, porque que *panhĩ* só de muito, muito, muito gente, aí compra logo. E tem aí nas venda da aldeia e no Orlando e se tem festa aí se prepara e vai pa cidade e compra. É isso!

E aí agora tu vai imbora e nem vem mais... [Digo que retornarei em agosto, ela faz as encomendas do que eu deveria levar] Aí tu traz o arroz, e o costela, e o café, e o arroz e as miçanga e também tu traz o fio de fazer os cordão, esse aqui ó[Mostra-me o fio de nylon e chama atenção para a espessura], e que tu também traz os verduro [verdura], e arisco [pergunto o que é arisco, ela me mostra o pote de um tempero completo, que não é da marca Arisco. Repreendo-a porque como está com problemas de pressão arterial, rim e coração, o médico orientou que não comesse sal em excesso, ela ri e diz] Eu num sei! Come só um pouquim pa dá gosto na comida mermo! [Hilário diz que ela come com sal e que bebe pouca água, mais uma vez conversamos sobre os cuidados que deve ter devido às doenças que desenvolveu, para fugir do assunto me manda embora].

Já tá é tarde fii! Vai, vai logo, que fica de noite pa tu ir lá no Maranhão, vai meu fii, cum ela, pa casinha de vocês, porque tu num sabe que a estrada fica perigosa, [Ela se refere ao trecho da Transamazônica] aí que rôba vocês? E aí que já teve foi muito, [Zuilho pergunta quem são as pessoas que assaltam na estrada] Tem gente que diz que é *kupẽ*, tem gente que diz que é panhĩ, eu num duvido, porque tem gente boa e ruim de todo lado, né? De *panhĩ, de kupẽ*, né só que é índio que é santo, num tem isso na terra. Mas eu mermo num sei, já teve *panhĩ* preso na cadeia dos *kupẽ*, porque roubou lá na cidade, mas aqui mermo na estrada em num sei dizer de nada. Sei mermo é que roba, mas nem sei quem.

E que tu num esquece de traz mias coiso, que não nós nem come nada, nada, que tu traz um pão também pa mim, que quano tu vim aí nós faz um café grande e junta aqui todo mundo e conversa e brinca, tá bom?

[Depeço-me de Maricota, agradeço pelos dias de aprendizagem e de acolhida, vou embora como ela orienta, a cabeça a fervilhar, mas o coração tranquilo].

Maricota Apinajé (15/07/2014).

“FOGÃO DE ÍNDIO É LENHA!”



Figura 455 Maria José carregando lenha para usar na cozinha
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Eu e Iraci estávamos indo ao riacho para lavar as louças, quando encontramos uma mulher cortando lenha, ela me chamou atenção para a forma com que ela ajeitava a lenha no côfo].

Olha! Tu tá vendo? Isso que é o fogão do índio. Aí a muié, e também o homi, vem pro mato e corta os pau, corta às vez pouco, às vez muito pra vim buscar de duze vez, assim, do jeito que dá certo! Aí agasaia no côfo e joga nas costa, e fica igual burro de *kupẽ* [agacha-se e faz uma expressão facial de quem está carregando muito peso, depois ri muito] Tu fica é só me olhando bobó? [mais risos] É assim que faz pra levar pra casa, pra fazer o *ikrê* [comida].

[Depois que lavamos as louças, ela me convidou para ir até sua casa para ver como ela cozinhava na lenha, enquanto andamos questionei sobre o uso do fogão com botijão de gás].

Aaaah! O gaso é muito, muito caro, e muito *kàxpore* e logo, logo, acaba e pronto, *apêx*! E também se num comprar na cidade no dia do aposento, aí dispois o carro cobra e é caro, muito, muito dinheiro pa vim aqui na aldeia.

Aí hoje, vamu fazer é um cozido, porque meu fio comprô na rua, óia aí, já vou acender o fogo pra quano chegar a hora [...] num ficar com o bucho [coloca a mão na barriga e faz expressão de dor] uuuh, só gemeno, gemeno. Dizeno: Uhh mamãe eu tô com o fome muito, muito!

Pronto, e tu quer mais saber é dessas coisa de fogão de índio que eu te ensinei, é desse jeito! Aquele do fogão é mais os que trabaia na escola, porque ganha mais o dinheiro, né. Lá na casa do Zé Duardo tem o gaso, mas tá acabano, demora pouco num é?



Figura 456: Cozinha da casa de José Eduardo
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Na tua casa tu tem é gaso também num é? Que tu é professora, que vem com os aluno, e quando caba já tá na cidade mermo e compra mais.

[Respondo que em minha casa o fogão é à gás, até porque como moro na cidade há uma maior dificuldade para ter lenha, mas informo que minhas avós, que moravam na roça, no interior do Piauí e no interior do Maranhão, cozinharam por muito tempo na lenha como ela e que minha roupa ainda foi passada com ferro à carvão, ela ri muito, se mostrando um tanto incrédula. Naquele dia que passamos com Iraci, ela começa a acreditar que minha família teve casa de taipa como a dela e meus avós "lidaram" na roça, quando me chama para quebrar côco babaçu com ela, dou algumas tacadas, mas sem sucesso, Zuilho, meu esposo, então assume o machado].



Figura 457: Zuilho Castro quebrando côco babaçu
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Abismada com sua destreza, explicamos que meu marido hoje mora na cidade, mas é de origem ribeirinha, passou toda sua infância à beira do rio Grajaú, onde plantava, pescava, fazia farinha, e ela sempre brincalhona diz a ele]

Aaaah tu num é fiii do Funai não! Tu é fii é do *Karajá* [ri muito e dá outros côcos para que ele quebre e me faz uma proposta]

Agora pronto! Vooocê vai ficar aí aprendendo as coisa dos índio e eu e seu amor vamo po mato quebrar o côco! [Ela ri muito e eu retruco que não, brinco dizendo que ela já me contou que quando as indígenas desejam namorar escondido vão para o mato. Por isso, digo que tenho ciúmes, ela continua rindo e diz]

Deixa de tu ser bobó! Nós num vamo fazer nada não! É só pa quebrar o côco! Nem vô quebrar muito côco porque é só pro azeite, nem é pra vende mais não! [mais risos].

[Ainda conversando sobre ciúmes, ela diz que eu tenho que ficar é esperta que nem as raposa e que vai me dá uma semente para que eu converse com ele sempre que tiver ciúmes, ela pega a semente e aperta as duas pontas finas em meu braço e me orienta como devo fazer].



Figura 458: Semente utilizada para punir os maridos
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Aqui tu pega e faz assim ó: Vai pegano ele e conversano com seu amor, aí ele vai dizeno: ai, ai, ai! Depois tu vai só convesano e dizendo, você fique queto, num faz *pa kuni* com ninguém que eu sei, porque tu num pode, e aí, vai pertano, pertano. Aí, ele vai sair pra cidade e aí quando vê as moça bonita vai só ficar lembrano da conversa e nem vai querer. Aí,

tu faz assim, um cordão e amarra e bota no pescoço, e *apêx*, pronto! Na hora que ele, aí fica veno, sempre se lembra de tudo as história. Aprendeu?

[Aprendi nesse dia ainda outras lições com Iraci, sempre me pegando pela mão me chama para vê as cabaças de sua casa].



Figuras 459 e 460: Cabaças da roça de Iraci
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Com uma cabaça na mão diz] Pega! Vou te dá um *Apinajé*! [ri muito].

Tu sabe a história de nós *panhĩ*? [respondo que sei da história da cabaça e ela quer saber como é que a história que eu sei, digo que o sol e a lua vieram e fizeram uma roça de cabaça e depois colheram jogaram no riacho e nasceu o homem e a mulher, "a*pex*"! Pronto!

Como a imitei e disse que depois “ficou tudo muito jóia”, ela riu e depois afirmou que eu já podia ficar morando com ela, porque já sei coisa de índio demais, rimos juntas e disse que tinha muito o que aprender].

Agora eu tenho aí a minha roça de *panhĩ* [brinca] mas num é pa cabaça virar gente não, até que eu nem tem mais como criar, porque tem gente demais aqui que é com meu aposento, né? Meu fio e os fio dele, e o Pedro, tudo aqui comigo. É porque eu gosto e acho boonito mermo. Também agora a gente carrega água é nos lito das coisa que seca, né? Lá do ribeirão pra cá [a casa de Iraci ainda não dispõe de água encanada] antes nós trazia era nas cabaça, aí, e guardava pra fazer o cumer e o beber, num era?



Figura 461: Garrafas plásticas utilizadas para acondicionar água
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Agora tu vai e leva a cabaça lá po teu casa e fica só pensano: Ooolha aqui é a Iraci [ri muito e se despede de mim, e pergunta quando eu voltarei e me avisa que estará me esperando].

[Vamos embora com a cabaça e os momentos de risos e aprendizagens].

Iraci Apinajé (20/01/2015).

E NO INICIO ERA A CABAÇA...

[Chego à casa de Maricota, depois do almoço, por volta das 15:00, era 5 de janeiro de 2015, ela estava sentada em uma esteira no meio do terreiro em frente à casa que mandou construir para Sidney, seu neto, e Silvia, sua sobrinha. Quando os visitei no início de novembro de 2014, eles já estavam começando um namoro e desde dezembro, segundo Maricota, começaram a viver junto, "é se amigar, como vocês *kupẽ* faz, né?".

Naquele dia, eu estava acompanhada de Francinete Lima, que perguntou para ela como é essa história das cabaças, porque Iraci mencionou tal história ao lhe mostrar as cabaças de sua casa. Decidi então, citar essa versão, dentre as seis que tenho registrada, pois essa é a que Maricota faz nitidamente uma relação entre o mito de origem dos *Apinajé* e a versão cristã **d**a criação da humanidade. Observo que tais versões foram narradas em datas diferenciadas, no entanto, apresentam os mesmos elementos, muito embora utilizando-se de organizações textuais diversas. A primeira versão foi registrada em 2010, quando acompanhava Witembergue na caminhada da construção de sua dissertação, a segunda em 2011 e a terceira em 2012, ocasiões de visitas técnicas com os alunos da IESMA/UNISULMA, a quarta foi narrada para a minha família (Filha, mãe e esposo) em 2013, período em que fomos a sua casa em busca de uma aprovação para a pesquisa que iria desenvolver no doutorado. A quinta em 27 de setembro de 2013, narrada aos alunos que me acompanharam para presenciar o ritual em que ganhei nome indígena. E a sexta é a que apresento a seguir].

Então, eu vou contar como foi que *Tyrtum* criou nós [Francinete como uma visitante que não conhecia os *Apinajé*, pergunta quem é *Tyrtum*. Maricota responde]

Pois é... É Deuso! Deus é Jesus. A gente chama Jesus é de *Tyrtum*. É! Porque nunca que morre, foi apregado na cruz, mas não morreu, por isso nós chama *Tyrtum.* [Maricota se mostra indisposta para contar, talvez pela presença de uma estranha e vira para mim e diz] No sei contar não! [No entanto, Francinete insiste e ela começa a narração e alerta]. Tem muita gente que acredita, e tem muita gente que não acredita. [E prossegue].

A história de *panhĩ* é que diz que *Tyrtum* veio desceu nessa terra fez... desceu taaava em cima dessa terra, e fez uma roça, prantou semente de cabaça. E teve muita cabaça, aí depois fechou um córgo assim, [fez um gesto com as mãos próximas uma da outra para

mostrar um córrego estreito] aí foi mergulhano a cabaça, e a cabaça tá saindo *panhĩ*, fez muuuito *panhĩ*. Aí fez uma aldeeeia, aí diz que o *panhĩ* é feito na cabaça. [Francinete pergunta se todos os *panhĩ* vieram da cabaça, Maricota responde] Tuuudo da cabaça! E num tinha *kupẽ*! Depoois que fez *kupẽ*. Vocês! Partiu ó! [Com as mãos faz uma gesto como se estivesse partindo algo]. Metade ali, metade ali! Frecha aqui [aponta para onde tinha indicado a metade referente aos indígenas] espingarda aqui [aponta para onde tinha indicado a metade referente aos não indígenas]. Qual é que vocês quer? Ou quer esse ou quer esse?

O *panhĩ*, metade do *panhĩ* no queria espingarda não, quis a frecha, por isso é que nós *panhĩ* é pobre véi, não tem naaada. [Pergunto se é por que escolheu flecha. Ela responde, de acordo com sua interpretação] Porque escolheu a frecha! Num tem nada! [Dito com muita ênfase] *Tyrtum* falou a verdade: Vocês num quer? Então, vocês vão trabaiar muito pa comprar, pa você usar. Vocês num quer? E é verdade e eu acredito!

Acredito é isso aí. Aí é metade *kupẽ* e metade *panhĩ*, mas partiu metade... E o *kupẽ* escolheu a espingarda. Porque o *kupẽ* escolheu a espingarda: Nós queremo é isso aí! Pegou e deu um tiro em *panhĩ*... e *panhĩ* se mandaram e correram com medo da espingarda... do tiro! Peeerdero! Carregou a frecha e ficou com a frecha e o borduna! E o *kupẽ* recebeu a espingarda, olha aí num tão rico? Muita aí óóó, [aponta para as terras em volta da aldeia] mais rico do que nós! E nós besta véi ó!

E *Tyrtum* falou pra nós e nós fiquemo assim pobre véééi.... No tem nadinha véééi... E o *kupẽ* enricou meeermo! [Dito com muita ênfase]. É assim que a história que minha vó contava pa mim.

[Olha para mim e diz] Parece que nos fica falando de ôta coisa! [Ri muito e volta para a história das cabaças] Aí muitos falam que o *Tyrtum* fez foi com areia, que fez nós com areia, mas num é não. Num é isso aí não. [Ela se refere a narrativa cristã de que Deus teria feito o homem do barro e diz em que versão ela acredita].

Eu acredito é mas é no ôto, na terra não! Num acredito não! Mas é na cabaça! Agora em terra não! Num acredito não! Essa aí é que é a mia históra, que meus avó contava. [Pergunto quem conta essa outra história da terra para ela]. Era o *kupẽ* que me conta. A Rita que conta aí pra mim. É. Os padres é pôco, eles só vêm pra cá pra fazerem a missa. É! Só a missa mermo! No fica procurando nada, o padre. Às vez fala do *Tyrtum*, às vez. Agora a Rita, crente é que conta essa história.

[Pergunto como é que a Rita conta] Ela diz que veio da terra, da areia, ela num acredita na cabaça não! [Balança a cabeça, olha em direção ao céu, silencia e volta a falar] Não! Porque cada qual nós tamo sabendo da história da antiga, da nossa vó, do nosso bisavô contava pra nós. E aí tu tem a tua. Se você já aprendeu...Tá ouvindo? Pois então eu confia mais é na cabaça. No tem aquela cabaçim de pescoço, igual a no pescoço. É mesmo, *panhĩ* é isso aí.

[Francinete pergunta como é quando tem missa] É do jeito igual de *kupẽ* só que num tem banco, nem igreja bonita que nem *kupẽ*, é lá no Romão, lááá [aponta em direção à aldeia Abacaxi] em cima! E de enche de gente e o padre fala e nós ouve, tem gente que escuta e tem que num entende nem nada [ri muito] e vai e come as coisa da missa [ela se refere à hóstia] e diz que num pode [ri mais um pouco] mas nós que não pensa isso não! [Ela me pergunta sobre a palavra adequada para usar nessa situação, falo várias e ela recusa, só quando falo "pecado", ela aceita e diz] Ééé´! Isso assim de pecado! Mas o *panhĩ* nem vê isso de pecado, nós no acredita! As coisa que contece é que *Tyrtum* quer né? [Ela para, fica introspectiva, como se estivesse repensando sua afirmativa, respeito sua introspecção e não atrapalho, também silencio até que ela retoma a fala] E quando a lua deixa né? Porque o Sol aprendeu foi muita coisa cum a Lua num foi?



Figura 462: Francinete Lima ouvindo as contações de Maricota ao fundo crianças *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Tu num vê que o *Tyrtum* que é o Sol que fez as coisas e o *panhĩ* e deu tudo, tuuudo po panhĩ, aí panhĩ ficô feliz e aí que a Lua diz po Sol: Ei Sol que *panhĩ* tem que sabe que planta, que tem que faz roça, aí o Sol bedeceu que Lua tava dizeno pa ele. Aí depois que a Lua diz que enterrou o Sol e o Sol, foi fuuundo, e o Sol chorô e ficô triste com a Lua e foi que disse: Por que que tu fez isso comigo? Aí que a Lua disse pa ele: Tu num vê que teus fii tem que morrer e num tem terra pa todo mundo que vive e tem que morre um pa vim o ôto, aí o Sol que concordou e dexou, foooi muita das vez que fez essas coisa de fazer de um jeito e aí a Lua que via e fazia de ôto, tu pensa que é pa enganar ele? [Digo que acredito que não] Pois é isso, nããã num era pa enganar o Sol, era até pa ensinar as coisa certa, como que ele tem que fazer, tu

num vê que as muié precisa deeemais de ficar ensinano as coisa pos homi. [Ela brinca e pega um pedaço de madeira que será usado como lenha e diz] E se num bedecer que pega é pau na cabeça [Rimos muito e brinco com Hilário, que se aproxima, dizendo que ele precisa obedecer para não "pegar pau na cabeça", ele ri e diz que obedece sim].

[Ela pára mais um pouco e eu começo a mexer em suas miçangas, ela diz] Faz! Mas faz direito! Então, que parece que na história de *panhĩ* é que nem na história de vocês, de *kupẽ*, que a muié vem e fica aconselhano o homi, num foi desse jeito a mãe do Jesus de vocês, que dizia: Meu fii tu faz certo?

[Quero saber onde ouviu falar da mãe de Jesus] Nem sei que foi a irmã Rita, a ôta da igreja dos crente não [Ela se refere à freira que mora em Tocantinópolis] ou parece que foi nesse negóço de televisão, [pensa um pouco] parece que foi!

Então, *apêx*! [pronto!] é essa que é a históra, que *Tyrtum* criou e que depois a Lua ensinou foi muita coisa, aí que dissero agora vai viver aí em aldeia, *apêx* e nós tá viveno, do jeeeeito que dá!

[Tomamos um copo de café, conversamos sobre o preço dos alimentos, ela me disse que o dinheiro que recebe não dá para nada e fica tudo com o patrão, colaboro financeiramente para uma compra que iria fazer de alimentos, depois me despeço para voltar à casa de José Eduardo e a deixo "vivendo do jeito que dá". Antes de ir, ela me cobra que logo cedo eu volte para vê-la, firmo o compromisso].

Maricota Apinajé (05/01/2015).

A BACABA E “AS COISA DE INDIO”



Figura 463: Recipiente com babacas (*Oenocarpus bacaba*)
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Chego à casa de José Eduardo em 04 de janeiro de 2015 e sou recebida por ele e sua família, logo chega Iraci, uma *Apinajé* que tem, segundo ela mesma: “parece que é uns 60” anos e com um recipiente de bacaba me recepciona].

Tá aí [aos risos, coloca o recipiente no chão, próximo aos meus pés] tu num quer saber as coisa do índio, pois já vai começar agora mermo, agora mermo! [Mais risos, depois coloca na boca e me ensina a comer] Assim, mermo que come, também quano tem farinha come também e raspa com o dente e come a farinha e enche é o bucho mermo! Anda come!

[Depois que eu comi, pegou em minha mão e disse] Agora tu vai aprender é veno como é que cata, já tá faci porque tá no chão, mas tem hora que tem que derruba elas tudo e tudo. [Enquanto juntamos as bacabas, digo-lhe que nasci em um lugar chamado Bacabal, então ela ri da minha pronuncia e tenta imitar, bem devagar] Ba – ca – ba – uuu é? Pois e é! E

lá tem as bacaba? [Digo que já teve muito, por isso a cidade ganhou esse nome, mas que agora não há mais tantos pés de bacaba] Aaaah, jóia! Então, aí era pra cá se dizer de bacabal também num é? [risos] ou também babaçual num é? [risos]. É porque aqui já teve tanto babaçu que nós quebrava e vendia pra cidade, né, primeiro vendia no posto do Funai, depois foi vender na cidade e lá na Mariazinha vende é pra Tobasa né, lá da cidade.

Agora nós aqui da São José num vende muito mais não, porque tá é muito barato, aí tem meu fio [ela está se referindo a filha Ana Lucia] trabaia lá no posto do saúde e eu fico no aposento e aí é melhor que quebrar o côco.

[Ela me pergunta se "ficou aí o que eu diz?", mostro então a gravação, ela ri e diz: "Ficou foi bom!" e pergunta se vou colocar nos meus estudos sobre "as coisa de índio", respondo que sim e ela, no que parece ser contentamento, me diz]

Então, aí foi isso que te ensinei das coisa dos índio.

Iraci Apinajé (04/01/2015).

A BORDUNA

[Ao chegar à aldeia em julho de 2014, fui com um propósito de buscar instrumentos tradicionais dos *Apinajé*, um deles foi a borduna, que há alguns anos não é mais utilizada como arma dos indígenas guerreiros, como já foi relatado, principalmente, na etnografia de Nimuendajú (1939). Assim, em um dos meus encontros com Maricota em sua casa, pergunto quem ainda faz tal instrumento na aldeia, pois gostaria de comprá-lo. *Kangrò*, seu primo, chega e começa a falar sobre a borduna].

A*mex*? [Cumprimento que pode ser traduzido como: Tudo bem?, que entre os *Apinajé* é respondido afirmativamente com a mesma expressão, porém de forma exclamativa, eu então, respondo: *Mex*!]



Figura 464: Borduna *apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Tu tá quereno é uma burduna? [Entre risos, pergunta] E tu tá quereno é brigar com quem? [Maricota, Hilário e Maria José, esposa de *Kangrò*, riem muito. Logo respondo que sou ruim de briga, digo que é capaz que me tomem e me batam, eles riem mais ainda].

Ah! Então é pra levar pra casa, pra enfeitar, num é? [Respondo que é para ter em casa coisas que façam lembrar dos *Apinajé* e que guarde como recordação dos tempos que estive aprendendo com eles].

Então, se tu quer aprendê vou te ensinar. A burduna era dos índio guerreiro, naquele tempo que num tinha mulher valente que nem a Maria Barbosa, que era daqui e depois lá da ôtra aldeia, que brigava nas luta dos índio. Tu conheceu ela? [Respondo que não].

Então aí era só os homi que fazi e brigava, pa atacar, se defender do que tivesse, de bicho e de gente. Se tivesse que brigar com *kupẽ* brigava também, só que *kupẽ* tinha era espingarda e aí os índio perdia.

Tinha que ser forte, por isso fazia de pau de aroeira, de pau roxo, desses pau assim, duuuuro! E enfeitava, antes que podia era de pena e de trançado de palha, hoje nem pode mais pegar as pena das arara, que era as burduna mais bunita. Também diz que a burduna era pra mostrar que o homi era forte e macho, por isso que a ponta parece a coisa do homi [ele se refere ao pênis, com isso todos sentados no terreiro sorriem muito] e embaixo da burduna era muito infeitado, bunito, de antes tinha muito enfeito de pena de arara, pa mostrar que *panhĩ* é sabido, sabe fazer coisa bunita, melhor que *kupẽ*, que pensa que só ele que sabe fazer coisa bunita.

Hoje, quando tem festa de índio, os branco querem é muito comprar as burduna, como tu tá quereno, mas num é mais bunito como antes não, porque num pode mais usar as pena e também porque agora que não tem mais o pau roxo, só lá muito dento da mata, e ninguém quer ir lá não, looooonge, vão mais não! Então, aí, faz de ôto pau e pinta com urucum e fica vermelho do mesmo jeito, mas fica bonito também. Do jeito que faz com os arco, tu num vê que aquele índio queria vender pros aluno, quando vocês viero na festa do índio? Ali era pintado! Mas tava bonito, num tava?

[Respondo que sim e solicito que assim que alguém chegue para vender bordunas e arcos que avisem, pois quero comprar].

Kangrò Apinajé (03/07/2014).

OS MARIMBONDOS E A CORAGEM



Figura 465: Marimbondo fazendo uma casa em um buraco do mourão da cerca
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[Caminhando com seu Romão, pela estrada que dá acesso à aldeia São José, avistamos uma casa de marimbondo se formando, ele então, começa a falar sobre a vida dos indígenas guerreiros].

Antes a vida de índio guerreiro num era fácil não, tinha tanta coisa que fazia, aprendia... De primero no tempo dos mais antigo que tinha uma casa dos homi, que hoje num tem mais, ficava assim no meio da aldeia, também tem no livro dos antropólogo, tu num já leu isso? [Respondo afirmativamente balançando a cabeça] Então, isso já faz tempo deeeemais, agora num tem mais, os mais novo querem nem saber de nada disso.

Mas de primeiro, tinha que aprender a caçar, dar burdunada certeira, saber correr a corrida da tora, ser valeeeente [com muita ênfase]!Antes também tinha que fazer os furo na orelha e no beiço [lábio], tu já viu o Clementino? Vai lá na casa dele! Agora ele tá morando nessa casa que era pra ser o salão do santo, quando tu veio daquela outra vez nós num tava

fazeno? Pois ele tá morando lá! Porque como ele tá doente, nós deixamo o Clementino ficar lá e a Hilda já trouxe até os santo que tava lá, tu num lembra que ela tinha deixado o São Pedro e o São José lá?

Então se tu quiser saber como era que ficava a orelha tu vai lá, ele num gosta de tu?! Vai lá!

[Sim, e os marimbondos? Ao fazer essa pergunta sr. Romão me olha com atenção, respira fundo, como quem quer recobrar as ideias e continua] Ah! Pois num é?! Os maribondo é importante pros índio guerreiro, *os pep*, mostrar que é fooorte e valeeente, que aí enfrenta bicho que morde e arde é muuuuito e fica tudo inchado, e enfrenta mermo com valentia, então todo mundo diz: "Esse é índio valente!" Eu mermo já enfrentei foi muito, maribondo bicho e maribondo gente! Maribondo também é traiçoeiro, ferroa a gente e corre, desse jeito também tem gente por aqui, principalmente esses que quere pegar as terra dos índio. Tu num vê todas as briga que nós já tivemo por causa da terra, pra sair os documento? E agora esse povo aí dos eucalipto, que agora, né, quere cabar com nossas água, só matano tudo, né, tão derrubano tudo, tu já viu lá? Dá até de ver daqui [Como a aldeia Abacaxi fica em um ponto alto, ele me indica o local que já está desmatado]. Vai ter briga muita, aí, quer vê tu espera, aí vai ter morte ... já tô é veno!



Figura 466: Vista da aldeia Abacaxi
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

É isso! Maribondo serve pra gente ser valente! Enfrentar as coisa, as dor!

[Chegamos à casa de Edson, um de seus netos. Daí em diante sr. Romão nada mais me diz, penso que é hora de refletir e me despeço com os marimbondos a me ferroar!]

Romão Apinajé (05/01/2015).

OS FUROS DA TRADIÇÃO

[Chego à casa de sr. Clementino por volta das 10:00 h, ele estava comendo na porta de sua casa. Espero que termine. Enquanto isso conversamos sobre sua saúde, que no momento estava muito debilitada, pois ele sofria com um câncer de pulmão e estava com uma coceira intensa em seu corpo. Ele me diz que está perto de ir embora para a aldeia dos mortos. Eu, então, digo a ele que ainda temos muito o que guerrear contra essa doença, ele diz que não quer mais, ele está cansado e que faz muito tempo que não é mais *pep* [guerreiro], já passou foi o meu tempo de *pep kàak* [antigo guerreiro *Apinajé*]. Pergunto por esse tempo de *pep* e pelos furos nos lóbulos das orelhas, ele com muita dificuldade, pois está afônico, começa a relatar].




Figuras 467 e 468: Clementino e Lilian conversando com Clementino
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

No tempo do meu avô, tataravô, bisavô, tinha os guerreiro, e os jovem, mininu, quano ia ser *pep*, guerreiro, tinha que furar com uma frechia [flechinha] e depois botava uma roda de pau. [Pegando no lóbulo da orelha ele me mostra o buraco e diz] Tinha um buracão, mas aí eu num quis não, tirei os pau logo. [Pegando no lábio inferior me diz] Eles queria furar aqui, mas eu num dexei não! Foi ni

festa de tora e de cantoria, tinha tudo, paparuto, e todo mundo ficava feliz. Mia mãe que quis que eu furasse, eu num queria não. [Pergunto se os mais novos ainda furam suas orelhas, ele analisa] Agora não! Eles só quer ter as orelha inteira cuma os branco. [Pergunto sobre seu tempo de guerreiro]. Eu num parava, corria todo esse mundo.

[Para, respira e não fala mais sobre esse assunto. Começamos, então, a falar sobre as coceiras em sua pele e pergunto o que o médico falou, ele me responde que não foi lá no posto porque não aguenta, digo então que alguém precisa ir chamá-los para que venham consultá-lo e medicá-lo. No mesmo dia, passo no posto de saúde e informo para o Dr. Ângelo, cubano, médico do programa Mais Médicos do governo federal, ele diz que assim que o carro chegar iria atender sr. Clementino].

[Continuamos conversando sobre sua saúde e ele me diz que o pajé já fez muito remédio de "casca de pau", mas que não havia resolvido, e que agora estava esperando o São José resolver. A fé de sr. Clementino é decorrente de sua ligação com o santo católico, na aldeia a imagem do santo fica sob a sua responsabilidade].

Tu sabe que eu sou o dono do São José? [Respondo que sim] Antes quano eu tinha saúde eu fazia era uma festa grande po São José, agora nem sei se chego mais na festa, por isso vô passar po Zé Eduardo.

[Sr. Clementino não chegou a ver mais uma festividade para São José, pois faleceu dia 23 de janeiro de 2015].

Clementino Apinajé (06/01/2015).

OS DONOS DOS SANTOS

[Sábado de setembro de 2013, mais uma vez estou na São José e como de costume vou ver Sr. Romão, D. Hilda e o filho deles - cacique de sua aldeia – Vanderlei. Ao chegar no Abacaxi, obedeço às formalidades das hierarquias da convivência, cumprimento Vanderlei em sua casa e nos dirigimos para a residência de seu pai. Ao chegar lá, D. Hilda já conversa comigo, reclama da saúde dela e do marido, mas retoma a alegria quando me leva para conhecer a nova casa que construíram para abrigar os santos e me explica todas as "obrigações" com essas divindades].



Figura 469: HiIlda *Apinajé* ao lado do altar com as imagens de São Pedro e São José
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)



Figura 470: Clementino *Apinajé* dono do São José
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Tu sabe cuma que é, né? que o dono do santo tem que cuidar do santo e fazer a festa. [Pergunto se ela é a dona dos dois santos, ela responde sorrindo] Nããã! Num é eu não! É desse jeito: O Rumão é o dono do São Pedo, que é de nós, daqui da mia famia, e agora que nós tá doente, né, aí o Vanderlei, meu fii, que é o cacique aqui do Abacaxi, que vai ficar cuidano, cuidano. O São José, é, o dono dele, é o Clementino, mas tu sabe que ele tombém tá doentim? [Afirmo que sei e ela continua] Aí é ele que tem que cuidar do santo dele e nós daqui do nosso. [D. Hilda ri de minha curiosidade sobre os colares colocados nos dois santos e me questiona a partir de sua lógica de compreensão de mundo].



Figura 471: Imagens de São José e São Pedro
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Ora, mas tu num gosta de ficar bonita? Tu num bota aí esse colar bonito, [aponta para meu pescoço, estou com um colar feito de sementes que comprei de Vanderlei] Então? Nós fica deixano o santo bonito tombém! Igual nós, tu vê pela aldeia toda, toda, que todo mundo que bota o colar? Tem de todo jeito, né? É de miçanga, de semente, de coisa de medalha que compra na cidade, é tem de todo jeito!

[Pergunto como os santos chegaram à aldeia, se eles compraram ou ganharam, ela explica] Não, num foi que comprô não! Que o santo grande cuma esse é caro, tu num sabe? Quanto é lá de onde tu vem? [Respondo que cerca de R$ 300 a 400, ela fica abismada e diz] Então, tu tá veno? Quasque o aposento todo? Quem que compra e fica sem cumer, é? Esses aí foi o bispo que me deu. [Pergunto o nome do bispo, ela procura na memória, mas não encontra] Nem sei mais! Acho que já me isquici, mas foi lá da cidade.

Hilda Apinajé (14/09/2013).

[Chego à casa de D. Hilda por volta das 9:00, como havia chovido estava um dia agradável e o sol não castigava. Começamos a conversar sobre os santos, que já estava chegando a festa do São José e que ainda não tinha visto a movimentação para a organização da missa, até porque Sr. Clementino havia morrido. A conversa se desdobra sobre religiosidade e práticas culturais e ela me relata que gostava muito de dançar tanto nas festas de *kupẽ* como nas festividades de *panhĩ*, mas que teria deixado de dançar e me explica o motivo].

Deixei de dançar foi por causa de uma cumade que eu tinha. Aí nunca mais eu num dancei não, que ela dizia que ia po inferno e aí eu deixei fiquei cum medo. [Peço que me diga o nome dessa comadre] O nome dela era Santina, é! Ela que me ajudava cum as coisa das reza e do mastro, dos enfeite de tudo. [Pergunto se morava no Abacaxi] Não! Morava lá do ôtro lado da Prata [referindo-se à aldeia Prata]. Ela que me ajudava e que me lia as coisa da bibla [bíblia] e que dizia o que que era pecado, aí eu fiquei cum medo.

[Indago sobre o fato de o São José ser padroeiro da aldeia São José e a festa ser realizada em um salão na aldeia Abacaxi] É porque antes, tem é tempo, que nem me lembro mais, quano o bispo me deu os santo aí ficou nós cum o São Pêdo e nós deu o ôto po Clementino, e nós que morava lá no aldeião [Referindo-se à aldeia São José] aí que quano nós subiu pra cá, nós subiu os santo cum nós, que nós num ia dá pas pessoa. E também que nós nem ia separar os santo, fica os dois junto, né? Tu num gosta de ficar com tua famia? Então os santo também gosta. Então, aí onde que o dono tá, o santo tá. Num tá certo não? [D. Hilda procura minha aprovação, não contrario sua expectativa, mesmo considerando que não tenho autoridade para fazer tal julgamento, digo que sim. Tomamos um café, ela me fala sobre o casamento que acontecerá em breve e me pede para trazer café da próxima ida a sua casa. Despeço-me e firmo o compromisso de garantir o café para as próximas conversas].

Hilda Apinajé (05/02/2015).

O SÃO JOSÉ E A FORMAÇÃO DAS FAMÍLIAS

[Chego a São José dia 18 de março de 2015, com intenção de acompanhar a missa em homenagem ao santo padroeiro dia 19, mas quando chego Sônia me comunica que também teremos o casamento de Luci, filha de Ana Lucia e neta de Iraci. Assim, visito a todos, e acompanho o casamento que inicia dia 18 com a cantoria, a pintura dos noivos e o preparo das comidas. Durante toda a noite houve cantoria, comandada por Zé Cabelo. Nessa ida à aldeia Sônia, neta de Maricota é minha companheira nas andanças e minha auxiliar nas fotografias. Recolho-me por volta das 3:00, pela primeira vez enfrento o medo de caminhar pela aldeia na madrugada, Sônia e eu fazemos todo o caminho conversando sobre o casamento. Durmo por duas horas e levanto para ir acompanhar os outros eventos do casamento. Eu e Sônia chegamos à casa de Iraci por volta das 6:00 e acompanho a divisão do paparuto, as famílias que participaram da cantoria dividem o bolo de carne e retornam para suas casas para descansar. Tomamos café com Iraci e nos dirigimos para o Abacaxi para assistir à missa. Vanderlei me avisa que não sabe se irá ter missa, pois já eram 9:00 e o padre não havia chegado. Resolvo então, ir à casa de sr. Romão, conversamos sobre o festejo].

Ninguém sabe se vai ter, porque agora que o Clementino morreu nem tem mais nada, porque ainda o Vanderlei arrumou o salão, mas aí a festa nem tem eu acho que não, porque o Zé Eduardo disse que num vai mais fazer. Mas se tu quer vê festa boa tu vem no dia do São Pedo que vai ter festa grande.

Romão Apinajé.

Também digo que num vai ter que fôro na cidade falar com a irmã Rita da igreja e ela diz que o carro tá quebrado do padre. Que nem tem padre, que tá viajano. Tu tá veno, que os santo inda tá aqui em casa.

Hilda Apinajé.

Ah! Parece que dessa vez vai ser fraca, porque antes era festa grande, com festa de *Kupẽ*, tinha som, depois da missa tinha o que vocês *kupẽ* chamam de festejo. Mas dessa vez, parece que num vai ter nem a missa e nem os batizado.

Ana Lucia Apinajé.

[Por volta das 11:00 o padre Valber Dias, da paróquia de Araguatins, chegou acompanhado por dois seminaristas, explicou que havia se atrasado porque veio por Nazaré, pois a freira lhe informou que a ponte de acesso pela estrada de Tocantinópolis estaria quebrada. O que de fato estava, no entanto, carros de porte pequeno conseguem passar. Depois que os santos chegam o padre começa a arrumação, celebra a missa e conversamos sobre sua vivência entre os povos indígenas. Ele me conta que morou com os *Krahô* por quase vinte anos. Pergunto sobre essa experiência de seu sacerdócio entre os indígenas e como ele se sentia naquele momento].





Figuras 472 e 473: Celebração da missa de São José
Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)



Figura 474: Celebração da missa de São José
Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)

Eu venho com muita alegria de poder estar fazendo essa função de padre em uma celebração litúrgica, agora assim, ainda não do jeito que eu gostaria, de ser uma coisa feita mais ao modo deles, mas a gente não tem essa condição e também a igreja não abre muito de a gente poder fazer as coisas mais à vontade tem algumas regras que a gente não pode sair fora, mas de qualquer modo só esse contato com eles, falando de Deus, ora em português, ora na língua deles, só esse contato pra mim é muito gratificante, eu me sinto muito feliz de está no meio deles assim em nome de Deus. [Pergunto: Depois de mais de vinte anos de trabalho com povos indígenas o que de mais indígena tem no padre Valber? Ele responde, depois de fazer uma pausa e uma respiração profunda] Olha, desde quando eu cheguei a primeira vez no meio do povo *Krahô*, é... pra hoje... eu acabei mudando muito! Todo o meu modo de ser, de pensar, *mehĩ* [pode ser traduzido como indígena em *Krahô*] me mudou. Eu penso que pra melhor, eu penso que sim, eu me tornei mais humano sabe? De olhar as pessoas assim, com mais humanidade, é... vamos dizer, com mais compassividade, né, com mais compreensão eu penso que antes de eu está no meio do índio, eu era um pouco mais duro e eu acho que o *mehĩ* amoleceu muito o meu coração. Meu coração ficou assim muito mole. A gente... com mais sentimento sabe?

E o modo de olhar o mundo, de olhar o universo, é... de olhar a realidade é... foi mudado! E tá mudando ainda, não para de mudar não é? Se ficar parado... O contato com o *mehĩ* vai seguindo e a gente vai aprofundando na sua gênese cultural, e linguística e no conhecimento de sua vida. Eu conheço bastante já o jeito do *mehĩ*, do *panhĩ*, mas a cada dia a gente vai conhecendo um pouco mais, e à medida que eles se sentem mais próximos da gente eles transmitem pra gente algo de novo assim, a cada dia também!

[Padre Valber apresenta nos olhos uma pintura *krahô* permanente, porque é feita com uma agulha na região subcutânea, dois traços que devem ficar na região central das pálpebras e debaixo dos olhos. Indago se quando ele fez esse procedimento se tinha noção que era permanente e que iria ficar para toda a vida. Sua resposta me surpreende].

Sim, eu tinha, e assumi! Eu fui pego de surpresa sabe? Eu cheguei... foi a primeira aldeia onde eu fiquei morando no *Krahô*, lá na aldeia de Santa Cruz, na língua deles eles chamam de [...] aí pra fora eles dizem que é aldeia de Santa Cruz. Aí lá, pouco tempo que eu estava lá de morada, eu dizendo pra eles que a minha intenção era viver a vida deles, né, não ficar morando do lado deles como um branco, mas o quanto que eu pudesse... participar mesmo da vida deles, né, essa era a intenção minha, então dois rapazes iam fazer isso que nós chama de... esqueci e falaram comigo: Você diz que quer viver aqui igual nós, pois então vamos lá pra você fazer isso com nós, porque nós vai fazer agora. Aí, me pegou assim de surpresa, aí me perguntaram: Você tem coragem de fazer? Vai ficar, num vai cabar mais! Aí eu não pensei duas vezes não, falei: Claro que sim! Então foi uma coisa assim de repente, né?



Figura 475: Padre Valber Azevedo
Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)

[Pergunto se houve algum ritual, ele responde que não e continua]

É só uma marca de identificação, uma identidade! [Pergunto se a partir daí ele assume uma identidade indígena e ele esclarece].

Num se pode dizer que a gente assume uma identificação maior, porque é muito difícil, não só pelo impasse, assim... pessoal, mas da estrutura da qual a gente depende, né, que traz muito impedimento, né, pra isso. A estrutura não só da sociedade nacional, da cultura nacional, mas também a estrutura da igreja, né? E eu nunca quis sair da igreja, sair do meu ministério, né, de padre. Porque eu acho que dessa forma eu consigo algo de melhor ainda para o índio, que melhora algumas coisas e eu acho que se eu saísse de padre para poder viver mais, mais junto do índio como eu gostaria, aí a gente deixaria de trazer com a gente junto a igreja, né, e a igreja precisa de vir pra cá, não tanto para o índio, mas a igreja precisa ser transformada pelo índio que eu acho que essa que é a importância, isso é o que a gente deve conseguir, sabe? A igreja precisa ser transformada pelo que esse povo tem de mais precioso, né?

[Agradeço sua disponibilidade em me conceder a entrevista, um mineiro que os mais de vinte anos no Tocantins ainda não apagaram as marcas linguísticas de sua terra natal, o gente ainda é pronunciado "rente", a fala de uma calma, que segundo ele é "pedacim de Minas, pedacim do *mehĩ*". Acompanho-o no ritual de desmontar o altar improvisado para a missa e a arrumação das alfaias. Despeço-me de padre Valber, com todas as minhas expectativas referente a ele sendo frustradas, pois não esperava encontrar nesse dia um padre com um discurso de respeito às diferenças e de respeito e reconhecimento da cultura indígena. Realmente, foi uma manhã de emoções, acredito que tais emoções foram decorrentes de minha educação familiar, sou de família católica, e comungar em uma missa atípica, tendo como ministro um padre que me diz: "A igreja precisa ser transformada pelo índio", foi para mim uma experiência que mexeu com minha subjetividade bem mais que a objetividade da pesquisadora permitiria, eu estava, completamente, afetada por aquela conjuntura.

Padre Valber Azevedo (19/03/2015).

MORCEGOS, MACHADINHA, NOMES E CANTORIA



Figura 476: O cantor Zé Cabelo
Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2013)

[Era noite de céu estrelado e conversávamos eu, José Eduardo e Eliane no terreiro da casa deles, as crianças atentas a outras narrativas: as da televisão. E entre um gole e outro de café ele narrava histórias de "coisa de mito" e "coisa de verdade de índio"].

Bom, a história da machadinha é, segunda a história pelo meu avô, que é um dos mais anciões da aldeia, que é até, era um índio guerreiro, né, que lutava pelo povo *Apinajé*. É, sempre contava a história, né, dos antepassados. O nome dele era Chiquim. Isso, Chiquinho. O nome na língua era *Ingrebay* . Então, ele contava que naquela época tinha duas aldeias, que uma aldeia fica mais ou menos pra cá e a outra fica lá pro bico [Microrregião do Bico do papagaio], né, desse trecho pra lá. Aí esse povo tinha esse contato forte e sempre ia pra lá em busca dos conhecimento, pra negócio da música, os cantador, né, sempre faziam esse intercâmbio com outras aldeias. Por fim, numa caverna morava os morcegos, que nós chamava de *kupẽ dyêb* [aquele que não é indígena e se assemelha ao morcego]. Na caverna, morava muitos *kupẽ dyêb*. Por fim, quando o índio ia pra lá pa conhecer ôtas aldeia, aí só que não voltava mais pra aldeia, ficava mais era

pra lá mesmo. E ninguém não descobriu, pra onde que ia e pra onde que eles foram, né. E até que foi indo, foi indo até que foi mais dois.

Aí tava indo, chegando perto dessa caverna, aí ele mandou pra ir na frente e ele ir depois. Aí ele entrou na mata, numa moita pra ver o ôto colega, que tava indo na frente. Adepois, é, de repente vinha um morcego, né, com uma machadinha, que nós chamava de *koiré* em o nome dos *Krahô*, mas existia um nome também, que é *krãmelé*. Então, isso no seco, de repente veio, né, e pensa que não, ele bateu no, com o machadinho, né, do índio, e ele matou esse índio e até carregou pro caverna, onde ele morava, né. Aí o outro viu, aí na hora que ele viu, ele começou a pensar que era esse povo que matava os índio, os índio *Apinajé*. Aí depois ele começou correr voltando pra sua aldeia, né, onde que morava. E ele foi voltando e começou a usar uma forma de comunicação na língua, pelos canto, né, gritando, avisando o povo, chegando na aldeia, todo mundo tava esperando no pátio, todo mundo reunido no pátio esperando esse homem.

Aí esse homem chegou lá no pátio, aí ele começou a contar a versão dele, né, como é que aconteceu com o outro. E até que fizeram uma grande reunião pra decidir como é que ia fazer com eles, né. Aí, até que pensaram numa forma de acabar com esse morcego: “ - Ah, nós vamos tocar fogo nessa caverna pra acabar com eles” - Aí todo mundo decidiu e foram pra lá. Chegando perto da caverna, todo mundo pegô as lenha, né, todos, pra fazer tipo um coivara, fogo mesmo, pra acabar com esse morcego, mas só que tinha outro buraco lá em cima e eles não viram esse buraco lá onde que saíram. Aí fizeram só embaixo, aí, até que se tocaram fogo na caverna. Aí era muito e tinha até os filhotes também. Aí saíram pelo outro buraco, né, não sei pra onde que eles foram. Aí até que deixaram um filhote embaixo de um buraco, tampado com uma pedra mesmo, pa ninguém num descobriu esse filhote.

Aí, depois que terminaro de coisar o fogo, na caverna, aí começaro a entrar pra ver se realmente eles queimaram alguns, mas só que todos saíram, voaram pra não sei pra onde. Aí até que eles começaram a mexer nas coisas e no final viram o machadinho na caverna e o filhote, que tava embaixo do buraco. Aí eles pegaro esse filhote, aí até que eles tentaram, queriam matar esse filhote, mas só que um liderança falou pra eles que isso não pode fazer: matar porque eles não mataram todos, então eles tinham que levar esse filhote pra ver o jeito, né.

Aí, eles levaro esse machadinho e o filhote do morcego pa aldeia. Aí chegando lá, aí um pajé e um liderança e cacique reuniram no pátio pra decidir quem são as pessoa que vão ficar com esse filhote. Aí, um liderança pegou a machadinha pra abrir a cantoria no pátio, fez

a volta na rua com essa machadinha e dizendo que pegaram essa machadinha pra homenagear esse povo que já foram matado, né. Aí até que começaro a criar o filhote. Disse que passou duas noites sem dormir, aí até que eles pensaram: como é que nós vamos dar um jeito com esse filhote porque não tá dormindo, não tá comendo. Aí até que pensaram de cortar um pau pra coisar na casa pra ele ficar nesse pau, o filhote. Aí fizero, né. Aí deixaro o filhote do morcego no pau e disse que na hora que pegou o pau e passou o dia e a noite de cabeça pra baixo.

Isso, dormindo a noite toda, o dia todo e até que eles viram. Quando foi crescendo, aí que já tinham esse contato com ele, já tinha esse contato com esse filhote, aí começaram a perceber que era quase um tipo, um ser humano mesmo. Aí ele de repente começou cantar, aí um índio mais velho, que tava acompanhando junto com eles, ouviu a cantoria dele, né, do morcego. Aí, disse que tava cantando bem mesmo, uma voz assim, muito alta. Aí, começou a perceber que ele era um tipo um cantador mesmo. Aí, até perguntaram pra ele se tinha nome, aí disse que um índio até falou o nome dele, né, pra ele. Aí só que naquela época todo mundo tinha um nome, só o nome assim dessas madeiras, né. Tem aroeira, candeia, enfim, têm vários nomes dessas madeiras que nós se considerava como nome dessas madeiras, né.

Aí, não, os nome próprio vai ser assim: vai ser *Katãm, Waymẽ*, e começaro a perceber: "Não, esse nome é bonito, nós vamos colocar esse nome... tá, ah tá!". Aí começou, né, falar pra ele pra fazer um tipo pipoca, que ele gostava de comer só pipoca, né, do milho mesmo, mas só que naquela época os índios faziam pipoca dentro dum tipo, pegava areia lá no riacho, no rio que tinha areia, pega e coloca nas panelas e coloca o milho dentro pra, na hora que começar a esquentar, começar a pipocar, né. Então, eles encomendou pra fazer pra esse morcego. E até que foi uma noite e tava junto com ele. Aí começou a ensinar o índio, começou cantar, cantar. Aí até que aprendeu bem mesmo toda essa cantoria, né, e os nome.

Aí meu avô contava que o machadin era uma das coisas muito sagrado pra o povo *Apinajé*, que era parte da história. Quem pegava o machadin era só o cacique e liderança também. Ninguém num pegava, só o cantador também pra fazer a cantoria. Com essa mesma história dos *Krahô* porque tem uma machadin que eles recuperaram lá em São Paulo, lá num museu lá e até hoje foram buscar, e até hoje tá na aldeia. Por isso que diz que a machadinha dos *Apinajé* tá lá no Belém no museu, diz que parece que foi um antropólogo, né, importante, que levou, o do livro dos *Apinajé* [Provavelmente, ele considera que possa ser o Nimuendaju, de acordo com uma visita que fez ao museu em Belém].

Por isso a gente queria muito era trazer pra aldeia, porque não é lenda, não é mito, é uma história que aconteceu de verdade, né, e o povo quer resgatar.

José Eduardo Apinajé (09/01/2015).

AS CASAS E AS PARCERIAS



Figura 477: Casa de José Eduardo *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (Fevereiro de 2015)

[Ao chegar em janeiro de 2015, como a casa de Maricota estava cheia e não podia me abrigar, busco hospedagem na casa de José Eduardo, com o qual havia combinado uma parceria para que me auxiliasse em meus estudos e registros. Prontamente, ele e sua esposa Eliane se prontificam em me hospedar. Como eles mudaram do lado do pai de Eliane para a estrada que dá acesso à aldeia Abacaxi, pergunto o motivo da mudança. José Eduardo explica].

Nós já tava pensando fazia tempo, porque lá na São José onde era nossa casa, aí era muito, começô a ficar confusão, porque passava muita gente, aí pensô e falou com o pai dela, né, porque quando casa tem que morar perto do pai e da mãe da moça, né, então aí ele deixou nós vim mudar. Concordou tudo, né?

[Eliane complementa a explicação] Porque agora nós fica preocupado que tem o bar, né, aí os minino bebe, aí tem o Hugo, que é nosso fii maior, né, aí é melhor ficar longe, né, e também quando os homi bebe e quer brigar né, então aqui, nem tem nada disso, aí o meu pai deixou, aí a gente vei.

[Comento que quando fui à aldeia em julho de 2014, ele já havia iniciado a construção da casa e ele explica o motivo da demora].

É, foi pa quase um ano, né pra fazer? Porque ... porque primeiro tem que pegar os pau, aí vai pra mata, aí pega os pau certo .... Aí tive que parar porque fiquei doente e num pode, né, aí pegar na palha, porque pode morrer, aí nem fui. Aí tem os ôtros homi pra ajudar, mas o dono da casa tem que tá dijunto, né. Também teve as atividade das aula e também o meu irmão que fica doente e que morreu. Teve foi coisa!

[Pergunto sobre a ajuda que recebe dos demais homens e ele explica] As nossa casa tem que os ôtro ajuda nós, assim de mutirão, aí vem e chama os parente e ele ajuda. Aí também demora mais porque tem que a mulher fazer a comida pra todo mundo, aí a gente tem que arruma o dinheiro, porque tem que dá o comer, aí demora, né? Porque tem que ser muito!

[Eliane explica porque a casa de sua família ainda está apenas "na palha"].

Nós ainda nem fez com o barro porque ... aqui, né, nós não tem água ainda pra amassar né e aí fica ruim, lá na casa do fii da Vanderléa tá ino ligeiro mais, porque tem barro bem pertim e água, né? O Abacaxi todo tem água do projeto, aí do projeto do governo.



Figura 478: Casa de Arilson (em construção)
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

[José Eduardo me explica que já providenciou a requisição junto à empresa de água de Tocantinópolis para que fosse feita a encanação hidráulica para a sua casa e que estava aguardando].

José Eduardo e Eliane Apinajé (06/01/2015).

AS ASPIRAÇÕES PARA OS FILHOS

[Noite de 04 de janeiro de 2015, minha primeira noite hospedada na casa de José Eduardo e Eliane. Estava frio. Jantamos e depois nos reunimos na sala para conversar. Pergunto com que idade casaram e José Eduardo responde]

Eu tinha era mais ou menos uns quinze ano. Quinze pra dezesseis ano. [Ele ri e continua] Casei cedo! E ela com treze ano. Foi! Doze eu já tinha conhecido ela e com uns treze nós casamo, né? E hoje, até hoje nós tamo... com muito tempo, né? Já é tempo, né... que o filho mais velho já tem quantos anos, dezessete, né?!

[Eliane confirma as idades e diz que era uma menina quando se casou. Ela em seguida começa a falar sobre o Hugo, o filho mais velho].

O Hugo já tem dezessete, aí, nos tempo de antigamente, né, aí já tinha casado. Mas nós num quer que ele case agora não, né, porque se casar fica mais difícil de estudar, ele já tá quase terminano nos estudo.

[José Eduardo começa a relatar suas dificuldades para fazer um curso superior e das expectativas para o filho].



Figura 479: Troféu ganho pelo time de futebol da aldeia São José
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

O Hugo, agora, a gente quer que ele estude, né, porque aí tem como arrumar um emprego e também fica ... mais tranquilo, porque quando a gente, né, é... tem família fica mais difícil, né, aí... Eu queria que ele fosse pa fora, aí, depois que tiver terminado, aí volta aqui e vai trabalhar, né? Ele é bom no futebol, assim que nem eu fui. Vocês viro ali no quarto o troféu? Fui que eu ganhei e as medalha ele.

Mas no futebol é só da brincadeira, porque nem dá dinheiro, né? Só pos que tem a fama, igual o Neymar, né? Que agora tá jogano, aí pra fora do Brasil. Então, é por isso que nós quer mermo que ele estude, né, porque aí foi tão difícil de eu fazer... fazer esse curso de licenciatura intercultural. Que tinha que trabalhar e estudar, e de ficar longe da família. Até a Eliane já operou do coração, e eu nem tava, depois foi que cheguei, né.

Então, é assim, nós quer muito que ele estude pa ser gente, né?! Vamo vê, que deus quiser, que ele gosta mesmo de estudar, então, aí ele vai pa frente. É!

[Eliane complementa os elogios ao filho mais velho].

O Hugo é um mininu muito bom, os professor diz que ele é muito inteligente, né, aí a gente fica só sonhano que ele vai estudar, né. Pra ter uma vida boa, aí ajudar a gente. É assim.

[Como durante o dia observei que ele ajudou nos afazeres da casa, carregando água do riacho, cuidando da irmã mais nova, perguntei a José Eduardo se havia determinado o que era tarefa masculina e feminina].

Assim, antes, no tempo do meus avô e até no meu mermo ... tinha mais, era só a mulher que cuidava dos mininu e conzinhava, mas agora tem que ajudar a mulher também, né? Quando precisa. Mas a mulher num vai pro mato, nem caça, porque isso ainda é só dos homi.

[Relato que na casa de Maricota, por muitas vezes presenciei Hilário fazendo a comida. Ele brinca e diz que se ele cozinhasse ninguém comeria, porque ele não era muito bom, e tenta explicar o porquê de Hilário colaborar com os afazeres domésticos].

A Maricota, que diz que é minha vó, né? Tu já sabe, né? [Ele se refere a suspeita de que é filho biológico de Augustinho e não de Clementino. Digo que tanto ele como Maricota já me contaram sobre essa possibilidade. Ele prossegue].



Figura 480: Lilian com Eliane e seus filhos
Fonte: Pesquisa de campo – Fotografia de Francinete Lima (Janeiro de 2015)

Lá a minha avó é... já tá idosa... e ela já teve foi é muito doente, aí ele que tem que fazer, né? Mas aqui em casa a Eliane tá é forte, né? A gente só se preocupa é de carregar o peso, porque o médico que diz que num pode, é... aí, é por causa do coração dela, que já até operou.

José Eduardo e Eliane Apinajé
(04/01/2015).

QUANDO A PRINCIPAL DIVERSÃO NÃO ERA ASSISTIR TELEVISÃO

[Depois de um longo dia de andanças pela aldeia, jantamos e sentamos todos na sala da casa de José Eduardo, pois é hábito, em todas as casas que tem televisão, assistir as novelas da Rede Globo durante à noite. Algo me chamou atenção em particular: muitos comentários sobre o comendador José Alfredo, papel interpretado pelo ator Alexandre Nero, na novela Império. Estávamos eu, Francinete, D. Iraci, sua filha Ana Lúcia e suas netas e a família de José Eduardo e Eliane, suas filhas Mariane, Meriele, Ana Elisa e Ana Clara.

As crianças, que durante o dia corriam e brincavam, agora estavam muito entretidas com as cenas da novela. D. Iraci me chama atenção para o fato de que] Tu num vê isso, que agora é todo mundo nesse tevisão, esse aí que fala é de tudo, tudo! Brinquedo de menino agora é tevisão. Não é mas esse não, no é! [indicando para uma boneca que tinha em seu colo].

[Pergunto a ela sobre as brincadeiras preferidas de seus filhos quando eram crianças. Ela ri e diz que não era de televisão. José Eduardo toma a palavra e começa a sua narrativa].

Porque era tudo na escuridão, eu até cansei, né, de brincar dessa brincadeira lúdica. E tinha uma brincadeira que chamava de, um tipo esconde esconde, que quando fazia uma roda, aí um ficava um dentro da roda, aí batia nas costa, aí ia pra esconder lá na, no escuro, aí chegava lá no escuro aí chamava [Nome indígena] pra largar. Quem, que no final, tiver na última, ficar na última, aí corria... pronto! Na hora que corria atrás pra bater, aí ia ficar na roda também. Aí era uma brincadeira muito legal, assim, que até já cansei de brincar.



Figura 481: Lilian em conversa com Iraci na casa de José Eduardo
Fonte: Pesquisa de campo – Fotografia de Francinete Lima (Janeiro de 2015)

E tinha a brincadeira de primeira plantação de melância, porque nós todo mundo plantava

melância, abóbora, essas coisa na roça, aí tinha uma forma de brincadeira com essas coisas da plantia. Aí, umbora brincar de melânciiia! Aí todo mundo deitava no chão, faz de conta que era uma rama esparramada, esses nomes, mas melância, e um cara batia na cabeça tá, tá, tá, na cabeça. Nossa! Mas doía, e era uma brincadeira assim que era diferente assim, a gente brincava. [Eliane também concorda com o seu esposo] Eu brincava muito também, na minha época dessa aí.

Homem: e batia na cabeça, e dizia: - Não! Essa já tá boa pra comer - faz de conta que rancava pra gente e levava... Chegava lá, umbora partir e todo mundo comer essa melancia, aí todo mundo... Mas era só brincadeira mesmo, agora era muito legal assim. E também, as caçada também, da caçada, aí sempre levava as menina, dizia: - Umbora brincar, fazer a brincadeira da caçada?

Aí as menina limpava os terrero pra fazer tipo uma casa mermo. Você é meu marido, você vai ser meu marido, aí o marido tem que ir pra caçada. Aí o marido pega uma coisa, aí chega lá e pá. [Fez um gesto como se estivesse jogando a caça no chão]. Não! Eu matei veado, aí carregava mulher nas costa pra dizer que tava carregando veado. Era uma brincadeira da caçada, nossa! mas... interessante demais.

[Dirijo-me a Eliane e pergunto do que as meninas brincavam, ela responde]

Brincava dessas coisas, né, de enrolar os pano de fazer boneca.

[D. Iraci faz um comentário sobre as bonecas]

Enrolava os panos pra fazer boneca. Hoje as meninas têm tudo as bonecas aí, antes era que enrolava, nera [não era]? Era mesmo.

[Eliane se mostra intimidada pelo conhecimento do esposo e demonstra que em sua casa, em uma distribuição hierárquica, primeiramente a fala deve ser a dele, poder que lhe é conferido pelos estudos acadêmicos].

Aí o Zé Eduardo sabe mais de falar, porque ele já é formado, né, e no curso que foi lá no Goiânia ele também aprendeu dessas coisa de brincadeira, de *panhĩ* e de outros *panhĩ*. Também que ele é o professor da escola, né, das cultura indígena.

[Ela cala e ele continua].

Também, nessas brincadeira, às vez imitava as coisa, né? Não! Rapaz, eu vou ser tal bicho, aí eles começaro a fazer a imitação, aí as [palavra não identificada] sempre fazia tudo pra dá comida pro bicho. Aí todo mundo subia nos pau, ah, cadê o boi? Boi sumiu! Terá

onça? Era uma brincadeira muito, assim, muito interessante mesmo que, igualmente como hoje, mas hoje eu vejo muitas crianças, que muitos deles não brincam assim dessa forma. Elas brincam mais é com os carrinho, boneca, essas coisas, bola quando começam a assistir televisão, essa brincadeira pronto, e é só bola e nunca mais brinca no pátio. Tinha uma brincadeira de, como é que fala, de cutucar é?

Essas pessoa... nessa brincadeira a gente faz é rir muito, né? Não! Bora fazer uma brincadeira de pra, e se as pessoas querendo casar, ele vai começar a rir. Aí ele pode mexer aqui pa fazer todo pra ele rir né. [Ele passa a mão pelo corpo indicando os locais que pegavam para fazer as pessoas rirem] Nessa brincadeira que, aí quando se você ficar parado, sem rir, diz que você demora casar.

[José Eduardo relata sua experiência no módulo de Educação Física no período de sua graduação].

Aí, todo mundo tava mostrando suas forma de brincadeira, aí o *Xerente* fez uma brincadeira muito, também. Fazendo brincadeira do gavião e da galinha. Aí eu achei muito interessante, e eu até participei junto com eles. As brincadeira deles são assim: Quando uma pessoa faz de conta que está com os filhotes, né. Aí uns imitando o gavião, outros a galinha e outros, os pintinho, filhotes da galinha. Pra você não deixar o gavião atacar teus filhotes, você tem que dá um jeito pra eles não atacar, né. E o gavião tem que fazer de tudo pra pegar esses pintinhos. E eu gostei dessa brincadeira. Agora dos lá do Mato Grosso, eu vi sobre a brincadeira da cobra, do sucuri.

É, lá porque tinha uma sala enorme, aí tinha até um, é, uma parte pra onde segurar, né. Aí lá eles fazia essa brincadeira né. Aí nós deitado no chão mesmo, agarrado na perna do outro, faz de conta que é uma cobra enorme. Tem que agarrar bem agarrado mesmo, porque vai ser dois pra fazer aquela brincadeira, né, que vai mexer com tudo, todo o teu corpo. Vai é mexer no cabelo, tudo. Se você começa a rir, e acabar a força, aí eles tira, aí vai pro outro, partir pro outro, e vai até no final. E no final tem um que vai ser grudado bem mesmo, numa coisa. Aí tem que ser muitas pessoas pra de tudo pra tirar do buraco, né. Porque é assim a brincadeira deles, da cobra. Vai começar pra ir até no final da brincadeira. E eu, nossa! Mas eu virei muito nessa brincadeira, agarrado no pé do colega lá. Agarrado mesmo, tem que se agarrar com toda a força mesmo... todo jeito pra você rir e deixar a brincadeira. Mas quando for com outros dias, rapaz, eu fiquei todo doído.

Era tanta brincadeira, até que eu fiquei na final paa mostrar a brincadeira dos *Apinajé*. Aí, eu fiz essa brincadeira, aí todo mundo gostou dessa brincadeira que eu citei, de esconde esconde, essas brincadeira aí, né. Fizero até, gravaram num vídeo, mas até hoje nunca mandaram pra mim uma cópia.

Não! Parece que o Júlio já teve, fizeram uma cópia pra ele, mas ele não passou pra mim, não sei se tá no computador ainda. Eu até esqueci de procurar ele. Mas era tudo brincadeira. As brincadeira assim tudo legal assim. No final do curso lá, no final da palestra lá eles colocaram no telão lá. Aí eu ri muito na hora lá.

[Pergunto se na época do Hugo, que é seu filho mais velho, eles ainda brincavam dessas brincadeiras ou estavam mais para a televisão e para os carros].

Ele passou mais pra essa brincadeira, né, do *kupẽ*, porque eu sempre, nunca pensei assim, toda coisa que eu gostava, assim, quando eu ia pra algum lugar, assim, que eu achava essas coisa, sempre ficava, nunca mais ter assim, eu comprava logo né, essas brincadeira, que chegava em casa. Isso, esses carrim, essas coisas, que era só brincadeira que inventava da cidade.

[Ele volta a digressão e relata como era a fabricação da bola em sua época de criança] E aqui nessa aldeia véia tinha uma madeira que tinha até o leite, né. Nós tirava o leite pra fazer tipo um gruda assim, mas nós rolava na mesma hora pa fazer a bola, um tipo, eu já assisti até na reportagem de um dos índios, não sei se era do Pará, não sei da onde, que sempre jogava bola com... com a cabeça. [Pergunto se não teria sido na época da copa].

Foi! É que tava passando, naquela época da copa, que tava passando no Esporte Espetacular, que passou a história do mundo da bola todin, aí mostraram que os indígena fazia com o leite dos pau, aí fazia a borracha, aí fazia a bola e eles jogam com a cabeça né? Aí eu fiquei imaginando, ah, e eu até quase que eu brincava com essa bola, porque antes não tinha bola, né, não tinha essas coisas da cidade.

Ãram, aí grudava pra fazer desse tamanho. Mas pula demais na hora que batia no chão. Pulava. E às vezes perdia e nunca acha. E ia pra dentro dos matos. Era uma forma de brincadeira que...

[Pergunto se ele joga futebol ainda] É, eu fui craque, né, mas hoje eu não sou mais. Deixei! Agora o craque daqui dessa casa é o Hugo! É, ele espera que possa mostrar, né, e eu comecei a jogar. Ganhei até um campeonato e a gente dividiu o dinheiro e combinou e fez a festa. Mas agora só tem um time profissional, né, dos índio, e parece que agora todo os

jogador é só os que agora tão morano lá na cidade, eles tem ficha no campeonato, né, ainda tem o dinheiro. Mas os daqui joga só pa jogar mesmo, na brincadeira.

E agora é isso aí que os grande, os jovem e adulto fica mais no futebol. [Eliane interfere e diz que na aldeia tem um time de mulher e que elas jogam bem, mas que agora quase não estão jogando] E as criança fica mermo é com as brincadeira de *kupẽ*, de boneca e de carrim, e tem também as brincadeira de correr e de pular no riacho, né, e de subir em arvre, né, assim de coisa de gente que mora... como diz lá nas aula, de povo rural. [Tomamos um café e logo depois me despedi e fui dormir, pois o dia foi longo e cansativo. E me aguardava uma noite de bastante frio. Nesse dia senti muita falta do calor humano de minha casa. Apesar de ser sempre bem recebida entre os *Apinajé* a saudade de minha família sempre incomoda quando fico em campo por períodos longos].

José Eduardo Apinajé (11/01/2015).





Figuras 482 a 484: Crianças *apinajé* em momentos de brincadeiras
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)



Figura 485: Jogo de futebol na aldeia São José
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

TROCA DE CACIQUE

[Era 28 de agosto, estávamos sentados como de costume no terreiro, *Kangrò* se aproximou e perguntou se eu fiquei sabendo de toda a confusão da troca de cacique, digo que desconheço e peço para Maricota me explicar].

O cacique de primero num era o Zé Duardo? Então, que ele diz que pa nós que tava cansado, que era coisa demais pa fazer, que também é conselheiro, aí que tinha que botar ôto cacique, aí juntô os véi tudo e os conselheiro, aí pensou, aí diz que tinha o Davi e o Orlando quereno. Aí daí foram, quase que ia ter guerra aqui dessas coisa.

Porque trocaram desse negóço de cacique. Aí deram po Orlando, e metade no quis Orlando, e passaram metade passou po Davi. E aí foi um confusão, meu Deeeus! Essa aldeia tava pa pegar fooogo [dito com muita ênfase], mas quetô. Porque uns dizia que era o Orlando que é mais véi e que já é mais esperto pa tratar com os *kupẽ*, e já foi cacique, tu num sabe? [Digo que sei].

Assim, cuma é? Na época do Orlando também tinha era a festa do milho que faz é tempo que num tem, vei até o prefeito e governador, parece, nem sei, mas aí também diz que ele também se meteu com política e aí teve os índio aí que não gostou, porque diz que fazia trato cuns político. [Pergunto que tipo de trato] Num sei não disso aí! [Balança a cabeça em negativa].

E do Davi uns dizia que ele era novo demais e num prestava, aí os ôto via e defendia, dizia, mas que é sabido e que sabe das coisa da cidade, que se formou lá na escola do Goiânia, teve até festa graaande aqui e tudo, aí na escola. Aí foi por isso, mas aí tá é o Davi mermo, mas diz que o Orlando inda hoje luta e conversa com um e vai po ôto, assim desse jeito quereno vê se volta.

[Pergunto como está a situação agora na aldeia, e Hilário faz sua análise].

Num calmou de vez não, assim, porque calmou, mas aí ainda tem bem baixim. Ainda tem os que num aceitô o Davi assim de vez, né. Fica cunversano e quereno mostrar que o Orlando é que tem que ser, mas num tem briga, só conversa. Parece assim, que aldeia tá dividida.

[Diante do relato pergunto se isso é bom ou ruim para a comunidade. Maricota responde].

Nem que pra mim não tô sabeno, num tem parte não! Nenhum e nem ôto. E eu fico é assim como um pinto, onde que tem o farelo eu tô pegano. [Ri bastante e faz uma onomatopeia imitando o pinto].

Também que nesse negóço de cacique é que é bom pa uns e que os ôto acha ruim, é assim, num diz que o Sabino que foi depois do Orlando diz que era bom aí depois ficou sem fazer nada pa nós, e aí foi que botar pa fora e depois foi... nem me lembro! Aí que foi o Zé Duardo e que agora é o Davi, nesse confusão! Então?

[Pergunto o que é um cacique "bom"].

Pa que é que tu quer um cacique? Pa ajeitar a vida de nós *panhĩ*, e ajeitar e dividir as cesta, e o *kaxporè* dos como que diz? Das usina? [Hilário complementa] Dos projeto. [Ela retoma a palavra]. Pois é que já teve foi muito e esse tal de projeto. E é de Vale, e é daquele de usina, aí tem uns que fica cum dinheiro né, o *kaxporè* e ôtos que fica só cheirando ó [Maricota passa o dedo embaixo do nariz, diante do seu gesto indago por que ficam só cheirando] Ora, porque é assim, fica só no cheiro do dinheiro, nem vê, nem faz é nada. Num vê que agora do dinheiro da usina que bota a roça e é longe, quem que vai? Nós daqui que tá véi num vai e nem os novo num quer esse negóço mais de roça.

Pois, é desse jeito, que tem cacique que arruma as coisa de *panhĩ* e ôtos que num quer sabê de nós, só fica recebeno dinheiro de governo e num faz nada, nada, nada, por isso ruuuim. Aí quano o povo num guenta mais, ó, pã, [com o pé faz menção que vai chutar algo] pé na bunda dele e vai e vê quem é o ôto que vai querer, e se o povo quer também. Tu num vê que nem só que o Orlando quis ele é? Tá aí, cunvesano com todo mundo, mas num deu foi em nada! É o Davi mermo!

Aaah, mas quano era no tempo do Rumão, era o negóço pesado, pesado, porque ninguém que queria bagunçar ele deixava não! Que logo que queria bagunçar ele ia e prendia, é, ele mandava prender! Que era cum todo mundo da cidade que ele tinha amizade, até cum delegado e dizia: Vem cá! Prende esse aí! Parece que de primero tinha mais era ordem, né, é assim que eu acho!

[Enquanto conversávamos o cantor Zé Cabelo chegou à sua casa, acompanhado da esposa e de dois filhos e logo interfere na conversa].

Lá na minha aldeia nem é o cacique homi não, é uma muié, a mãe dela aqui [Aponta para a esposa e eu pergunto o nome de sua sogra] O nome da cacique de lá Maria Almeida. [Pergunto se ela é uma boa cacique, ele sorri e responde] Nem pode falar nada, né, que é a mãe da muié, mas que tem hora que briga demais.

[Maricota interfere e diz que ele fica falano mal de Maria Almeida porque ela briga quando os homens bebem e avalia]. Agora homi, todos homi é pinguço, então tem que fazer a muié de cacique.

Num diz por aí que as muié vai tomar conta do mundo, né? Pois vai porque até eu vou tomar conta desse aqui, já tá na lista meu nome. Vou ser cacique, custa me ver. [*Kangrò* valida a fala de Maricota] É ela mermo! É!

[Quero saber o motivo da escolha do nome da aldeia, o que para ela, de acordo com sua resposta era óbvio].

Custa me ver! Ora tu num já sabe o que é? Você num tá veno, cadê que você vem me vê. Faz teeempo! Tem quasque um mês! [Como passei julho em sua casa, ela reclama porque já estava terminando o mês e eu não aparecia, explico que tive que estudar e trabalhar, por isso minha ausência por tanto tempo].

Pois que quano que eu for esse cacique vai ter que me obedecer e todo mundo, todo mundo, nem pode de nada fazer coisa de errado, já vou dizer que nem é pa beber também igual a freira que tinha aqui, que agora é só a Rita que fica cuvesano com nós e cum os homi, pas muié que dá conseio pa num beber, aí, porque os homi nem vai lá na igreja da Rita, lá no pátio, tu num sabe onde que é?

E tu vai lá na igreja e faz as coisa tudo, tudo, que a igreja fala? [digo que nem sempre, por isso ela alerta] Pois tu faz que cuida logo, logo, porque que tu num faz tu vai é po inferno, lá embaixo [aponta para o chão] e aquele que num é o *Tyrtum* vai te assar igual o bolo, xiiii, e vai ficar é cozida [ri muito].

Maricota Apinajé (28/08/2014).

OS PREPARATIVOS PARA UM RITUAL DE PASSAGEM

[Setembro chegou, com o anuncio de que *Nhàgry*, que estava sendo gerada há três anos, iria nascer. Precisava, por isso fazer os acertos para o ritual no qual eu iria ganhar nome indígena. Era quinta-feira 12 de setembro. Chego à casa de Maricota ainda cedo, mas o sol escaldante do sertão já castigava. Encontro-a com o seu esposo no terreiro, como de costume. Entrego os mantimentos para o almoço e digo que nesse dia quem irá preparar o almoço sou eu, no entanto Hilário não deixa, assim se encarrega de guardar a comida que eu trouxe e deixa só o do almoço, que ele próprio começa a preparar.

Ela me atualiza das novidades da aldeia e conversamos, enquanto a comida fica pronta. Logo que começamos a comer chegam *Kangrò* e Maria José, acompanhados de duas crianças. Hilário coloca um pouco da carne cozida em uma vasilha e eles levam para casa, despedem-se prometendo que voltariam depois do almoço. Depois que terminamos peço que me faça uma relação do que eu precisaria levar para o dia do ritual].

Primeiro tem que procurar o carvão, já disse pa todo mundo que tu vai ganhar nome e que eu tô quereno o carvão, mas ninguém trouxe... quano suberam quano, quando pra tu vim eles dissero, “esses povo vai vim, quem é que vem?”, eu digo “ é a Nhàgry, vamo caçar carvão, trazer carvão pa tu fazer o café”, eu “traz”, até hoje ninguém nunca trouxe. Aí, eu tem é que comprar, eles vende aí de vinte reais o saco, mas lá na rua é mais barato, mas e aí a gente nem vai na rua. [Peço a Zuilho que repasse o dinheiro para que seja feita a compra]. E aí tem o cantor, mas esse deixa que eu que acerto, que é o Zé Cabelo. Aí os enfeito já tá terminano de fazer, que tu vai ficar bonito, bonito. Pega lá Hilário. [Ele obedece e traz o enfeite de cabeça tanto para mim como para Zuilho, colocamos e ela elogia] *Mex katorxà*! [Muito bom!].

Aí pa comida, aí tem que trazer a carne e os tempero, e o pão e asukre [açúcar] e o pão, que é po café, que tu vai ganhar nome é no comeciiim do dia, que tá o sol apareceno. Aí como nós vai fazer pa botar a esteira e os pano, tu traz também os pano dos véi.

[Pergunto qual é a diferença entre o ritual de ganhar nome quando a pessoa é indígena e quando não é indígena].

É do mermo jeito, só que quano é *panhĩ*, ganha mais quano é pequeno e vocês que conhece nós e já é grande, aí tombém tem que quem ajeita tudo é as madrinha, e a família de quem ganha o nome e que vai dar o nome também, aí que tu num tem família aqui, só agora

nós que vai ganhar é tu que tem que arrumar as coisa com nós. Porque agora nem tem muito *kàxpore*.

[Hilário me mostra o fogareiro que já preparou para receber todos que virão para o batizado, peço que faça um para eu levar para minha casa, para que eu possa cozinhar com minhas panelas de barro e Maricota afirma que ele vai fazer].

Ali tem uma lata, e ele vai fazer um pra tu. Pois ver se faz ali, fazer, é só abrir uma boca em baixo e abrir em cima e corta o arão... Pa fazer só com uma boca né? Não, do jeito que você tá falando, ele faz com a lata é bom. Aí pode botar o carvão e botar a panela em cima, de barro né... Aonde tu arranjou essa de barro? Tem que arrumar é um arame grosso pra botar, pra botar... [Digo que minhas panelas de barro comprei quando fui viajar para longe, para um lugar chamado Minas Gerais, ela diz que sabe onde é porque já viu na televisão e que queria ir passear lá, rimos todos, e ela segue].

Porque esse teu padrim aí tem que fazer esse fogareiro, porque já disse que a Nhàgry cuida de nós e nós tem é que cuidar da Nhàgry, porque num é assim que tem que ser? [Concordo e a abraço].

[Começamos a falar sobre os nomes indígenas e Zuilho pergunta como é que se escolhe um nome para colocar nos filhos].

Num é a mãe nem o pai, é os padrim e as madrim, que é o segundo pai e a segunda mãe, e aí tem gente que tem é muiiito nome e porque tem é muito madrim e padrim, e nome de *Apinajé*, né nome de bicho e de pranta não, que nem tem índio que bota, é nome de gente. [Pergunto quem os ensinou esses nomes] Eu nem num sei... Diz que foi o *kupẽ dyêp*, do que era o morcego, meu povo que conta. [Zuilho aproveita e pergunta o nome indígena de Maricota].

Meu nome na língua, é... tem dois! Um de muié [dito com ênfase] que é *Ireti*, *Ireti* e tem o ôto que é de homi que é *Tôhkruk*. É dois, *Ireti* e *Tôhkruk*! Eu tenho esse nome de homi sabe por quê? Por que minha mãe tava de gestante de eu, aí minha madrinha pensou que eu era homi, mas ela se... ela perdeu, aí eu era muié, aí eu já tava de bandinha... Pintaro a barriga dela lá no meio do pátio e eu ganhei esse nome *Tôhkruk*, mas não, quando eu formei e nasci era muié, mas o meu nome ficou esse mermo, me chamaram de *Tôhkruk*, aí eu ganhei nome *Ireti* de muié, aí eles me deram, aí só me chamam mais de *Ireti*. É!

[Ele pergunta também o nome da mãe de Maricota] O nome dela era Carlota e na língua é Nhàgry, que é o teu nome que tu vai ganhar. Que tu quiser tem ôtro também. *Kamêr*

Kagô, Ireprã, Gwranhôn. [Digo que prefiro o nome que ela escolheu primeiro que é Nhàngru].

Mas ele [Zuilho] tem que ganhar esse nome *Moxgô* por que o pé na cultura. Mas aí se quiser usar só um já deixa *Kangrò* ou é *Moxgô* e usa só o que tu quiser.

[Pergunto a Maricota como chamo madrinha e padrinho em *Apinajé*].

Madrinha é *nã, n*ã é *Ireti*, e padrim é *pã*, teu pã é *Matyk*, Hilário nome de *kupẽ* e *Matyk* nome de *panhĩ*. [Digo que sei escrever seu nome, porque é o nome da escola, Maricota brinca e diz que o Hilário é famoso e ele explica]. O nome de *Mãtyk* é nome de um véi de antigamente que era cacique, aí depoiss me deram esse nome também.

[Maricota volta a falar sobre os preparativos para a festa do batizado].

E po paparuto eu já vou arrumar a macaxeira e as muié vai ralar, aí a Maria José vai ajudar a fazer aí. E aí tu traz o tempero pa ficar bom. E a carne, porque agora num tem a caça pa moquear. Tu vê também que traz batata doce e abóbora pra emendar o paparuto. Aí tu num esquece e traz um corte pa tu e ôto pra ele, que eu vô forrar a esteira.

[Pergunto quem irá fazer os enfeites que eu vou usar, se será a Fabiana].

Parece que num vai ser mais não, que o fazedor desse bem aí [aponta para o enfeite de cabeça que me presenteou] tem menino pequeno e ela já vai ganhar esse mês, a Fabiana. Ela já ta ganhano bebê. Aí ela já vai se atrapaiar. [Como Fabiana é neta de Maricota, pergunto quem vai pegar essa criança] Ela vai pro hospital, por que aqui não tem parteira. [Quero saber mais sobre as outras parteiras] Tem parteira aí mas... mas ela num quer escolher uma não, num sendo eu é hospital que ela vai. Do jeito que tô, do jeito que eu tô parei de pegar, mas, o povo é só em cima de mim eu num tô pegano mais não. Porque já faz tanto tempo que eu aprendi, que eu era novinha e eu aprendi por minha vontade, ninguém me ensinou. Era uma perca, era um muié que teve perca, foi do que ela desejou e não comeu. O meninozim tava com a cabeça peladinho o bixim, tava deste tamaim, aí eu vi nascendo só fiz a mão assim aí caiu dentro, botei no chão, aí com pouco panhei [...] atrás, botei no pano, botei pra cá. Mais o que a gente vai fazer? Aí eu fui peguei, lacei uma frecha, cortei o umbigo, aí botei pra cá, ela sentou pra li, aí peguei uns panos véi, peguei umas esteira forrei pra ela, ela se sentou e foi pra li, o bebezinho tava aí, nem saí aqui... Aí Deus disse assim, aí tu vai continuar a pegar. Aí depois que eu fui pegar mais. Eu peguei foi muito. Até no meio do branco eu tenho pegação. Eu tô aqui, com pouco lá vem um chamar.

[Hilário cita o fato dela também ter pegação em outras aldeias] Pegou *Xerente* lá de Miracema. [Maricota complementa] Miracema tem índio *Xerente*, eu passei 11 anos lá. [Hilário complementa] Ela fala a língua deles.

Maricota Apinajé (12/09/2013).

PÃXTI: UMA MULHER EM MISSÃO

[Rita Mateus é também *Pãxti*, protestante da Igreja Batista faz parte da Missão Novas Tribos do Brasil, mantém uma amizade muito próxima com Maricota e sua família, mantendo cuidados constantes com ela. Por isso peço que Maricota me fale sobre a missionária].



Figura 486: Rita Mateus
Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)

A *Pãxti* chegou aqui já faz pa mais de 20 ano, chegô novinha, agora tá véia igual eu! [Ri muito] Diz que vei foi lá da cidade grande, diz que foi [Hilário complementa] de São Paulo, né. [Maricota continua] Foi de lá mermo, aí chegô aqui e morava ali pa perto do pátio mermo, mas era em ôta casa, igual de *panhĩ*, mas aí, depois que vei o povo dela e construiu essa casa aí de *kupẽ*. Aí lá ela ensina as criança e também quem quer, e que foi sempre ensinano. De antes a escola era lá no posto [de saúde] aí a Rita que era a professora, e tomém que tinha a Patrícia que vei lá dos estrangeiro.

Aí fez coisa muita, fez aí de ensinar as muié a fazer colar e brinco e também de costurar, faz tempo que fez isso, aqui tinha as... cuma é o nome que costura os pano que num é na mão? [Respondo que máquina de costura] Isso! Que era a máquina dessa, aí também ensinô foi as muié a fazer os bolo de *kupẽ*, até a Ana Rosa fez o do *Kunuká* quano ele casô, que foi ela que fez aí, também ensinô tanta coisa, agora tem aí a igreja que ela pagô os homi pa fazer e tem as aula tombém pos menino e pas muié. Os homi num vão não! E também diz que as muié aprende a língua de *kupẽ* na Bíblia que ela ensina, né.

Ela é boa pa nós. Eu mermo que quano tava só doente, inchada por aculá, ela foi que me levô pa todo lugar e até pagô meus exame, e vinha aqui e me dava uma comida, quano nem tinha nada, né, aí nós gosta dela aqui. Mas tem gente que num gosta não! Tu num vê os pinguço, ela dá conselho pas mulher e os homi fica zangado.

Maricota Apinajé (30/09/2014).

PATRICIA HAM: A MISSIONÁRIA LINGUISTA

[Era noite, fazia um frio agradável, eu, Maricota, Hilário, *Kangrò* e Maria José, conversávamos e tomávamos café no alpendre da casa de minha *nã*. Em um certo momento da conversa *Kangrò* narra o seu trabalho com Patricia Ham].

Quano a Patricia chegou aqui, ela era, era novinha ainda, e eu tinha dezoito anos que eu comecei de trabaiar com ela. Hoje tô com... oitenta e sete anos. Ela trabaiou e foi muito tempo aqui. Quano ela chegou nem tinha ôto assim, é povo da igreja morano, depois que a Rita chegou. Parece que tinha mas nem no me lembro mais [Pergunto onde ela mora agora] É, ela voltou lá pos Estados Unido, rapaz aí também não sei se ainda tá viva. Não, não, não. Mas ela falou... o ano que ela veio, é, ela falou que de vez enquando vinha visitar... às vezes... daqui um tempo ela tá aqui, apareceno.

Então, quano ela tava aqui e chegô e trabaiou, ajudou nós, aí depois ela quis era fazer a Bíblia de *kupẽ* ficar Bíblia de *panhĩ*, aí ela vei e pediu a ajuda nossa assim, que num era de graça, ela pagou nós. Foi eu, Paulo meu genro, e o menino ali o... , e o outro menino ali o ... Jaime do, tudo trabaiou pra fazer essa bíblia, estudou... Aí ela ensinou pa nós, eu já sabia um pouquim, a língua de vocês, aí depois nós fomo dizeno pa ela a língua de *panhĩ*. A Patrícia, escrevia e nós tinha aprendido a ler a língua, eu já tinha aprendido. Eu mermo... vi, eu entendi a de vocês pouquim e sei o nome das letras A, B, C, D, E... é o mesma letra, mas é que o som é diferente, tu num vê o "m" que tem o som é do "b" de vocês tem hora.

Aí eu já fui aprendeno, ensinano a língua, eu era professor dela. É, ensinano a língua, e ela pagava a hora. [Pergunto o que fez com o dinheiro que recebeu] Naquele tempo eu não tinha muier... Aí gastava tudo, tudo, era droga, assim bebida, eita que eu bebia demais. Tinha vez que eu catava vinte reais num dia... e gastava tudo na hora. [*Kangrò* diz que consumia drogas, mas não quis dizer o nome].

Isso já faz é tempo, porque já faz é tempo que ela foi embora, eu era novo, nesse tempo eu era na farra, eu não tinha muié naquele tempo. No tempo que meu pai e minha mãe era viva [...] nós tinha as coisas comprava carne, farinha, nós tinha [...] tinha tudo. Eu só comprava carne, tinha vez é carne de tatu... mas que eu tinha o dinheiro aí num caçava, eu comparva mermo na cidade.

[Pergunto a *Kangrò* pelas caçadas e ele responde] Eu mermo num caço mais não, também tem pouca caça e aí nós que compra as carne da cidade, também tô véi e os novo num quer mais caçar. E *apex*!

E aí quano eu era novo só caçava às vez que era de diversão, porque eu tinha o *kàxpore* que eu trabaiava com a Patrícia.

[Pergunto como era o trabalho] Nós ia lá na casa dela, que era igual de vocês *kupẽ*, perto da casa da *Peti*, lá do Dawi, aí nós sentava com ela, e falava e ela ia escreveno, aí tinha palavra que ela num sabia de escrever aí nós dizia como era, aí ela escrevia, também que ela depois foi e gravava, mas num era que nem esse teu não, era grande e tinha era uma fita, aí depois que ela escrevia. Mas num era de computador não, depois que ela foi lá pa terra dela e depois que trouxe a Bíblia toda escrita no papel de computador e de bonita toda, aí disse: "Oh aí que nós fizemo!" e eu fiquei foi contente né, que foi eu que ajudei. Mas também num foi só eu não, ela trabaiou com os véi e cuns novo, igual o Zé Duardo.

Agora a Rita e os ôto das igreja usa mermo é a Bíblia da Patricia! [Pergunto se as pessoas da igreja católica usam a Bíblia traduzida pela Patricia] Aí eu nunca vi! Porque aqui teve a ôta Rita, que é da igreja dos padre, que trabaiou e que até morou, mas deu confusão e ela saiu daqui, parece que ficou até cum raiva de nós. Num sei direito!

[Maricota ri muito e diz] Queria era dizer pos homi num jogar bola, aí deu certo não! [Ri mais ainda].

[Aproveito e pergunto se Maricota ou outra mulher auxiliou Patricia na tradução] Só queria era os homi! [Isso foi dito em tom de brincadeira e sorrindo] Também que parece que nesse tempo era mais os homi que sabia lê, eu mermo até hoje num sei, e aí ela queria os sabido, e eu nem era. Aí foi o *Kangrò*!

[A conversa segue e pergunto várias coisas sobre os *Apinajé*, Maricota canta, ri, brinca, narra histórias. E antes de nos recolhermos para dormir, digo: Tá vendo como a senhora é sabida! E ela concorda rindo] Sou mermo! Tu tá dizeno! Mas é só de coisa de *panhĩ*!

Kangrò e Maricota Apinajé (05/09/2013).

MARICOTA E OS SABERES

[Cheguei à aldeia já com o sol alto, como dizia Maricota, logo ela me recepciona, meu padrinho está sentado ao seu lado como de costume, pelo terreiro as crianças brincavam correndo atrás de galinhas, chego e impregnada pelos valores de meu povo pergunto pelo meu presente e ela com base também nos meus valores me indaga pelo bolo do meu aniversário, enquanto ela cumpre seu papel no ritual, vai até seu quarto e de lá, volta com um colar nas mãos e me presenteia, eu por minha vez fico a dever o bolo. Dívida que pude pagar logo depois, na parte da tarde, com a chegada de um morador e comerciante de Tocantinópolis, pois ele como de costume ia até à aldeia vender ora pães e bolos, ora peixe, ora verdura, entre outros produtos. Naquele dia os produtos ofertados eram pães e bolos. Cumpro assim minha parte no ritual do início de um novo ciclo.

Prontamente me propus a comprar 5 bolos que consumimos com café. Maricota reclamou do acompanhamento: *E os bolo de kupẽ tem que tudo, tudo comer é mais gerante* [refrigerante] *e é pa ser kupẽ que tem que ser kupẽ é de todo*! Rimos todos e a conversa se desenvolveu em torno da discussão sobre **SABERES E APRENDIZAGENS**, isso porque depois que comemos, as crianças foram brincar em outros espaços e *Kangrò* e Maria José se dirigiram para a residência deles, que fica em frente da casa de Maricota, sendo separadas por cerca de 100 metros em linha reta.

Assim, depois que ficamos a sós: eu, ela e Hilário, Maricota me toma de um assalto e pergunta: *Nhàgry, porque meu fii acha que estudar panhĩ é coisa que tem* [Ela não encontra tradução em português, então eu pergunto se a palavra seria "importância" ou é "importante"] *É esse coisa do im-por-tan-te* [pronuncia de forma bem compassada, normalmente ela fazia isso com palavras que não tinha muita familiaridade, e depois ri da própria pronúncia]. Nunca imaginei me deparar com aquele questionamento, fui buscar a justificativa onde não sabia precisamente onde se encontrava, porque me via diante de uma encruzilhada. Que resposta seria a adequada: a do mundo da intelectualidade aos moldes da cultura hegemônica ou aquela que há anos me fazia repensar minha humanidade?

Tomada pela necessidade de retribuir a sinceridade com que sempre Maricota dialogava comigo, coloquei-me a tecer o que para mim eram as motivações para esta pesquisa. Disse a ela que tinha duas respostas, uma motivada pelas minhas atividades profissionais e outra pelas minhas paixões, pelo que me fazia bem e feliz. Portanto, eu

precisava cursar um doutorado para "ganhar mais conhecimentos" para a minha prática profissional, e escolhi a temática indígena por ser uma das áreas de pesquisa em Antropologia que me impulsionava em aprender mais sobre os saberes dos povos da floresta e que os considero de extrema importância e relevância para se pensar outros modos de viver que não aqueles que eu vivencio, como mulher da cidade. Relatei que no mundo de *kupẽ* é preciso estudar sempre para continuar exercendo, da melhor forma, as funções em seu trabalho e de acordo com as atualizações exigidas. Ela do auge de sua sabedoria diz: *Porque meu fii é professor de escola, aí professor tem que ser aluno e sempre e sempre, que toda hora o mundo de kupẽ muda, mas isso num é só de kupẽ é de panhĩ tombém*, a partir daí ela me manda ligar o *negóço* [gravador] *porque vou falar coisa de panhĩ que kupẽ quer aprender*. Obedeço rapidamente (Caderno de campo, 22/09/2015, grifo no original)].

> Pois *Nhàgry* é desse jeito que tem que aprender e aprender tudo e tudo e de ôtos jeito, porque aí esse mundo de vocês toda hora fica e é mudano os coisa, aí quano vocês já tão costumado cum um coisa e já vem ôto coiso. Aí que parece que *panhĩ* agora que quer ser que nem *kupẽ*, né, agora que tombém tem que ficar se costumano todo hora de ôto jeito, o tempo de vocês de *kupẽ* é só nos carreira e nos carreira é os coisa que vive e que tem que aprende e agora de *panhĩ* parece que vai é ficar, né, tudo, tuuudo do mermo jeito, que nem aprende um, já tem que aprende ôto, mas se quer é o viver que nem os branco tem que sofrer que nem os branco e fazer as coisa igual de branco, só no correria.
>
> Tu num vê *Nhàgry*, que é assim ... o que os *panhĩ* sabe é assim... Cuma é? [Se faz um silêncio de alguns minutos e ela retoma sua teorização sobre a diferença entre os dois saberes] Desse jeito ó [Ela pega uma pedra e muda de lugar várias vezes] tu viu que eu que peguei a peda e aí que botei de um lado e de ôto e de ôto e continuou foi o quê? [Digo que uma pedra] E se passa e é muito tempo vai ser é peda, aí só cum muuuito tempo que vai ficano piquena por causo de chuva e de sol e de vento, né, até se acabar, mas vai ser peda, num é? [Balanço a cabeça afirmativamente] demora pa deixar de ser peda e virar farinha de terra. Desse jeito que é de coisa que *panhĩ* sabe? Coisa de *panhĩ*, entendeu? Num é coisa de *kupẽ*, porque aí das coisa de *kupẽ*, parece que é assim ... [Outro silêncio se faz para que ela retome sua fala e seus argumentos, ela levanta vai até a pia enche uma cuia de água e volta a sentar ao meu lado] óia aqui pa mim! [Ela ordena e eu obedeço, coloca a mão dentro da cuia e levanta, a água escorre pelos seus dedos e ela me questiona] O que tu tá veno? [Vejo a água a escorrer e cair, ela ri e

enfaticamente me diz] tu tá é veno coisa de *kupẽ* que *kupẽ* e *panhĩ* quer aprender, quano pensa que garrô nas mão aí que vem e escuuurrega e foooi bora, foooi bora, que coisa de *kupẽ* escorrega mais que de *panhĩ*. E é desse jeito que tudo, tuuudo já vai e passa depressa, tu num vê?

O que é de índio é mais de todo mundo, aí parece, né, que fica e é mais difícil de separar, de tá é de mudano, de toda hora, e muda e muda, isso de muda é mais de coisa de *kupẽ*, que as coisa é mais de um que de todo mundo. Do que um índio sabe os ôto sabe e o pai que passa de um po fii e o fii po fii dele, e que muda? Muda sim, mas que num é nesse ligêro não! Porque o que o pai dele aprendeu de primeiro nem num pode ser de dizer po fii dele que nem vale mais é naaada, nada. Tem que já é de ensinar ôtos coisa de *kupẽ* que nem foi o do pai dele que disse, foi a vida mermo.

[Ela ri da minha atenção e diz: Meu fii tá prestando tenção muuuito].

De primeiro tu via o índio e tu sabia que ele era o índio, agora tu vê o índio e tu fica té pensano se é *kupẽ*, hoje que num canta só coisa de *panhĩ*, canta e é muito de *kupẽ*, tem colar que é de miçanga, mas que é o camiso do futebol de *kupẽ*. Coisa de *kupẽ* que *panhĩ* aprende, coisa de primeiro no *krã* e depois que faz, faz e aí misturando o que *panhĩ* sabe com coiso de *kupẽ* sabe. Tu num vê o cabelo dos minino, igual de jogador de *kupẽ*? E tem muito do misturado de *kupẽ* e de *panhĩ*. Tu num vê o enfeito do neto da *Nòkrè*, que era de *panhĩ*, mas que tem o passarim de o *Tyrtum* de vocês, mas que era só pa ficar mais bonito? [Digo que lembro do enfeite de Luci em seu casamento. Enfatizo que Maricota faz uma análise condizente com o que Ana Lucia havia me explicado quando questionei sobre o uso da pomba do Divino Espírito Santo em um dos colares usados pela sua filha no casamento (março/2015), para ela o uso não teria conotação religiosa, além de afirmar que usou o "passarim" só para ficar bonito].

E tem de muito coiso e num tem nem do que ser de ôto jeito, pensa que quano vive junto, tudo perto que nem nós e que vê no televisão tombém que aprende. Assim, ela ressalta que esse contato não é apenas físico, mas, e principalmente, também se dá pelos meios de comunicação, de forma enfática pela televisão. Eita que o televisão ensina coisa pa *panhĩ* [Rio e digo que não é só para *panhĩ, kupẽ* também aprende muito e é muito influenciado pelas práticas culturais que a mídia televisa impõe como padrão. Ela prossegue] E eu num sei? Tu vai e na cidade, e toda hora tem o menino *kupẽ* do cabelo do jogador e vai que uso o roupa igual do televisão, eita! Eita! Pois e é desse jeito mermo, tuuudo, tudo igual do televisão, aí fica misturano os coiso.

[Pergunto a Maricota o que para ela é “saber” e o que é “conhecimento”, pois nessa conversa, ora se referia a um termo, ora a outro e ela prossegue em sua aula].

Nhàgry, é desse jeito, ó, prestenção [Sorrio e digo que sempre estou atenta às suas aulas, ela revida e me repreende] Deixe de tu ser é besta! Prestenção! Aí de conhecer das coisa, é o que tu tem no teu *krã* [cabeça] e de saber é o que tu tem no teu *krã* e tu faz com o que tu tem no teu *krã*. [Ela ri e diz que eu não entendi nada, digo que entendi sim e ela continua] então, que tu tá veno, que eu faz a esteira é de um saber das coisa de fazer esteira, que eu aprendeu cuns véi, aí que quano tava só no meu *krã* aí era do conhecer as coisa, aí que eu fez a esteira aí já é do saber, aí é desse jeito: do conhecer é do *krã* e o de saber de coisa de *panhĩ* é o que faz com os mão de gente assim e *apêx*!

[Ela para toma um café e segue nas explicações].

Panhĩ cunheceu a paia de o babaçu, aí depois que ele ficou foi fazeno coiso e testano e foi muito e depois foi que fez esteira, abano e os côfo, aí que ficou usano as coisa de que cunheceu, que num foi assim? [Concordo com ela e seguimos na prosa sobre saberes e fazeres].

Eita meu fii que eu cum tu tá é cunversano só de coiso de parece de professor, inté parece que eu sou é o sabido [Ela ri muito e eu digo que ela é uma excelente professora e também digo que ela é muito “sabida”, ela não concorda, depois volta atrás e faz uma diferenciação entre os dois tipos de saberes: o que ela julga ser meu (científico) e o dela (saber de fazer as coisa da vida, saber cultural)] *Nhàgry* tu num vê que é desse do jeito: e o que sabe que é dos livro, só os *kupẽ* que sabia e aí, né, que foi e depois do escola e do ... do escola da aldeia e de escola do Goiano, que foi que os *panhĩ* tombém e foi e ficou sabido cuns coiso dos livro, e aí, que ... esses sabe... [ela ri e lembra da palavra que queria dizer] de sabida é coiso de nós *panhĩ* que num aprende nem de jeito nada nos livro, aprende é fazeno, que tu num vê, que branco aprende é no papel e o índio é no enxada, no esteira, nos colar e ni cantano nas festa de *panhĩ* e é fazeno paparuto e num tem jeito no livro. Coisa de *panhĩ* e de *kupẽ*, que *kupẽ* e *panhĩ* sabe, só sabe aí porque é coisa de cultura, de cultura de panhĩ e de *kupẽ*, aí aprende, né?

[Depois de outros goles de café, Maricota continua sentada e passa o pé na terra de seu terreiro fazendo círculos, por alguns instantes fica em silêncio e me olha fundo nos olhos e diz].

Sabe que tem mais um coiso, tem coisa de sabe de *panhĩ* que ninguém que ensina, que foi o *Tyrtum* que disse, coiso de pegar minino tem gente que foi o *Tyrtum*, coiso de pajé... é que pajé que fica e só prendeno nas mata e nos rii e só, nem que ninguém que ensinô e nada, nada, aí tomem diz que tem que os que ensina, que diz que o povo que viu eu pegar os minino, diz que Vanderlea que diz que prendeu que foi cum eu, mas que eu num ensinei tudo, tudo, ela que ficou e olhano e olhano eu fazer, aí olho a tia dela aí que ficou sabeno, aí que me perguntava, aí: Vó, que faz cum frechim assim? Aí eu diz, mas que foi que coiso pouco, num foi muto não. E de cantora que é do mermo jeito, que fica de junto e aprende, diz que tem coiso de nome de cantora, mas que quer aprende, aprende e muuuito, nem que num tiver o nome nem nada.

[Hilário toma a palavra e fala orgulhoso das "sabedorias" de sua esposa] Aí que a Maricota é muito sabido [Todos rimos e ele continua] Aí que partêra boa que nem ela nunca nem que vi por aqui, que tu vê esses mininu tudo é fii de pegação dela. Aí que ensina é todo mundo a fazer as tira do côfo, que fazer o côfo que é bom, ruim mermo é as alça, que ela sabe tudim, que sabe de côfo de *Apinajé* e de *Krahô* e de fazer bolso de *Xerente* tomém que ela fez pa tu, num foi? [Digo que sim] E nem que foi que ninguém que ensinô, foi do *krã* dela mermo.

[Nesse momento *Kangrò* retorna e como de costume se insere na conversa].

Eita que essa tua madrinha é que é cantora das boa, que ela que ensina pa Maria José, mermo, que ela vai que toda festa de povo de tradicional, coisa de governo, né, só que agora que fica só em casa que tá véia demais e com perno fraco.

[Maricota, "a professora", retoma a aula].

Ah que eu fui mermo pos reunião dos tradicional, que lá que eu aprendeu coiso de *panhĩ*, que *kupẽ* tava ensinano, que eles dissero foi lá que assim que os heranço dos índio é o que eles que sabe e que nem num é igual de branco e eu num já disse, que de branco é nos livro e do índio de falano de um po ôto e de veno tombém, que é por isso que é diferente, aí que foi que a mulher disse que, lá no reunião do Palmas, ou foi do Araguaína [Para um pouco e retoma] Num lembro! Foi num reunião, aí que diz que por isso que tão é fazeno o livro do *panhĩ* [Ela balança a cabeça negativamente. Aproveito para questionar sobre sua opinião a respeito dos "livros de índio"].

Eita que eu sei nem nada, ei nem que fui po escola [Por quê?] Ah! Que eu num quis, quano chegou aqui já eu era véia dimais, que nem aprende, o Hilário foi, aí que o visto dele

ficô pouco, aí num foi nem mais. E esse negócio de livro de índio é que parece que é pa ajudar nos heranço, diz que é de heranço de cultural, coiso de cultura [Mais uma vez balança a cabeça negativamente] Só que coiso de papel é coiso de papel, coiso de vida de índio num é de papel, é de fazer cum as mão, né, é de falar cum boca, aí que cuma é? Eu nem sei! Sei que de vez inquano, de que a Suely e o Davi e o Vanderlei e que o Zé Duardo fica só chamo os véi lá pa insinar os coiso do *panhĩ*.

Mas que parece mermo é que agora os *panhĩ* só quer mermo aprendê é coisa de saber de *kupẽ*, porque quer ir pa escola e ter o condição do, é .... que ganha aí o *kàxpore*, que só quem ganha é o que tem que sabe, né, a letro de *kupẽ*, que letro de *panhĩ* que é só pa *panhĩ*, no teu escola teu livro de *panhĩ* pa estudar? [Digo que infelizmente, as escolas não indígenas em sua maioria não se dedica a conhecer a cultura indígena] Eu num diz, porque é que num é pa ganhar o *kàxpore*, que só os de *kupẽ* que ganha.

E *apêx*! *Apêx*! Que cabou a aula de professor de Maricota, cabou! *Apêx*! Num sei mais que nada, nada!

[Todos rimos! Agradeço pela aula maravilhosa, ela me repreende e diz que estou fazendo brincadeira com ela e me abraça, na certeza de que ali eu estava em uma acolhida para uma aprendizagem a partir das vivências. Maricota: minha educadora].

Maricota, Hilário e Kangrò Apinajé (22/09/2015).

MARICOTA: A MUDANÇA DA MATRIARCA PARA A ALDEIA DOS MORTOS

[Janeiro de 2016, estava programado para que fizéssemos a gravação das cantorias de Maricota em um estúdio em Imperatriz, o que não foi feito antes porque ela estava adoentada e depois por conta das festas de final de ano e de uma viagem que fiz com minha família. Fato é que nos meses de novembro e dezembro de 2015 não fui à aldeia, apenas enviei mantimentos para ela. Assim que retorno de uma viagem de férias em 15 de janeiro de 2016, fui avisada por Vanusa Babaçu, colaboradora da ONG Wity Cate morte, sobre a morte de Maricota. Dirijo-me então, na terça-feira 19/01 para à aldeia São José. Ao chegar, não encontro ninguém em casa, Maria José, cunhada de Maricota, vem correndo de sua casa, manda que me sente e agachada ao meu lado pega na minha mão e inicia o choro ritual].

Teu madrim foi iiimbooora po aldei dos morto, e fooooiii e deixou nós e foi mermo assim, tava fraquim e morreu mermo e mermo [Continua o choro, enquanto meu padrinho Hilário se aproxima, estava tomando banho no riacho e me cumprimenta, ao me abraçar não seguramos a emoção, choramos juntos. Maria José me manda ligar o gravador para que depois eu fique ouvindo como é o "choro po morto" e aprenda para que possa chorar "certo" pela minha *nã*. Depois que Maria José cala, meu padrinho inicia o relato da crise de saúde que resultou na morte de Maricota].

E tu num via *Nhàgry*, que tua *nã* ficava era fraquinho, que já teve foi o pobrema da do coração e de o rim e aí ficava só no cansado, né, aí que foi ficano aí nesse cama e depois queria só a rede e ia e ficava que nem queria comer nada e nada e um tosse ... [Ele chora, depois retoma sua fala] eu que fiz de tudo, tudo, dava o leite e nem queria, aí a Fabiana queria dá o caldo, num queria, aí foi que foi po posto, aí o doutor diz que tinha nem jeito aqui não, que tinha é que levar po Araguaína, aí nós foi lá eu e mais ela, mas quano saiu daqui já tava era só no arquejo, parecia que nem num voltava, que num voltou mermo [Choramos juntos, eu, Maria José e Hilário. Depois Maria José tece seus comentários sobre os motivos da morte da cunhada].

E nós nem sabe o que faz né, agora sem ela aqui mais nós, mais é que foi que tava fraco, aí que índio cum o *kàxpore* pouco, nem num vai ter o comida po doente, aí que fica mais é fraco, aí que Maricota ficava no fumo de antes, aí que diz que aqui dento [Aponta para o pulmão] fica só no cuma é? [Digo que pulmão] Esse pulmano cheiiim de catarro, aí que fica

só o fraco aí o *karõ* vem e pega e carrega o *karõ* dela, que tu pensa? [Hilário retoma a palavra] Não, mas que ela nem num tava fumano não, né? Tava não! Já tinha era parado, que tava fraquim, mas que o rim que tombém, né, que fica só no bebe nem nada aí que nem tem jeito e que o doutor disse lá no Araguaína que o coração que tombém que tava era o fraco e aí que foi pneumonia braba mermo e as ôta coisa tombém, que nem sabe ... tudo junto. Aí que foi que voltou já foi no caixão, aí que eu num larguei dela, nem uma hora, de antes que ela foi por Araguína e que voltou foi vivo, né, que foi a Rita que judou nós, agora que foi bora po Goiás, tem que ser nós mermo, que fui eu, mas que nem voltô vivo não, nem voltô.

[Passamos um longo tempo calados, depois de percorrer a casa e vê que só restou a televisão e a geladeira, pergunto sobre os utensílios da casa e os pertences pessoais de Maricota, quero saber em particular da sua bolsa, que sempre carregava ao seu lado, quer pelo fumo, quer pelos remédios. Maria José responde].

Tem sabe que os coiso do morto tá é cum *karõ* do morto, aí uns deu no dia do velório, num é, e panelo e pano, ôtos que vestia todo dia ficou lá no cimitéro, em cimo da esteira, e os colar foi que ficou cum neto dela, a Fabiana [Meu padrinho retoma a palavra] O bolsim dela ficou lá no cimitéro e que eu nem num vi mais no dia do visito, acho que um pessoa pegô, né? [Indago sobre o medo dos *karõ* que estão nas coisas de quem morre, pois José Eduardo já havia me falado sobre os motivos de levar os pertences de quem morre para o túmulo] Aaah que parece que num tem medo de todo *karõ*, aí que tá precisano de um coiso e tá lá na casa do morto já vai e que pega, de teu madrim levou foi bolsim, tisoura, faca e té roupa de mais que nova.

[Mais uma vez a dor da partida de Maricota nos cala. Para mim, sentia falta, em especial, do abraço acolhedo, as risadas ecoavam em minhas lembranças. E assim mesmo se mudando para a aldeia dos mortos, ela continuava ali, plantada! Não *in memoriam*, porque ainda vive na lembrança daqueles que com ela conviveu e aprendeu, de forma marcante posso dizer: ela vive nas minhas memórias. Me despedi deles, como de costume, deixando os mantimentos para alimentação. Aquela foi uma despedida diferente, pela primeira vez sinto o peso de um até logo].

Maria José e Hilário Apinajé (19/01/2016).

REENCONTRANDO A MATRIARCA, AGORA EM SUA NOVA MORADA

[Logo que soube do falecimento de Maricota não tive coragem de ir vê-la na aldeia dos mortos, por três meses me dediquei a escrita da tese, acredito que como uma forma de mantê-la viva, e ela vive tanto entre os seus, quanto incorporada nas linhas deste trabalho. Assim, só em abril de 2016, retornei à aldeia São José, muito embora não sendo para receber boas notícias, pois *Nòkrè*, minha amiga querida também havia falecido. Dessa vez, tinha ido à São José por dois motivos: rever Rita que estava a passeio na aldeia e vê Maricota, agora onde teria sido "plantada". Como sempre, peço licença para pisar no solo sagrado da aldeia dos mortos e solicito que meu padrinho me leve, ele de pronto atende meu pedido e diz que podemos ir de carro, porque haviam limpado o caminho, pois foram muitas mortes desde o ano passado, uma próximo da outra, peço para gravar e ele me autoriza].

E aí *Nhàgry* que foi desse jeito, que de antes que tu vei cum Zé Duardo tava tomado do mato, aí nem carro que passava, porque esse cimitéro que agora que é longe era bem de perto da aldeia véia, por isso que é assim, a aldeia era bem aí mermo que os mininu jogava bola. Aí que foi deceno lá pa aldeia nova aí que ficô longe, num foi? [Concordo com ele e meu padrinho continua] Aí foi que a Jovelina morreu, aí que foi que o Moisés morreu, aqui que a Hilda que morreu, aí que foi um mininozim, aí que foi a Maricota, aí que agora e bem de pertim que foi a Iraci, esse aí foi que foi é feii, ela que tava ino pegar um fussura de boi que o homi do carro gritô: Nòkrè! Vem mermo pegar o cabeço e parece que era o fato, é mermo! Aí que ela foi correr já caiu cum caro no chão, aí que o fii dela de resguardo quas que morre e pegou e gritava que mamãe, e ajuda mamãe e nem teve jeito, o doutor diz que foi do coração e tomém que tinha dor de vesíco, nem operou nem um nada. Pronto já chegô no cimitéro, oia que foi rápido num foi?

[Respondo que sim, ainda andamos cerca de cem metros a pé e a emoção começa a tomar conta de mim, mais uma vez peço licença para entrar, agora para os donos da aldeia dos mortos e me dirijo para o túmulo de minha *nã*, aquele não foi um reencontro fácil, não gravo mais nada, não fotografo, pois aquele momento não era da pesquisadora, era da filha adotiva reencontrando a mãe e professora, um reencontro que eu gostaria de adiar. Como opto pela vivência dos sentimentos, minha mãe, que me acompanhava naquele dia, assume a tarefa de fazer o registro desse reencontro, agora em outras materialidades (Ver figura 498).

Hilário observa que a saia, que está em cima do túmulo, era uma das que ela mais gostava e eu me recordo de tantas vivências com minha *nã* vestida nessa saia. Em uma delas, Maricota tentava me ensinar a carregar "os coiso" dentro do côfo, momento de muita diversão para nossas famílias, pois eu, "bobó" e "fraca", só conseguia carregar o côfo com pouco peso (Ver figura 497)].



Figura 487: Maricota ensiando Lilian a carregar côfo.
Fonte: Fotografia de Zuilho Castro (Julho de 2015)



Figura 488: Lilian ao lado do túmulo de Maricota
Fonte: Fotografia Marinalva Castelo (Abril de 2016)

[Retornamos para a aldeia dos vivos e ele me conta sobre as providências depois que ela se foi] Aí *Nhàgry* que tu sabe que ela é que tinha o aposento aí que morreu que nós que ficou foi ruim mermo, aí já tô ino na cidade que é pa vê isso do meu aposento dela que fica pa mim, parece que tá dano certo. Mais que mermo que faz falta né só o *kàxpore* do aposento, é que ela mermo, né, que era a cabeça de tudo isso aqui que era mermo.

[Fabiana, neta de Maricota, chega e se junta a nós no terreiro da casa e também se queixa da perda da avó].

Mbex Nhàgry! [Eu respondo: *Mbex Nhàgry*! Pois temos o mesmo nome] E tu vei e soube que vovó morreu, né, tristezo grande demais, que a gente já sabia que ela tava era fraquim demais, demais. E ficava só no rede, que nem queria nem andar, que num guentava,

aí que levou po Araguaína e nem adiantou, que morreu foi mermo. [Pergunto a ela sobre a causa da morte que havia em na certidão de óbito de Maricota, ela responde] Ah, foi mermo que pneumonia, assim que nem a vó do meu marido, a vó Hilda, parece que os véi morre é tudo de peneumonia, né, só o Clementino e a mãe do Zé Duardo que foi foi de cânce, aí os ôto vai morreno mais de pneumonia e de tosse, e de que cansaço, que nem a vó. Aí nós ficô foi é tudo cum saudade, né. Que tua mãe [ela se refere à Maricota, minha mãe adotiva] era muito querido, de todo mundo, mas que num teve jeito.

O Hilário aí ainda que fez foi levar po Araguaína, nem deu certo, chegô foi no caixão, aí passou foi dia no hospital, aí que chegou foi dia 30 de dezembro já morto, o Hilário avisou de lá, aí nós já começô a arrumar as coisa, que quano ele chegou, aí que nem avisemo tu, que vovó que tinha o númoro, e nem que eu sabia que era o telefone da Tim, que aqui só Vivo, e lá no alto de casa, lá no Abacaxi. Ela ia era gostar de vê tu aqui pa dispidi dela.

[Digo que compreendo, sinto por não ter ajudado no velório, mas que carrego a lembrança dela em meu coração. Nossa conversa se desenrola sobre a política partidária e depois me despeço. Pois estava organizando uma visita técnica à aldeia com meus alunos do IESMA/UNISULMA. Hilário me manda ir e diz que vai preparar uns artesanatos, porque o dinheiro está "pouco"] Pois vai *Nhàgry* e traz teus minino que quano vem gente de lá dos escola é bom que traz as cesta básica e compra os artesanato e agora que tá é muito aperreado, que o dinhêro tá pouco. Aí que eu vô fazê uns côfim e vô dizer pas muié fazer os colar, aí a Maria José já tá fazeno. Vai com *Tyrtum*.

[Deixo a aldeia dos vivos, com a aldeia dos mortos a tomar conta de meus pensamentos].

Hilário e Fabiana Apinajé (12/04/2016).

REFERÊNCIAS

Achutti, Luiz Eduardo Robinson. 1997. *Fotoetnografia*: um Estudo de Antropologia Visual sobre o Cotidiano, Lixo e Trabalho. Porto Alegre: Palmarinca.

____.2004a. *Fotoetnografia da Biblioteca Jardim*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Tomo Editorial.

____. 2004b. *Fotos e Palavras, do Campo aos Livros*. in Portal da Fotoetnografia do Grupo de Pesquisa Fotografia e Fotoetnografia: Arte e Antropologia. Disponível em: http://www6.ufrgs.br/fotoetnografia/ textos/texto_achutti.pdf . Acesso em 19 ago 2015.

Albuquerque, Francisco E. 2007. *Contribuição da fonologia ao processo de educação indígena Apinayé*. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos do Instituto de Letras de Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Alves, André. 2004. *Os Argonautas do Mangue*. São Paulo: Editora da Unicamp.

Andrade, Rosane de. 2002. *Fotografia e Antropologia*: Olhares Fora-Dentro, São Paulo: Estação Liberdade.

Arfuch, Leonor. 2010. *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

Azanha, Gilberto. 1984. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Bakhtin, Mikhail. 2003. *Estética da criação verbal*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes.

____. 2008. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

____. 2012. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tradução M. Lahud; Y. F. Vieira. São Paulo: Hucitec.

Barth, Fredrik. [1969] 2000. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Bateson, Gregory & Mead, Margaret. 1942. *Balinese character: a photographic analysis*. NY: New York Academy of Sciences.

Beaud, Stéphane; Weber, Florence. 2007. *Guia prático para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos*. Trad. Sérgio Joaquim de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes.

Beauvoir, Simone de. 1990. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Benedict, Ruth. [1932] 2013. *Padrões de cultura*. Petrópolis/RJ: Vozes.

Benjamin, Walter. 1985. Walter Benjamin: Obras Escolhidas Volume I: Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Editora Brasiliense.

_____. 1994. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. in Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.

Bergson, Henri. 1999. *Matéria e Memória*. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.

Bezerra, Paulo. 2005. "Polifonia". in Brait, Beth (Org.). *Bakhtin*: conceitos-chave. Rio de Janeiro: Contexto.

Bhabha, Homi. 1998. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte:UFMG.

Boas, Franz. [1889]1999. "Sobre sons alternantes" (pp. 98-104); "A antropologia do índio norte-americano" (pp. 231-243); "Mudanças na forma corporal dos imigrantes" (pp. 244-258); "Instabilidade dos tipos humanos" (pp.258-263), in Boas, Franz. *A formação da Antropologia americana 1883-1911*. Antologia. Organizado por G. W. Stocking. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ.

____. 2006. *Antropologia Cultural*. Tradução: Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar.

Bosi, Ecléa. 2002. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhias das Letras.

Bourdieu, Pierre. 1980. "O capital social: notas provisórias". in Nogueira, Maria Alice & Catani, Afrânio (Orgs.) *Escritos de educação*. pp. 65-69. Petrópolis: Vozes.

Bourdieu, Pierre & Bourdieu, Marie-Claire. 2006. O camponês e a fotografia. *Rev. Sociol. Polít.,* Curitiba, 26: 31-39.

Bourdieu, Pierre & Passeron, Jean Claude. 1964. *Les héritiers, les étudiants et la culture*. Paris: Ed. de Minuit.

Brasil. 1988. *Constituição Federal de 1988*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em: 25 fev de 2016.

Bruno, Fabiano. 2009. *Foto*biografia*: por uma metodologia da estética em antropologia*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Multimeios - Instituto De Artes da Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Caiuby Novaes, Sylvia, 2005. "O uso da imagem em antropologia", in Samain, E. (org.). *O fotográfico*. pp. 107-115. São Paulo: Ed. HUCITEC/CNPq.

____. 2012. A construção de imagens na pesquisa de campo em Antropologia. *Iluminuras,* 13 (31): 11-29.

Caldeira, Teresa Pires do R. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos CEBRAP* (21): 133-157.

Camarano, Ana Amélia & Abramovay, Ricardo. 1998. Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil: panorama dos últimos cinquenta anos. in *Anais do XXI Encontro Nacional da Anpocs*, pp. 305-327. Caxambu. Disponível em: < http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/rev_inf/vol15_n2_1998/vol15_n2_1998_4artigo_45_65.pdf > Acesso em: 18 de jun 2015

Cardoso De Oliveira, Roberto. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

____. 2006a. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Edunesp.

____. 2006b. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ed. UNESP.

Carrilho, Maria de Fátima *et al*. 1997. Diretrizes para a elaboração do memorial de formação. Metodologia do trabalho científico. Natal: IFP/ URRN (mimeo).

Certeau, Michel de. 1999. *A invenção do cotidiano*: Artes de fazer. Petrópolis: Vozes.

Chevalier, Jean & Gheerbrant, Alain. 1989. *Dicionário de símbolos*: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Rio de Janeiro: José Olympio.

Clifford, James.1991. "Introducción: Verdades Parciales". in Clifford, J. e Marcus, G. *Retoricas de la antropologia.* pp. 25-60. Barcelona: Júcar.

____. 2005. Rearticulating Anthropology. In: *Unwraping the sacred bundle*: reflections on the disciplining of anthropology. Editado por D. A. Segal & S. J. Ynagisako. pp. 24-48. Durham e Londres: Duke University Press.

____. 2008. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Coleman, James S. 1988. Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology*, 94: 95-120.

Couto, Mia. 2003. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras.

Cuche, Denys. 2002. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC.

DaMatta, Roberto. 1976. *Um Mundo Dividido*: *A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

Da Silva, Vagner G. 2006. *O antropólogo e sua magia*. *Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afrobrasileiras*. São Paulo: Edusp.

Durkheim, Émilie. 1989. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo, Edições Paulinas.

Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra: Ediciones Bellaterra.

Evans-Pritchard, Edward. E. [1976] 2005a. *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

____. [1978] 2005b. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota.* São Paulo: Perspectiva.

Favret-Saada, J. 2005. "Ser afetado". Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), Brasil, 13 (13): 155-161. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376. Acesso em 13 jul de 2014.

Fernandes, Frederico Augusto G. 2007. *A voz e o sentido*. *Poesia oral em sincronia*. São Paulo: UNESP.

Foucault, Michel. 1995. "O sujeito e o poder". in Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Franco, Mariana C. P. 2008. *Os Milton: cem anos de história familiar nos seringais*. Rio Branco: EDUFAC.

Gallois, Dominique Tilkin (org.) 2006. *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas*: exemplos no Amapá e norte do Pará. São Paulo: IEPê.

García Canclini, Néstor. 2004. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Geertz, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

____. 2007. *O saber local*: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes.

_____. 2005. *O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 2006. *O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 2004. *Observando o Islã*. O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Giraldin, Odair. 2000. *AXPÊN PYRÀK*: história, cosmologia,onomástica e amizade formal Apinajé. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Gonçalves, José Alves dos Santos. 1981. *A luta pela Identidade Social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil central.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação da UFRJ/ Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Gonçalves, Marco Antônio; Marques, Roberto; Cardoso, Vânia Z. 2012. "Etnobiografia: esboços de um conceito". in Gonçalves, Marco Antônio; Marques, Roberto; Cardoso, Vânia Z. *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. pp. 9-18. Rio de Janeiro: 7Letras.

Guarrigues, Emmanuel. 2000. *L'écriture photographique*. Paris: L'Harmattan.

Guran, Milton. 2011. *Considerações sobre a constituição e a utilização de um corpus fotográfico na pesquisa antropológica*. Disponível em http://www.ateliedaimagem.com.br/sistema/Arquitetura/ArquivosBiblioteca/46.pdf Acesso em 03 de jan 2015.

Halbwachs, Maurice. 2006. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.

Hall, Stuart. 2000. "Quem precisa da identidade?". in Silva, Tomaz Tadeu da. (Org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. pp. 103-133. Petrópolis: Vozes.

____. 2003. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A.

Hardt, Michael & Negri, Antonio. 2004. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record.

Hissa, Cassio E. Viana. 2013. *Entrenotas*: *compreensões de pesquisa*. Belo Horizonte: UFMG.

Jung, Carl. G. 1981. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes.

Kossoy, Boris. 1989. *Fotografia e história*. São Paulo: Ática.

Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Lévi-Strauss, Claude. 2005. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus.

____. 1978. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70.

Lowenthal, David. 1998. Como conhecemos o passado. *Projeto História, São Paulo, PUC-SP*, (17): 63-201.

Luciano, Gersem dos Santos. 2013. *Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro.* Rio de Janeiro: Contra Capa, Laced.

Magnani, J. G. C. 2002. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 17(49): 11-29.

Malinowski, Bronislaw. 1976. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Malinowski, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

____. [1967] 1990. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record.

Marcus, George E. & Cushman, Dick.1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology*, 11: 25-69.

Marcus, George. E. & Fischer, Michael. J. 1986. "Ethnography and interpretative anthropology". In: *Anthropology as cultural critique*. Chicago & London: The University of Chicago Press, pp. 17-44.

Mariani, Bethânia. 2004. *Colonização linguística: línguas, política e religião no Brasil (séculos XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (século XVIII)*. Campinas, SP: Pontes.

Martins, Gilberto & Theóphilo, Carlos R. 2007. Metodologia da investigação para ciências sociais aplicadas. São Paulo: Atlas.

Mauss, Marcel. [1924] 1974. 'Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas' in Sociologia e Antropologia. Vol. II, pp.39-67. São Paulo: Edusp.

Médice, Emilio Garrastazu. *Mensagem ao Congresso Nacional*. Em 31 de março de 1971.

Melo Neto, João Cabral. 2007. *Morte e Vida Severina e outros poemas para vozes*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Mignolo, Walter D. 2003. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

____. 2010. *Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. pp. 07-45. Buenos Aires: Del Signo.

Miranda, Adriano. 2015. *Estratégias do Olhar Fotográfico*. São Paulo: Ed. Paulus.

Morin, Edgar. 2000. "Da necessidade de um pensamento complexo". in Martins, Francisco Menezes & SILVA, Juremir Machado da (orgs.). *Para navegar no século 21. Tecnologias do imaginário e cibercultura*. pp. 13-36. Porto Alegre: Sulina.

Moscovi, Serge. 2003. "Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história". In: Jodelet, Denise (Org.) *As representações sociais*. pp. 45-66. Rio de Janeiro: EdUERJ.

Nimuendajú, Curt. *The Eastern Timbira*. 1946. University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology, Vol. 41 Berkeley & Los Angeles: University of California Press. Disponível em http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1946-timbira

____. [1939]1983. *Os Apinayé*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Nora, Pierre. 1993. Entre História e Memória – a problemática dos lugares. *Projeto História*, (10): 7-28. Disponível em www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf. Acesso em 18 de fev. 2013.

Nóvoa, Antonio. 1995. *Os professores e sua formação*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Otte, Georg e Volpe, Miriam Lídia. 2000. Um olhar sobre o pensamento de Walter Benjamin. *Fragmentos,* 18(1): 35-47.

Peirano, Mariza. 1992. "Os antropólogos e suas linhagens". in Corrêa, M.; Laraia, Roque. de B. (Org.). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. pp: 31-48Campinas: IFCH, Unicamp.

____. *A favor da etnografia*. 1995. Rio de Janeiro: Relume Dumará [on line] (http://www.unb.br/ics/dan/Serie102empdf.pdf)

Pollak Michael. 1989. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro* 2 (3): 3-15.

____. 1992. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro*, 05(10): 200-212.

Portelli, Alessandro. 1997a. Formas e significados na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História* (14): 07-24.

____. 1997b. O que faz a História Oral diferente. *Projeto História* (14): 25-39.

____. Memória e diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XXI. In: Alberti, V.; Fernandes, T.; Ferreira, M., orgs. *História oral*: desafios para o século XXI [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000. pp. 67-73.

____. 2010. *Ensaios de história oral*. São Paulo: Letra e Voz.

Price, Richard. 1991. *First Time. The Historical Vision of an African American People.* University of Chicago Press. Chicago. Ilinois.

Rocha, Raquel Pereira. 2012. *O "TEMPO DO PRIMEIRO" E O "TEMPO DE AGORA". transformação social e etnodesenvolvimento entre os Apinajé/To*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

____. 2001. *A Questão de Gênero na Etnologia Jê a partir de um estudo sobre os Apinajé.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas,Campinas.

Samain, Etienne. 1995. "Ver" e "Dizer" na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. In: *Horizontes Antropológicos*, 1 (2): 23-60.

____. 2004. "Balinese character (re)visitado". in Alves, André. *Os Argonautas do Mangue*. pp. 17-76. São Paulo: Editora da Unicamp.

____ (org). 2005. *O Fotográfico*. São Paulo: Hucitec.

____. 2012. “As imagens não são bolas de sinuca”. in Samain, Etienne. (org.). *Como pensam as imagens*. pp. 21-36. Campinas, São Paulo: Ed. Unicamp.

Sampaio, Helena & Cardoso, Ruth C.L. 1994. Estudantes Universitários e o Trabalho. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 9(26). Disponível em: www.anpocs.org.br. Acesso em: 25 de ago 2015.

Santiago, Silviano. 1978. *Uma Literatura nos Trópicos*. São Paulo: Perspectiva.

Santos, Boaventura de S. 2010. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes”. in SANTOS, B. S. & MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. pp. 31-83. São Paulo: Cortez.

____. 2006. *A Gramática do Tempo:* para uma nova cultura política. 2 ed. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de S. & Maria Paula Meneses. 2010. Introdução. In SANTOS, B. S. & MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. Pp. 31-83. São Paulo: Cortez

Santos, Nádia M. W. 2008. “História, subjetividade e cultura em leituras sensíveis do Eu: um exemplo nas escritas ordinárias de hospício”. in Pesavento, Sandra J. ; Santos, Nádia M. W & Rossini, Miriam de S. (Orgs). *Narrativas, Imagens e Práticas Sociais: Percurso em história cultural*. Porto Alegre: Asterisco.

Sarlo, Beatriz. 2007. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Siqueira, Janes Fraga. 2007. A realidade contraditória e de sobrevivência do jovem trabalhador e estudante nas escolas estaduais de Porto Alegre/Rs-Brasil. *Revista de estúdios y experiências en educacion.* v. 4, n. 1, p. 227-244.

Souza, Marcela Coelho de. 2002. *O traço e o círculo*: O conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Thompson, Edward P. 1998. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras,

UNESCO. 2006. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Documento originalmente publicado pela UNESCO sobre o título Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 17 October 2003. Tradução feita pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília.

Williams, Raymond. 1992. *Cultura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Zaluar, Alba. 2004. "Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas". in Cardoso, Ruth (org). *A aventura antropológica: Teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra.

Zaparoli, Wintemberg G. 2016. *EDUCAÇÃO ESCOLAR APINAYÉ*: Tradição oral, Interculturalidade e Bilinguismo. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras: Ensino de Língua e Literatura, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína.

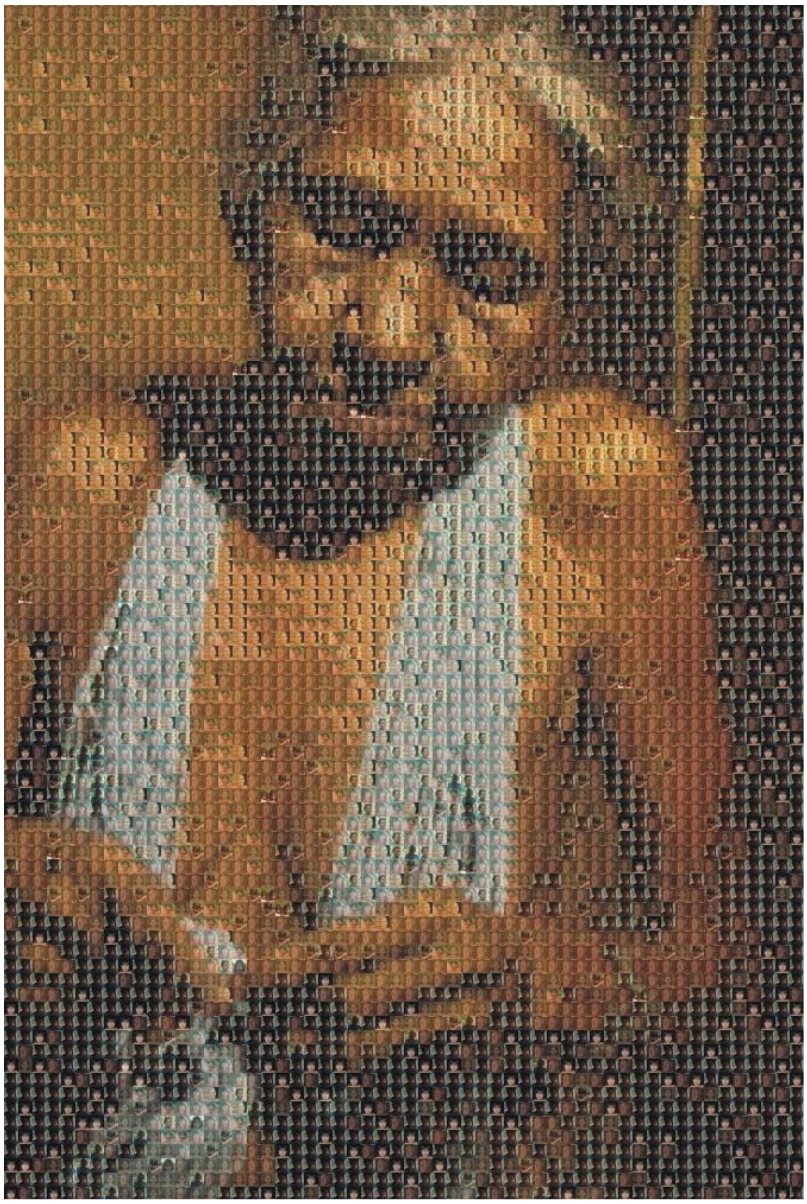
____. 2010. *Memórias educativas: narrativas contam os Apinayé*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual do Pará, Belém.

Zumthor, Paul. 1997. *Introdução à poesia oral*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hucitec.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará

Lilian Castelo Branco de Lima

MARICOTA APINAJÉ



Uma Mulher-Patrimônio em Tramas de Saberes

Belém, Pará
2016

Lilian Castelo Branco de Lima

Maricota Apinajé: Uma Mulher-Patrimônio em Tramas de Saberes

TOMO II

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco.

Belém, Pará
2016

Maricota Apinajé: Uma Mulher-Patrimônio em Tramas de Saberes

Lilian Castelo Branco de Lima

A Banca Examinadora dos trabalhos de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em Belém/Pa no dia _____ de _____ de _____ considerou a candidata Lilian Castelo Branco de Lima _____.

Banca Examinadora

_____

Profa. Dra. Edna Ferreira Alencar – PPGA/UFPA
Examinadora Interna

_____

Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros – PPGA/UFPA
Examinador Interno

_____

Profa. Dra. Beatriz de Almeida Matos – IFCH/UFPA
Examinadora Externa ao Programa

_____

Profa. Dra. Joelma Cristina Parente Monteiro Alencar – UEPA
Examinadora Externa

_____

Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin – NAEA/PPGA/UFPA
Examinadora Interna Suplente

_____

Prof. Dr. Witembergue Gomes Zaparoli – UFMA
Examinador Externo Suplente

_____

Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco – PPGA/UFPA
Orientador

Belém, Pará
2016

Dedico esta trama de saberes aos Apinajé, em especial à Maricota, o fio de Ariadne que me guiou pelo labirinto de memórias e vivências de seu povo.

À Maria Eduarda, as asas de Ícaro, a mulher enviada pela Nossa Senhora de Nazaré para me fazer plena. Com ela compartilho a lindeza de ver esta tese nascer, por me incentivar a voar, mesmo sabendo que esta pesquisa roubaria muitas das nossas horas, e por me ensinar a ser Curupira e enganar o tempo, mantendo a qualidade de nossos momentos de convívio.

A Zuilho Castro, a personificação da dedicação e do cuidado, por ter sido o Ogum que me mostrou que o amor é a arma mais poderosa e que pode se fortalecer em meio às agruras da vida acadêmica.

À Gaia da minha vida: Marinalva Castelo Branco, por você e com você esta tese nasce, de um parto conjunto, por todas as vezes que percorreu comigo os caminhos apinajé.

A Jefferson, Geraldo Junior e Taynan por me fortalecerem nessa caminhada, os erês que Tyrtum enviou para dividir comigo a minha história e ao pai dos erês: Geraldo Lima. São tão partes de mim quanto eu sou deles.

A Witembergue Zaparoli, que como São Francisco, me ensinou entre outras coisas a partilhar saberes e me conduziu ao mundo apinajé.

AGRADECIMENTOS

Eis que chega o momento de encerrar esse ciclo, finda essa caminhada. Nasce a tese, assim como a antropóloga. Está aqui! E não limpei de suas páginas o sangue e outros fluidos sagrados como lágrimas e suor. Por isso, neste momento é hora de ligar pontos e como afirmou Steve Jobs, em seu discurso, por ocasião de uma formatura na Universidade de Stanford, só é possível ligar pontos olhando para trás.

Dessa forma, tão híbrida como é a dedicatória e as forças que me mantém em pé, serão as linhas que tecerei neste texto que mais de agradecimento, é uma atribuição de coautorias desta pesquisa. Não cheguei aqui sozinha, por isso inicialmente a dimensão que enfatizo é a da espiritualidade. Ao *Tyrtum* e outros deuses dos *Apinajé* sou grata por me possibilitar percorrer os caminhos desse povo. *Èpà Heyi Oyá*! Obrigada por me fortalecer para que eu beijasse minha filha e meu marido e me enredasse nas trilhas deste estudo. Salve ó Rainha da Amazônia! Agradeço também à Senhora de Nazaré, por fazer com que os lares paraenses que me abrigaram fossem a materialidade da acolhida e aos Caruanas e encantados que me guiaram pelos Marajós e me fizeram atracar em Breves, onde firmei parcerias que são para além da vida acadêmica, entre elas com Dione Leão, seu esposo João e Sônia Amaral. Esse é um ponto: a materialidade desta tese se fez possível porque a espiritualidade conduziu meus caminhos e me inspirou nesta produção.

Para dar continuidade e tocar nos outros pontos, recorro ao que disse António Nóvoa, na sua despedida de uma temporada na Universidade de Brasília. Na ocasião fez menção ao Tratado da Gratidão de São Tomás de Aquino. Para Aquino, a gratidão se apresenta em três níveis: o primeiro é o nível do reconhecimento (*ut recognoscat*), do intelecto. É nesse nível que sou grata às instituições nas quais trabalho: Universidade Estadual do Maranhão e Instituto Superior do Sul do Maranhão, pelo apoio para que meus estudos se concretizassem, ao meu orientador Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco e a sua família pela acolhida, aos professores com os quais convivi e que orientaram essa formação doutoral, e aos professores do exame de qualificação deste trabalho: Prof. Dr. Flávio Barros e Profa. Dra. Maria Betânia Albuquerque. Preciso agradecer, em particular, à Profa. Dra. Edna Alencar, porque mesmo sem saber foi co-orientadora desta tese, pelas tantas influências neste fazer científico e por ter me ensinado a seguir pistas.

Agradeço aos colegas das muitas turmas que fiz parte, com os quais travei debates sobre tantos temas. Com muita alegria agradeço à primeira turma do PPGA em Breves, fui honrada em fazer parte de suas aulas. Também agradeço aos colegas do Grupo de Estudos Culturais na Amazônia, pelas aprendizagens em meio a saberes e afetividades. A todos vocês: "*thank you*" no inglês ou "*zu danken*" no alemão. A etimologia dessas palavras, como bem lembrou o professor português, nos revela que elas estão no plano do reconhecer, do pensar. Reconheço as suas contribuições! Sou grata por isso!

O segundo nível é aquele em que se louva e dá graças pelo benefício recebido (*ut gratias agat*). Nesse nível, digo aos amigos que tanto emanaram forças positivas, para aqueles que suportaram minhas ausências e entenderam a reclusão da lagarta e torceram pelo voo da borboleta: "*gracias*" em espanhol ou "*mercie*" no francês, dou assim graças pelo que me deram de tão valioso de forma gratuita. Agradeço, em especial, aqueles que acompanharam mais de perto, com os quais divido as angustias e alegrias desse percurso: Maria Silvania, Emanoel Pires, Meridalva Souza, Antônio Alves, Antônia Márcia, Francisco Lima, Ana Arruda, Ileilda e Tadeu Cutrim, Érika Tourinho, Paola Letícia, Jullys Allan, Bárbara Conceição, Iane Paula, Sara Lamarck, Ana Arruda. E aos amigos que ganhei nesse curso: Edyr Oliveira Junior, pelo carinho e pela leitura atenta do meu texto e John Fletcher, intelectual que admiro e respeito. Entendo que a doação do que não tem valor, porque é imensurável, é uma graça! As pessoas que me rodeiam, e me fortalecem com a amizade, foram imprescindíveis para a construção desta tese, isso é um outro ponto.

E no terceiro nível da gratidão, que Aquino classifica como retribuir (*ut retribuat*), o que deve ser feito de acordo com as possibilidades de quem foi beneficiado, em circunstâncias oportunas e em que tempo se apresentar as necessidades dessa retribuição, é que digo "obrigada", pois como analisa Nóvoa, só em português é que se agradece no nível mais profundo da gratidão, aquele no qual nos vemos vinculados em uma relação que se quer a *posteriori* da graça recebida.

Obrigada, portanto, a minha família: Marinalva, Geraldo, Geraldo Junior, Taynan, Francisco Jefferson, Maria Eduarda e Zuilho Castro, pelo material, pois eles foram a principal instituição de fomento financeiro para que esta pesquisa se concretizasse e pelo imaterial que se materializou em cada abraço e beijo de despedida na rodoviária, quando semanalmente eu ia de Imperatriz para Belém e mais ainda

quando retornava. Nunca me faltou apoio! Assim, agradeço-vos por tantas vezes que ao meu lado trilharam os caminhos *apinajé*. Em especial a minha mãe, Marinalva Castelo Branco, por me lembrar que a coragem ainda residia dentro de um corpo cansado e por muitas vezes desesperançoso, por mais que mãe, ser avó zelosa desse ser que extrapola qualquer definição que é Maria Eduarda. Maria, és tu a entidade que me faz plena, você é meu maior empreendimento antropológico, com você aprendo a cada dia sobre humanidade. Obrigada sempre a vocês duas, por todas as minhas vidas.

Obrigada ao meu parceiro de vida, que nesta pesquisa foi amparo financeiro, motorista, fotógrafo, revisor e editor: Zuilho Castro, amor construído e que aprendeu a se fortalecer nas tantas ausências que este estudo doutoral exigiu. És tu parte do que me faz forte, contigo aprendi a vê as lindezas da vida, que muitas vezes os "aperreios" ao nos turvar a visão não nos deixam vê. Contigo, meu *intelligere* amor, divido este título, és coautor desta produção. Por tudo isso, entre outras graças que vem de você, sinto-me, com muita honra e alegria, obrigada a retribuir-lhe em todas as ocasiões que se fizerem necessárias a minha mão junto a tua.

Também é nesse nível que sou grata às duas famílias: Saraiva Lima e Souza Leão. Pois quando tudo parecia ser solidão, não deixei de ter um lar, mesmo longe do meu, porque se um dia Francinete Lima me deu abrigo em Belém e da mesma maneira Dione Leão em Breves, os nossos dias de convívio foram me presenteando com suas famílias inteiras. Obrigada pela acolhida, saibam que vocês também têm em minha casa um lar, obrigada por cada pão dividido comigo em suas mesas, acredito que partilharemos quantos forem necessários, seja no Pará ou no Maranhão. Francinete e Dione, em vocês tenho irmãs que são manas, grata pela grandiosidade que isso representa.

No Maranhão, agradeço à família Zaparoli: Tia Floriza, obrigada meu bálsamo! Witembergue, meu irmão *apinajé*, meu companheiro na paixão pela causa indígena, quem primeiro me apresentou este povo, meu amigo. Sinto-me obrigada a manter contigo esse diálogo, estamos vinculados pela espiritualidade e pela vida da intelectualidade que privilegia os saberes da floresta, vivemos outras epistemologias.

Devo também registrar nesses agradecimentos a forma marcante com que a espiritualidade de "mãe" Faustina Lima e Rita Maria Mateus influenciaram este caminhar. A vocês duas muito obrigada pela irmandade, por cada reza e oração que fortaleceram meu espírito para que o corpo aguentasse. A Rita também agradeço por

tantos ensinamentos sobre esse povo, com o qual conviveu por 25 anos, és uma educadora nata. Estamos, desta feita vinculadas pela minha gratidão. Minhas famílias vão além do sistema de parentesco e sem elas, definitivamente, eu não teria concluído esse curso. Este, sem desmerecer os outros pontos, é um dos mais importantes!

Para Tomás de Aquino, o terceiro nível engloba os outros dois, por isso é também nesse nível que agradeço à Maricota e ao seu povo, por me permitirem auscultá-los, pela minha vivência com eles que me propiciou aprendizagens que eu demoraria muitas décadas para aprender com as teorias. "Reconheço" assim, que os *Apinajé* são coautores desta escrita, assim como foram de extrema importância para a antropóloga que me tornei.

Dou "graças", principalmente, pela maneira inenarrável com que Maricota afetou minha vida e por ter me alfabetizado para que eu, mesmo que como iniciante, pudesse ler e interpretar as lógicas das práticas culturais e as cosmologias de sua gente, por esse mesmo motivo dou graças a *Nhòkrè*/Iraci e a *Katkxnaxà*/Hilda. À *Nhòkrè*/Iraci e Maricota, também sou grata por tantos sorrisos que compartilhamos, foi pela forma alegre que me educaram que comecei a deixar de ser "*bobó*". Ao meu padrinho/*pã* Hilário, agradeço por tanto na presença física, quanto espiritual de Maricota, exercer com carinho a "obrigação" de cuidar de mim, estamos ligados pela obrigação do cuidado mútuo.

Termino, assim, estes agradecimentos dizendo "obrigada" a todos os *Apinajé*, em nome do cacique Davi Waminem, das famílias de Vanderlei e José Eduardo. E aos professores indígenas e não-indígenas da Escola *Mãtyk*, na pessoa da coordenadora pedagógica Suely Soares. Também agradeço nesse nível Maria de Fátima/Grehô pela paciência em que me encaminhou pela sua língua materna. Fico, portanto, à disposição para manter o diálogo em prol do fortalecimento e manutenção da cultura e dos direitos dos povos indígenas.

Viver a memória dos ancestrais significa projetar o futuro a partir das riquezas, dos valores, dos conhecimentos e das experiências do passado e do presente, para garantir uma vida melhor e mais abundante para todos os povos. Mas essa abundância de vida, buscada por todos os povos do mundo, para os povos indígenas passa necessariamente pela manutenção dos seus modos próprios de viver, o que significa formas de organizar trabalhos, de dividir bens, de educar filhos, de contar histórias de vida, de praticar rituais e de tomar decisões sobre a vida coletiva. Dessa maneira, os povos indígenas não são seres ou sociedades do passado. São povos de hoje, que representam uma parcela significativa da população brasileira e que por sua diversidade cultural, territórios, conhecimentos e valores ajudaram a construir o Brasil.

(Gersem dos Santos Luciano - Baniwa)

RESUMO

Este trabalho envereda-se pelos caminhos *apinajé*. Etnia que pertence ao tronco linguístico Macro-Jê e habita o norte do estado do Tocantins. Esse grupo indígena se organiza em 35 aldeias que formam a Terra Indígena *Apinajé*, demarcada e homologada pelo governo brasileiro. Por esse mundo, que antropólogos como Roberto DaMatta (1976) denominam como dividido, busco analisar seus patrimônios culturais (Gallois 2006; UNESCO 2006), com base nas histórias auscultadas e nas sensibilidades ouvidas/sentidas/vivenciadas. Vozes que apontam Maricota como um patrimônio *apinajé*, por isso, o foco é direcionado para essa importante representante da tradição de seu povo. Para tal, sigo os caminhos da História Oral, observando as pistas de Alessandro Portelli (1997a; 1997b; 2010), conduzida pelas ideias dos intelectuais da Memória Social, para a construção de uma etnobiografia (Gonçalves; Marques; Cardoso 2012) de Maricota. Observo neste trabalho a interrelação entre memória, práticas culturais e patrimônio, em um exercício conduzido pelas orientações de Bronislaw Malinowski (1976) para uma etnografia do sensível, atenta para a simultaneidade das dimensões do material, da organização social, da linguagem e do simbolismo para analisar as práticas culturais desse povo. E as trilhas que percorri me levam a considerar que entre os *Apinajé* existem pessoas que materializam a tradição em seus corpos e assim são reconhecidas pelos demais indígenas da aldeia como um patrimônio, entre eles: Maricota se destaca pela participação efetiva na vida da comunidade e pelos saberes que detém e transmite. Dessa forma, com base neste trabalho, que parte do indivíduo para conhecer a sociedade, pude compreender aspectos relevantes do patrimônio cultural *apinajé*.

Palavras-chave: *Apinajé*. Saberes. Patrimônio cultural. Memória. Interculturalidade.

RESUMO EM APINAJÉ

Mẽ apênhja na Apinaje nhõ priyê hkôt pa. Mẽ kêp mẽ kapẽr pàr krax pê Macro-jê nẽ pyka pê Tokãxĩs jaturxà kamã na ãm. Panhĩjajê na mẽ õ krĩ pigràx kêt 35 Apinajé nhõ pyka kamã. Kôwên prasirêr kot mẽ kãm hyr na nê hã kagàma. Nhũm já kôt ãtropojajê te kot Roberto Da Matta (1976) amnhĩm ho pikjêr pry kôt arẽnh nẽ hamax pẽr o te mẽ hikukrex maati jarẽnh pyràk (Gallois 2006; UNESCO 2006). Nẽ mẽ ujarẽnh kôt nẽ mẽ umar kôt àhpumunh kôt. Nẽ mẽ kapẽr hôhkôt na pre Irehti kêp apinajé kamâ kêp mẽ àhpumunh maati nhõ xwynhjê ho ja kôt na kep àhpumunh tũm xuynhjê ho. Ja kot na pryjajê te kêp me ujarẽnh pyràk te ri kot ho Alessandro Portelli (1997a; 1997b; 2010) ja kôt na mẽ kot kagà pumunh tỳx xwỳnhjê ho hamaxpẽr mex kot ho mẽ hã kagà hõ nhĩpêx (Gonçalves; Marques; Cardoso 2012) Irehti ja maxpẽr pyrak. Ja kôt mẽ kot amnĩpêx kôt hã hamaxpẽr nẽ mẽ àhpumunh maati hkôt já ho amnhĩto mõr o hamaxpẽrja te ko Bronislaw Malinowski (1976) tãm ho kot mẽ hã kagà nẽ ho amnhĩxpêxja mã ho amnàr rax kaxyw tãm amnhĩ jahre amnhĩ kapẽr kamã hamak nẽ hamaxwỳj jajê xahpumunh hwỳ ho hapôx kawyw. Ja kamã te arĩ kormã mẽ ahpumunh jaturxà mex kêt tã pa ra já kôt inhmor ja o memoj kwỳ pumunh nẽ amnhĩm apinajé kamã na htem arĩ mẽ ahpumunh tũm o arĩ amnhĩm tàr rãhã nẽ. Irehti na kot ja ho amnhĩm tàr nẽ ri ahpumunh o mẽ hkôt tanhmã ri ho amnhĩto rãhã ho pa nẽ mẽ já kwỳ jahkree. Ja kamã mẽ àpênhja kôt pa ra mẽmoj kwỳ pumunh rax já o Apinajé nhõ mẽ àhpumunh maati kwy ma nẽ mẽ omu.

Mẽ pa kapẽr mẽijê xàpênh: Apinajé. Apumunh mex. Inhma mẽmoj gô apumunh gêeti. Hã anotỳx nẽ gêêti. Ho ahtà apumnh mex panhĩ kupẽ.

(Tradução de Cassiano Sotero Apinagé)

RESUMEN

Esta obra fue construida por caminos *Apinajé*. Etnia perteneciente al vástago lingüística Macro-Je y habita en el norteño estado de Tocantins. Este grupo indígena se organiza en 35 pueblos que componen el tierra indígena *apinajé*, demarcada y ratificada por el gobierno brasileño. Por este mundo que los antropólogos como Roberto Da Matta (1976) denominan como camino dividido trato de analizar su patrimonio cultural (Gallois 2006; UNESCO 2006), basada en historias auscultadas y las sensibilidades oída / fieltra / vivida. Voces que apuntan Maricota como patrimonio *apinajé*, por lo que el foco se dirige a este importante representante de la tradición de su pueblo. Para ello, siga los caminos de la historia oral, observando las pistas de Alessandro Portelli (1997a; 1997b; 2010), llevada a cabo por las ideas de los intelectuales de la memoria social, para la construcción de un etnobiografia (Gonçalves, Marques, Cardoso 2012) de Maricota. Tomando nota de la interrelación entre la memoria, las prácticas culturales y el patrimonio, en un ejercicio realizado por las directrices de Bronislaw Malinowski (1976) para una etnografía de sensible, atento a la simultaneidad de las dimensiones del material, la organización social, el lenguaje y el simbolismo para analizar prácticas culturales de estas personas. Y las pistas recorrieron me llevan a considerar que entre Apinajé hay personas que encarnan la tradición en sus cuerpos y así son reconocidos por su pueblo como una herencia, entre ellos: Maricota destaca por la participación efectiva en la vida comunitaria y la conocimiento que tiene y transmite. De este modo, sobre la base de este trabajo que parte de la persona a conocer la sociedad podría comprender aspectos pertinentes del patrimonio cultural *apinajé*.

Palabras clave: *Apinajé*. Conocimiento. Patrimonio cultural. Memoria. Interculturalidad.

RÈSUMÈ

Ce travail suit par la route des indiens *Apinajé*. Cette ethnie appartient au domaine linguistique Macro-Jê et habite au nord de l'État de Tocantins. Ce groupe d'indiens est organisé en 35 tribus qui composent le terrain des indigènes, qui est délimité et homologué par le gouvernement brésilien. Pour les anthopologues comme Roberto da Mata (1976) ce domaine est monde dividé et c'est pour lui que je cherche à analyser leur patrimoine culturel (Gallois 2006; UNESCO 2006) sur la base des histoires entendues et par mes ressentis et mes expériments. De grands personnages appartiennt au patrimoine *apinajé*, comme l'indienne Maricota, de sorte que mon étude s'est orientée vers cette importante représentante de la tradition de son peuple. C'est pour cela que j'ai choisi de m'interesser à leur histoires, transmises par la parole, et surtout aux études laissés par Alessandro Portelli (1997a;1997b; 2010) guidées par les idées des intellectuels de la mémoire sociale, pour la construction d'une ethnobiographie (Gonçalves, Marques, Cardoso 2012) de Maricota. En notant la corrélation entre la mémoire, les pratiques culturelles et le patrimoine, cet exercice à été menè ayant à l'esprit les travaux de Bronislaw Malinowski (1976) sur l'ethnographie du sensible, attentif à la simultanéité des dimensions de la matière, de l'organisation sociale, de la langue et du symbolisme, afin de mener à bien l'analyse des pratiques culturelles de ce peuple. Les routes que j'ai parcourues m'ont amené à considérer que par les *Apinajé* il y a des gens qui incarnent la tradition dans leur corps et sont donc reconnus par d'autres tribues des indiens, comme un patrimoine vivant: L'indienne Maricota s'est faite remarquer par sa participation remarquable à la vie communautaire et par ses connaissances, qu'elle possède et transmet à tous. Ainsi, grâce à ce travail qui nécessite de partir de l'individu pour connaître une société, j'ai pu comprendre les aspects notables du patrimoine culturel des indiens *Apinajé*.

Mot- clé: *Apinajé*. Savoir. Patrimoine culturelles. Memoire. Interculturalité.

ABSTRACT

This dissertation treads through the *Apinajé* ways. Ethnic group belonging to the Macro-Jê linguistic stem and that inhabits the northern state of Tocantins. This indigenous group is organized in 35 villages that make up the Apinajé indigenous land, demarcated and ratified by the Brazilian government. Along this world, that anthropologists like Roberto Da Matta (1976) call as divided, I try to analyze the *apinajé* cultural heritage (Gallois 2006; UNESCO 2006), based on auscultated stories and the sensitivities heard / felt / experienced. Voices that point Maricota as an *apinajé* heritage, so the focus is directed to this important representative of the tradition of her people. To do this, I follow the paths of Oral History, adopting the tracks of Alessandro Portelli (1997a; 1997b; 2010), conducted by the ideas of Social Memory intellectuals, for the construction of Maricota's ethnobiography (Gonçalves; Marques, Cardoso 2012). Noting the interrelationship between memory, cultural practices and heritage, in an exercise conducted by the guidelines of Bronislaw Malinowski (1976) for an ethnography of sensitive, attentive to the simultaneity of the dimensions of the material, social organization, language and symbolism to analyze cultural practices of this people. The tracks tread lead me to consider that among Apinajé there are people who materialize the tradition in their bodies and so are recognized by other indigenous as a heritage among them: Maricota stands out for her effective participation in community life and the knowledge that owns and broadcasts. Thus, based this work that part of the individual to know the society, I could understand relevant aspects of *apinajé* cultural heritage.

Keywords: Apinajé. Knowledge. Cultural heritage. Memory. Interculturalinary.

LISTA DE FIGURAS

Figuras 1 a 5: Lilian Castelo Branco em momentos de vivência entre os *Apinajé* 1
Figuras 6 e 7: Lilian Castelo Branco recebendo cipó entregue por *Ire* com o auxílio de uma vara para se pendurar e cair no riacho e depois do banho, já na casa de *Ire*.....5
Figura 8: Criança brincando no terreiro de sua casa 14
Figuras 9 a 14: Caminhos *Apinajé*.....15
Figura 15: O imperador Tocantins levando vidas, fazendo história, alimentando memórias (Rio Tocantins, travessia da balsa Maranhão-Tocantins).....16
Figura 16: Fotografia feita por Nimuendaju de uma "garota Mãkra'ya" à esquerda e uma "garota *Apinayé*" a direita.....18
Figura 17: Ribeirões e córregos que cortam a Terra Indígena *Apinajé*.....21
Figura 18: Demonstração do Pará athe o rio Turi", mapa elaborado por João Teixeira Albernaz que consta do volume factício Mappas do Reino de Portugal e suas conquistas, colegiados por Diogo Barbosa Machado, [1666]. Fundação Biblioteca Nacional – Brasil 22
Figura 19: Balsa PIPES na travessia de Tocantinópolis/To para Porto Franco/MA 23
Figura 20: Desenho do transporte dos indígenas.....25
Figura 21: Desenhos nas paredes do Posto da FUNAI.....25
Figuras 22 e 23: Sementes de tiririca e capim-navalha. 26
Figura 24: Mapa da Área *Apinajé* em 1937.....32
Figura 25: Figura que ressalta as seguintes localizações: aldeias, municípios mais próximos da TI; rodovias Transamazônica e BR-010 e indicações da área da Gameleira e Mumbuca pleiteadas atualmente pelos *Apinajé*.....33
Figura 26: RomãoAtorkrã *Apinajé* 53
Figura 27: Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho).....53
Figura 28: VII Assembleia da Pempxà.....55
Figura 29: Área desmatada para o plantio de eucalipto.....56
Figura 30: Vista aérea da aldeia São José e áreas adjacentes.....57
Figura 31: Obstrução da TO-210 pelos indígenas *Apinajé*.....58
Figura 32: Polícia Ambiental e Funai, flagram homens desmatando entorno da área *Apinajé*, no município de Tocantinópolis. (foto: Marcelo G. Brasil/Funai. Set. 2014) ..59

Figura 33: Planejamento de uso potencial da cobertura vegetal 60
Figura 34: Área desmatada vista da Aldeia Abacaxi.....62
Figura 35: Vista aérea da aldeia São José.....63
Figura 36: Pátio da aldeia São José 64
Figuras 37 e 38: Espaço de brincadeiras, vivências e cantorias (Pátio da Aldeia São José).....65
Figura 39: Jogo de futebol no pátio da Aldeia São José.....66
Figura 40: Galpão (Depósito).....67
Figura 41: Posto de saúde (em reforma).....68
Figuras 42 a 44: Pajé Ari *Apinajé*.....71
Figura 45: Posto da FUNAI.....72
Figura 46: Crianças *apinajé* em creche coordenada por Rita, missionária católica 73
Figura 47: Escola Estadual Mãtyk.....74
Figura 48: Oficina de artesanato na Escola Estadual Indígena Mãtyk 77
Figura 49: Rita Mateus e crianças indígenas que estudaram com ela 78
Figura 50: Postagem na página de Facebook de Davi Waminem 81
Figura 51: Rita orientando duas crianças indígenas a executarem uma atividade escolar83
Figuras 52 e 53: Casa utilizada para as reuniões com a missionária Rita Mateus 84
Figura 54: Crianças brincando na varanda da casa de Rita Mateus 84
Figura 55: Estrutura de casa *Apinajé*.....85
Figura 56: Casa *Apinajé* 85
Figura 57: Casa de Maricota na aldeia São José 87
Figura 58: Planta da casa de Maricota.....88
Figura 59: Planta da casa de Maricota.....88
Figura 60: Planta da casa de Maricota.....89
Figura 61: Planta da casa de Maricota.....89
Figuras 62 e 63: Crianças brincando na varanda da casa de Rita Mateus 90
Figura 64: Mapa com a localização das casas da aldeia São José.....91
Figura 65: Rastros da modernidade (Lixo da aldeia São José).....92
Figura 66: Jovem *Apinajé* com colar inspirado na camisa de futebol 100
Figuras 67 e 68: Corte de cabelo imitando o estilo do jogador de futebol Neymar e Pingente da pomba do Divino Espírito Santo utilizado no “enfeito” de uma noiva...101
Figura 69: A voz da tradição (Zé Cabelo - Cantador da aldeia São José).....111

Figura 70: Maricota *Apinajé*.....116
Figura 71: Maricota enfeitando Lilian Castelo Branco no ritual em que ganhou nome indígena (Nhàgry).....123
Figura 72: Pés de Maricota.....138
Figura 73: Pernas de D. Peti usando a "imbira" citada por Maricota.....145
Figura 74: Avó indígena com o neto, fruto do casamento de uma indígena com um não-indígena 149
Figura 75: Maricota, nas mãos um prendedor de cabelo e a bolsa que presenteou Lilian Castelo Branco 156
Figura 76: Mapa da distância entre Tocantínia e Tocantinópolis.....165
Figura 77: Miguel 166
Figura 78: Pepxà (Augustinho) e Pykwyi.....166
Figura 79: Maricota segurando o facão do noivo 167
Figura 80: A noiva Luci e seus enfeites para o ritual do casamento 167
Figura 81: Maricota e Hilário *Apinajé*.....180
Figura 82: Maricota e Hilário *Apinajé*.....182
Figura 83: Maricota e Hilário *Apinajé*.....182
Figura 84: José Eduardo *Apinajé*.....187
Figura 85: Sônia Krahô e José Martins *Apinajé*.....187
Figura 86: Michel *Apinajé*.....187
Figura 87: Sidney *Apinajé*.....187
Figura 88: Maricota e suas netas Fabiana (à direita) e Sônia (à esquerda) 188
Figura 89: Jovelina *Apinajé*.....196
Figura 90: Jovelina *Apinajé*.....196
Figura 91: Sebastiana *Apinajé*.....197
Figura 92: Vanderlea *Apinajé*.....197
Figura 93: Brinco fabricado por Maricota.....210
Figura 94: Zé Cabelo e seu maracá 219
Figura 95: Cujubeira e fruto sendo preparado para a feitura do maracá 220
Figuras 96 e 97: Artesanatos feitos com o fruto da cujuba para serem vendidos: cuia e maracá 221
Figura 98: Tipos de bordunas *Apinajé*.....221
Figura 99: Indígenas *apinajé* e suas bordunas:.....223

Figura 100: Jovem *apinajé* paramentado e dispondo e arco e flecha cerimoniais. Foto Curt nimuendaju, 1931 226
Figura 101: Homens *apinajé* com arco e flecha 226
Figuras 102 e 103: Criança brincando com arco e flecha 227
Figuras 104 e 105: Adornos de penas dos noivos 229
Figuras 106 e 107: Nimuendajú entre os *Apinajé* e homem *apinajé* trabalhando com palhas de buriti 230
Figura 108: Cocar fabricado com penas de galinha e arara 232
Figuras 109 e 110: Palmeiras de Babaçu (à esquerda) e de Buriti (à direita) 236
Figuras 111 a 113: Côfos em uso nas casas *Apinajé* 238
Figuras 114 e 115: Mulher *apinajé* carregando lenha 238
Figuras 116 e 117: Boneca deixada no terreiro da casa e carro plástico com palha de feijão 239
Figuras 118 e 119: Côfo krahô (à esquerda) e côfo *apinajé* (à direita) 241
Figura 120: Bens a serem distribuídos no **mẽôkreporundi** de Amnhimy (Grossinho) 242
Figura 121: Ritual para "ganhar nome" indígena de Witembergue Zaparoli 243
Figura 122: Ritual para "ganhar nome" indígena de Zuilho Castro e Lilian Castelo Branco 243
Figuras 123 e 124: Esteiras em túmulos *Apinajé* 244
Figuras 125 e 126: Quarto de Hilda *Apinajé* 244
Figura 127: Maricota confeccionando colar de missanga 245
Figura 128: Mulher *apinajé* confeccionando colar de missanga 245
Figura 129: Maricota tecendo esteira e Hilário abano 246
Figura 130: Hilário tecendo abano 246
Figura 131: Detalhe da trama dos artefatos entrançados 249
Figura 132: Cesto para guardar miudezas 251
Figuras 133 e 134: Imagens de São Pedro e São José ornados com colares indígenas 255
Figura 135: Familiares de Luci e a madrinha Eliane preparando os adornos para o casamento 257
Figuras 136 e 137: Colar com pingente de olho-de-boi (esquerda) e colar com semente tiririca (direita) 261

Figura 138: Colar com sementes, penas de papagaio e detalhes em miçangas (Presente de Maricota).....262
Figura 139: Maricota e sua lata de heranças.....264
Figuras 140 a 142: Momentos do ritual "ganhar nome" de Lilian Castelo Branco.....267
Figuras 143 a 144: Velórios de *Amnhimy* (Grossinho, à esquerda) e Romão (à direita) 270
Figura 145: Familiares de Romão com cordões vermelhos amarrados no pescoço e no punho (Genro e bisneto) 271
Figura 146: Maricota participando do *Párkapê* de Grossinho 273
Figura 147: Maricota participando do *Párkapê* de Grossinho 274
Figura 148: Maricota participando da "brincadeira da nominação da boneca" 275
Figura 149: Colocação da tora em túmulo indígena.....275
Figura 150: Cemitério indígena.....276
Figura 151: A morada da mulher-patrimônio na aldeia dos mortos.....278
Figura 152: Mães de Lilian Castelo Branco 292
Figura 153: Maricota Apinajé e Lilian 296

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Quadro populacional dos *Apinajé* 34
Quadro 2: Quadro populacional dos Apinajé 34
Quadro 3: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé 45
Quadro 4: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé 46
Quadro 5: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé 47
Quadro 6: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé 48
Quadro 7: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé 49
Quadro 8: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé 50
Quadro 9: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé 51
Quadro 10: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé 52
Quadro 11: Instrumentos artesanais dos Apinajé 218
Quadro 12: Côfos de palhas de babaçu 237
Quadro 13: Côfos de palhas de buriti 240
Quadro 14: Esteira de palhas de babaçu 242
Quadro 15: Abano de palhas de babaçu 247
Quadro 16: Bolsas confeccionadas com fibra de palmeira de buriti 250
Quadro 17: Bolsas confeccionadas com capim dourado 252
Quadro 18: Adornos usados em rituais e festividades 258
Quadro 19: Grafismos nos adornos Apinajé 260

LISTA DE SIGLAS

DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
NATURATINS	Instituto Natureza do Tocantins
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena

GLOSSÁRIO

Apex	Pronto; Acabou.
Karõ	Força vital; Alma; Espírito.
Kàxpore	Dinheiro.
Kupẽ	Não indígena.
Mêx	Bonito; Bom; Tudo bem.
Nã	Madrinha.
Nhàgry	Nome pessoal feminino, neste texto é o nome indígena atribuído por Maricota a Lilian Castelo Branco, autora desta tese.
Pã	Padinho; Pai adotivo.
Panhỹ	Indígena.
Tyrtum	Deus; Aquele que criou os indígenas e toda a natureza.

Este glossário apresenta apenas palavras em *Apinajé* que aparecem com maior frequência, as demais são seguidas da respectiva tradução.

SUMÁRIO

TEMPO III.....1

TEMPO III: o tempo do "fazer junto".....2

PELOS CAMINHOS *APINAJÉ*.....15

Pelos caminhos *apinajé*: Percebendo diferenças entre as falas de homens e mulheres ..37

Caminhos teórico-metodológicos da pesquisa sociolinguística 39

Instrumentos para a apreensão de dados.....40

Informantes/Interlocutores da pesquisa sociolinguística 41

Resultados da pesquisa sociolinguística 45

Pelos caminhos *apinajé*: a vida e os espaços praticados na aldeia São José 53

Uma mulher-patrimônio pelos caminhos *apinajé*: Maricota, a vida e os saberes 94

MARICOTA *APINAJÉ*: UMA MULHER-PATRIMÔNIO EM ZONAS DE CONFLUÊNCIAS E CONFLITOS.....116

As origens e as diásporas de uma matriarca: laços e tramas de uma vida 126

Mãos que pegam vidas: Maricota e o saber partejar 192

Maricota entre contas e trançados: saber fazer (arte)sanato 207

Vozes que ressoam a tradição: Maricota e o saber cantoria 265

DEIXANDO OS CAMINHOS *APINAJÉ*: A PROPÓSITO DE UMA DESPEDIDA. 287

Referências 297

Anexos 320

Pelos caminhos apinajé



Figuras 9 a 14: Caminhos *apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (janeiro, março e junho de 2015)

Pelos caminhos Apinajé

Do outro lado do Tocantins
Há um povo,
Que entre memórias e saberes
Vai tecendo uma cultura
Amarrando vidas, compondo histórias.

Lilian Castelo Branco de Lima

Tribos indígenas, como animais e plantas, elementos da natureza e mecanismos sociais e psicológicos, são como totens. Elas se deixam descobrir, mas também descobrem os seus descobridores.

Roberto Da Matta



Figura 15: O imperador Tocantins levando vidas, fazendo história, alimentando memórias (Rio Tocantins, travessia da balsa Maranhão-Tocantins)
Fonte: Arquivo pessoal (2013)

Vou começar essa incursão pelo mundo *apinajé* pelo o que nos conta as vozes do Tocantins. Rio que banha os estados do Goiás, Tocantins, Maranhão e Pará. Cantado em verso e prosa. Para viajantes ele é o majestoso e magnífico, para poetas é o imperador. Fato é

que esse rio assume sua realeza e grandiosidade em aspectos sociais, geográficos, históricos e econômicos, não só para a região do seu curso, como para o processo histórico do Brasil, no que se relaciona com grandes projetos brasileiros, desde o período da colonização até a atualidade com a construção de usinas hidrelétricas e hidrovias.

Esse rio é a via de acesso mais rápido para quem sai do Maranhão para o estado do Tocantins rumo às aldeias *apinajé*. Fronteira que liga e separa mundos. Remetendo-me às cosmologias e aos saberes tradicionais, é o mundo das águas carregado de energias que conduzem vidas, propiciam encontros, chegadas, desencontros, partidas, sustento, viagens, conquistas, dominações, insurreições, revoltas e calmarias. Assim o Tocantins vai contornando com suas águas as histórias dessa pesquisa e a dos *Apinajé*.

Possivelmente, teria sido por esse rio que essa etnia, pertencente à Nação Timbira (Nimuendajú 1946; Azanha 1984) teria chegado às matas tocantinenses. Isso, possivelmente antes do século XIII, fugindo da frente pastoril que se desenvolveu no sul do Maranhão, onde viviam. Segundo a historiografia foi por esse rio[16] que se deu o primeiro contato dos não indígenas com o povo *Apinajé*, em decorrência das entradas realizadas pelos padres jesuítas "Antônio Vieira, Francisco Velloso, Antônio Ribeiro e Manoel Nunes, que, entre 1633 e 1658, empreenderam 4 entradas, Tocantins acima, a fim de descerem índios para as aldeias do Pará" (Nimuendajú [1939], 1983).

O rio também é mencionado por Nimuendajú ([1939], 1983: 127-128) ao relatar sobre os mitos que recolheu em sua pesquisa de campo. Ele apresenta duas versões para a "ORIGEM DA TRIBO APINAYÉ": A primeira defende que os *Apinajé* faziam parte da aldeia dos *Mãkráya*, pertencentes aos *Krikati (Krĩkateye)* do Maranhão. O antropólogo narra que um grupo de guerreiros, acompanhados de raparigas públicas[17] teriam saído para caçar e ao chegar às margens do Tocantins resolverem atravessar para a margem oposta, onde fundaram uma aldeia e formaram famílias com as referidas raparigas, alterando a língua e o corte dos cabelos, como é evidenciado na figura a seguir.

[16] DaMatta (1976: 34) assinala em seu estudo que foi através do Tocantins que se esse povo começou a "[...] integrado à historia do Brasil".

[17] As raparigas públicas, denominadas na língua *apinajé* como *kupry*, são mulheres solteiras disponíveis para fazer sexo com os homens da comunidade.

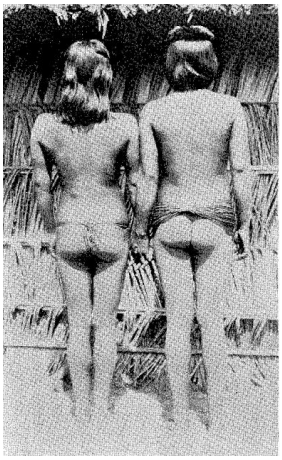


Figura 16: Fotografia feita por Nimuendajú de uma "garota *Mãkra'ya*" à esquerda e uma "garota A*pinayé*" a direita
Fonte: Nimuendajú (1949: 169)

A segunda versão narra que o grupo de homens e mulheres vindo do Leste, ao chegar às margens desse rio, desejaram atravessar para o outro lado e para realizar tal intento teceram um novelo grande e forte, que foi amarrado em uma árvore na outra margem pelo primeiro homem que passou em um salva-vidas de madeira leve, depois os demais agarrados a esse fio atravessaram da mesma maneira. No entanto, em um dado momento o cordão foi cortado e os que estavam do lado ocidental formaram uma nova aldeia, modificaram a língua e o corte do cabelo, como na versão anterior. Quando se reencontraram depois de algum tempo, cada um de uma margem do rio, não conseguiram se comunicar. Os da margem oriental gritou para os outros, os *Apinajé*: "Vós sois os Ôti!", e os Apinajé por sua vez replicaram: "E vós sois os Mãkráya!". A separação se deu e assim continuaram "para sempre".

Observa-se, portanto nas duas versões que o rio é o elemento de separação que faz nascer esse outro povo e como elementos de marcação identitária, dessa nova etnia, aparecem o corte de cabelo e a língua. Nesse sentido, a "[...] identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido" (Silva 2000: 78). Nessa perspectiva, Maricota analisa como a língua se caracteriza como um instrumento de fixação da identidade étnica.

> *Porque tu num vê que os parente tem tudo língua diferente, tem uns que é parecido, né, que que nem dos Krahô e de nós, eles diz mehĩ e nós panhĩ, tem coisa parecido e tem coisa igual e tem coisa de diferente*. [...] *Aí que quano o kupẽ quer dizer que nós num é índio aí nós vem e diz, eu é, que eu*

> *falo é minha língua que tu num fala nem nada, nada, aí vai e prova! Prova mermo, mermo!*[18]

Maricota também reflete sobre o rio como um elemento que trouxe fartura e ajudou na vida da comunidade, em particular pelo fato de alimentar os riachos[19] das aldeias *apinajé* e com isso fomentar a pesca e a irrigação da terra, assim como o Araguaia. No entanto, ela chama atenção para a grande problemática que envolve o desenvolvimento dos "*negóço com o rio*" (projetos da construção de hidrelétricas) e como isso tem causado uma série de desequilíbrio ambiental para os *Apinajé* e outros povos indígenas.

> *Tu num tá veno Nhàgry, que desde que começou esse negoço com o rio e das energia que nós tá é penano cum esses coisa e é o rio que enche e depois que os riacho seca, é um confusão, e é terra que enche e num tem mais é nada, nada, nem um bicho e as pranta que acaba tombém, porque e aí as pranta que gosta da água, mas que num é muita a água, eu mermo já assinei e foi muita carta de nós tudo pa vê se o governo faz alguma coisa pos índio, mas parece que num tem jeito*[20].

Em sua fala, faz referência ao não silenciamento dos povos indígenas frente aos grandes projetos[21], muito embora o que tenham recebido como respostas sejam vergonhosas propostas de compensação ambiental, o que justifica o pessimismo em sua fala acima. Uma das muitas cartas assinadas por ela e por outros representantes de grupos indígenas é a que foi entregue em 12 de setembro de 2012, em Brasília, pelo líder da nação *Kayapó*, *Akjabôrô Kayapó*.

> CARTA ABERTA DE MOIKARAKÔ
> À Sociedade Civil
> CC: Excelentíssima Presidenta da República do Brasil, Dilma Rouseff
> Sr. Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo
> Sra. Presidenta da Fundação Nacional do Índio, Marta Maria de Azevedo
> Sr. Ministro do Desenvolvimento Agrário, Pepe Vargas
> Sra. Ministra do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Sra. Tereza Campello
> Sr. Ministro da Saúde, Sr. Alexandre Padilha
> Sr. Secretário Especial de Saúde Indígena, Antonio Alves de Souza

[18] Maricota (12/12/2015).
[19] Nimuendajú ([1939] 1983: 9) ressaltou a abundância de água fluvial nas terras *Apinajé* na época em que esteve entre eles: "[...] A região é rica em riachos, mas pobre em lagos e pântanos".
[20] Maricota (12/12/2015).
[21] Raquel Rocha (2012) em sua pesquisa de doutorado analisa como "megaprojetos incidem sobre os Apinajé e as ações dos Apinajé em relação a eles" entre tais megaprojetos as Usinas Hidrelétricas do Estreito, Serra Quebrada, Santa Isabel (TO/PA) e Marabá, assim como o Projeto Grande Carajás.

> Sr. Procurador Geral da República, Roberto Monteiro Gurgel Santos
> Sr. Presidente do Senado Federal, José Sarney
> Sr. Presidente da Câmara dos Deputados, Marco Maia
> As lideranças e representantes dos povos Mebengokré (Kayapó), Kawaiwete (Kaiabi), Krahô, Apinajé, Canela, Karajá, Kisẽdjê (Suyá), Huni Kuĩ (Kaxinawá), Wajãpi, Galibi, Karipuna, Parakanã, Xikrin, Xavante, Xucuru e Tapayuna, reunidos entre os dias 3 e 7 de setembro de 2012 na Aldeia Moikarakô, durante a I Feira Mebengokré de Sementes Tradicionais, vêm a público manifestar seu repúdio ao Governo Federal pelos retrocessos sistemáticos relacionados aos direitos indígenas e exigir:
> - a revogação imediata da Portaria 303 da AGU, que fere, entre outros, um de nossos direitos mais fundamentais que é o direito aos nossos territórios tradicionais, condição para a garantia de nossa reprodução física e cultural, segundo nossos usos, costumes e tradições, conforme garantido pela Constituição Brasileira de 1988;
> - que sejamos ouvidos e consultados em qualquer processo que altera as leis referentes à nossas terras e nossos direitos, o que não foi respeitado na PEC 215, na alteração do Código Florestal e na Portaria 303 da AGU;
> - que se cumpra a lei no que diz respeito aos empreendimentos que afetam as populações indígenas, haja visto os constantes descumprimentos e atrasos com relação às condicionantes em processos de licenciamento ambiental, evidenciados nos empreendimentos da UHE Belo Monte, da UHE Teles Pires, da Mineração Onça Puma, da UHE Estreito, entre outros;
> - o abandono imediato de quaisquer projetos de barragens nas Terras Indígenas habitadas pelo povo Mebengokré. Nós não vamos aceitar!;
> - maior atenção do Governo às nossas atividades produtivas, tanto para subsistência, quanto para geração de renda, incluindo a ampliação do corpo técnico e dos recursos orçamentários para o trabalho específico com povos indígenas em órgãos como MDS, MDA, MMA, Embrapa, Emater, Ceplac e a própria Funai;
> - a edição de Medida Provisória que garanta uma faixa de proteção genética (livre de transgênicos) no entorno das terras indígenas, de forma que seja protegida a diversidade das sementes tradicionais, tal como previsto na proposta original da PNGATI;
> - tratamento digno de saúde, tanto nas aldeias quanto nas CASAI's, com médicos, enfermeiros, dentistas, infraestrutura e medicamentos de qualidade e em quantidade suficiente para o adequado atendimento à saúde das populações indígenas;
> - a inserção dos tratamentos tradicionais realizados pelos pajés no sistema público de saúde, reconhecendo a importância do trabalho realizado por estes profissionais;
> Não desistiremos de nossos direitos. Podemos morrer lutando, mas não deixaremos de lutar!
> Aldeia Moikarakô, Terra Indígena Kayapó, São Félix do Xingu-PA 07 de setembro de 2012[22].

Maricota relembra essa carta que foi articulada na época da I Feira *Mebengokré* de Sementes Tradicionais realizada na Terra Indígena *Kayapó*. E aponta seu descontentamento: *E cadê que faz tanto do tempo e nada que se faz pa amiorar a vida dos índio e desse riozão*

[22] Carta postada dia 13 de setembro de 2012 no blog http://sementeskayapo.blogspot.com.br/2012/09.

todo aí o Tocantins, que tá é moreno é cada dia, e até o Araguaia também, que tem lugar que tá seco, seco, tristeza graaande[23].

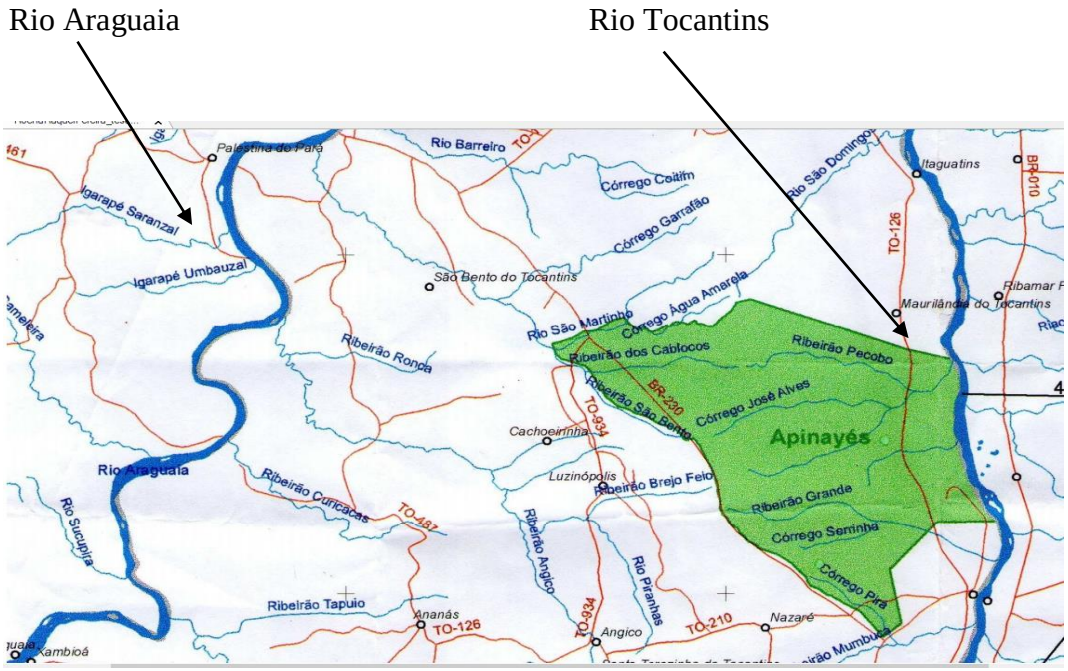


Figura 17: Ribeirões e córregos que cortam a Terra Indígena *Apinajé*
Fonte: Rocha (2012: 324)

Em sua narrativa ela se refere aos dois rios, porque como pode ser visto na figura 456 as terras de seu povo se localizam exatamente entre o Araguaia e o Tocantins, este último nasce no coração do Brasil, no planalto do Goiás, acerca de 250 quilômetros de Brasília e deságua no Golfo Amazônico, na Baía do Marajó no Pará, com uma extensão de 2.400 quilômetros, desses 712 são navegáveis. Com o seu afluente mais importante, o Araguaia, forma a bacia Araguaia-Tocantins, uma das prioridades para a implementação da Política Nacional de Recursos Hídricos da Agência Nacional de Águas, pelo fato de se inserir em uma complexa problemática que envolve a gestão de recursos hídricos e suas consequências para a população local, com ênfase para os povos tradicionais, entre eles comunidades indígenas (Brasil 2006; Brasil 2013; Cabral 2013).

Vale ressaltar que a relação do Tocantins com as populações indígenas é direta e antiga. De acordo com os relatos históricos, o próprio nome Tocantins, possivelmente, seria uma alusão a uma das etnias com a qual os viajantes do período colonial tiveram contato

[23] Maricota (12/10/2015).

(Cabral 2013), o que pode ser observado no mapa a seguir de João Teixeira de Albernaz, datado de 1666, no qual indica a existência de uma comunidade indígena denominada como "Tucantins" nas margens desse rio, da qual herdaria o nome.



Figura 18: "Demonstração do Pará athe o rio Turi", mapa elaborado por João Teixeira Albernaz que consta do volume factício *Mappas do Reino de Portugal e suas conquistas, colegiados por Diogo Barbosa Machado*, [1666]. Fundação Biblioteca Nacional – Brasil

Fonte: Cabral (2013: 19)

Se a origem do nome é lendária e tem muitas versões, a relação do rio com os povos tradicionais, suas cosmologias e a dinâmica da vida em seu entorno é incontestável. Tanto que os *Apinajé* foram destacados na historiografia do Século XVIII como um povo laborioso, de técnicas avançadas de navegação, isso constatado por Souza Villa Real, que na época (1793) fez menção pela primeira vez ao etnômio "Pinagé" ou "Pinaré[24]". Ao comparar a cultura desses indígenas com outros povos com os quais conviveu, Villa Real aconselhou que se fizesse as pazes com eles para que ajudassem na navegação do rio (Nimuendajú [1939], 1983).

[24] Em sua tese de doutorado Giraldin (2000) assinala que em Relatório do "Grupo Técnico de Revisão da Área Indígena Apinajé" elaborado pela Funai em 1994, há uma indicação que possivelmente a primeira vez que se fez menção ao nome "Pinaré" teria sido em 1740, contudo o próprio antropólogo diz que esse é um dado que carece de mais investigação documental.

Sobre essa etnia há uma extensa bibliografia, pois é antiga a história de contato desse grupo com vários estudiosos, entre eles: antropólogos, historiadores, sociólogos e linguistas. Por isso, apesar dos "[...] Apinayé até hoje não goza[r] de fama nacional como tribo mas são, sem dúvida, notoriedades acadêmicas" (DaMatta 1976: 15).

Nesse contexto, Nimuendajú foi o primeiro a publicar uma pesquisa sobre eles: a monografia *The Apinayé*, em 1939, essa etnografia fez com que esse grupo indígena fosse conhecido, como propiciou notoriedade para o antropólogo. Quando ele os visitou nas décadas de 1930 e 1940, já não navegavam, "não possuem mais nenhuma embarcação. Raras vezes vão ao Tocantins e quase nunca ao Araguaia" (Nimuendajú ([1939] 1986: 04). O dado observado pelo autor continua atual, como relata Orlando *Apinajé*, ex-cacique da aldeia São José.

Não, nós num navega mais em rio, assim só nas balsa, né, quando tem que ir pra cidade, também os riachos secou, e a vida pra andar prum lado e pro outro ficou mais fácil com os carro, né, que atravessa nas balsa (Caderno de campo, 20/04/2013).



Figura 19: Balsa PIPES na travessia de Tocantinópolis/To para Porto Franco/Ma

Fonte: Pesquisa de Campo (Janeiro de 2015)

Orlando toca em dois pontos primordiais para o abandono da navegação: a instalação das balsas do grupo PIPES do empresário Pedro Iran Pereira do Espírito Santo, que há 40 anos vem transportando pessoas, automóveis e mercadorias nos estados do Maranhão e

Tocantins e as questões ambientais que tem influenciado na seca e no desaparecimento de importantes riachos, os quais além de servir para a navegação, serviam para a alimentação e irrigação das terras indígenas.

Nesse cenário, Maricota reflete sobre as transformações nas locomoções dos indígenas e como o uso de automóveis facilitou o intercâmbio com outras comunidades indígenas. *Tu num vê, que antes o índio tinha que andar muito e muito, né, e aí agora ficou mais é fácil, porque que quer ir bem aí no Xerente, no Krahô, aí sobe no carro do Funai, ou vai pagano da van, que quano recebe o aposento*[25]. Ela se refere à verba que recebe como benefício da Previdência Social[26], renda que permite entre outras coisas: a compra de [...] *pena e de semente pa nós fazer os artesanato que vende, né, porque aqui nem tem mais tudo as coisa que a gente precisa e aí vai... e compra dos parente, e agora é rápido, né, que vai no carro, de primero era de pé e de canoa*[27].

O transporte dos indígenas no caminhão da Funai, como ela se refere, faz parte do cotidiano na aldeia São José e é retratado nos desenhos nas paredes do posto indígena. Na época do registro, apresentado nas figuras 459 e 460, setembro de 2013, o posto estava inativo e suas paredes eram utilizadas como tela para a representação do cotidiano dos *Apinajé*. Ali encontrei desde declarações apaixonadas para o amado ou para o time de futebol preferido à menção aos transportes como carro e motocicleta, essa última tornou-se o principal veículo ao qual eles têm acesso. Em especial, para aqueles de maior poder aquisitivo, que compram suas próprias motocicletas. Como explica Maricota (18/09/2015): *Os que tem o kàxpore compra os moto e os que num tem fica aí, esperano o caminhão do Funai. Também tem o caminhão do patrão*[28]*, mas esse aí só no dia do aposento que vem,* eles *num são besta.*

[25] Maricota (18/09/2015).
[26] No trabalho de Rocha (2012) ela reflete sobre a forma contundente com que os programas sociais dos governos federal e estadual atendem as necessidades de sobrevivência, assim como fomentam o consumo de produtos industrializados pelos *Apinajé*. E ressalta que a principal fonte de renda entre eles vem do sistema previdenciário, contudo ela ressalta que esses indígenas não se sentem dependentes do Estado por receberem esse auxílio financeiro, pois o sentimento é de que o governo estaria com isso "atenuando" uma dívida histórica com os povos indígenas, fato que constatei em minha pesquisa. *Aqui tem muito de velho que recebe o aposento, e tá certo que é com isso que nos vive e come, porque os branco num chegaro aqui e tomaro tudo dos índio, pois agora que pague o que robaro de nós e dos nosso parente de antes de nós* (Maricota, 02/12/2014).
[27] Maricota (18/09/2015).
[28] Os indígenas denominam como "patrão" os donos dos empreendimentos comerciais onde fazem compra, isso porque entendem que é essa relação que se estabelece entre eles.

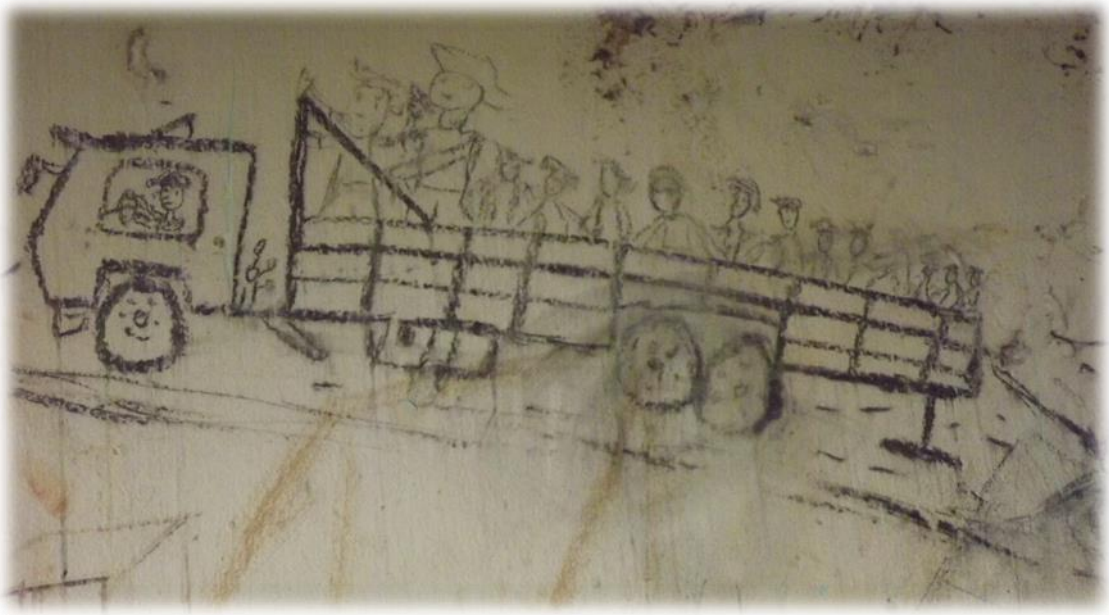


Figura 20: Desenho do transporte dos indígenas

Fonte: Pesquisa de Campo (Setembro de 2013)



Figura 21: Desenhos nas paredes do Posto da Funai

Fonte: Pesquisa de Campo (Setembro de 2013)

Retomando a narrativa na qual aborda a relação com o rio e a questão ambiental, fica evidente que ela problematiza sobre como a redução da biodiversidade influencia de sobremaneira a vida desse povo, principalmente no que concerne às práticas culturais, entre elas a feitura do artesanato, enfatizada por Maricota ao explicar sobre o processo de

intercâmbio da economia da cultura (Reis 2009). Nesse contexto, ela chama atenção para a compra da semente do capim-navalha, muito utilizada na feitura de colares, porque além da beleza, de acordo com a cosmologia Timbira, espantam os maus espíritos.

> *A semente da tiririca, sempre que a gente pode compra cum eles, cum os Krahô que eles planta mais o capim que tira, aqui num tem mais muito não. Fica bonito demais os colar e as pulseira com a tiririca, aqui nós tinha de muito, mas agora tem mais é tem mais no brejo, aí aqui de perto num tem mais brejo, que secou foi tudo, né. E a semente é do capim, diz que o nome dele é navaia, porque é que corta tudo, tudo, que quano vai pegar no mato, por isso, né, que é caro e é muito. E aí que nós vai e faz os colar e quer é vender e tem que cobra é o caro, tem gente que num quer dar, mas quano diz que também espanta o karõ, aí já fica é quereno. Tu sabe Nhàgry que da tiririca os karõ tem tudo medo?* [Respondo que não sabia e pergunto quem contou para ela sobre esse poder da semente] *É... foi meus avô que contou, e tem os pajé que ensina também que as coisa do mato que espanta os karõ ruim, que quer levar o karõ de nós panhĩ, mas que se tu que é kupẽ que usa a tirica e as ôta coisa pos karõ do mal ir bora, também que dá certo, só que o que tem que tu faz, é que tu acredita, se num credita, num faz, num dá nem certo, aí que tu usa só pa ficar bonito, de todo o enfeito, bonito, bonito.* [Solicita que Hilário pegue um colar em suas coisas, ele vem com uma lata e imediatamente tira um entre eles feito com tiririca e me presenteia] *Pega! Que eu tá te dano, um pos karõ num te pegar, mas tu credita mermo!*[Digo que acredito e agradeço o carinho e a preocupação com minha proteção] [29].





Figuras 22 e 23: Sementes de tiririca e capim-navalha.

Fonte: http://nobrasil.co/tucum-direitos-arte-artesanato-indigena/.

Maricota, nesse dia, me dá lições sobre a eficácia simbólica (Lévi-Strauss 2008) e direciona meu olhar sobre as redes de relações que se estabelecem entre cosmologias e economias, apontando para o valor do objeto que transcende o material e o estético.

[29] Maricota (18/09/2015).

Nesse contexto, ela toca em um ponto nevrálgico para as discussões acerca da manutenção das práticas culturais, defendida, em especial, pelos funcionários da escola *Mãtyk* e pelos indígenas mais velhos. *Olha a agricultura não é mais como tem que ser e isso faz com que várias coisas que eles precisam da roça e que é da cultura não tenha mais, como a festa do milho, por exemplo, acabou*[30]. *Kangrò* justifica que a agricultura deixou de ser praticada porque [...] *os homi que nem eu, véi e fica tudo fraco, num guenta nem mais e os novo num quere, só quere mermo é comprar na cidade* (22/09/2014). Ouvi essa mesma queixa feita por outros velhos[31] *apinajé*, muitas vezes o faziam de forma ressentida, outras, buscando compreender a própria dinâmica das transformações atreladas ao processo etnohistórico de seu povo.

> *Ah, eu penso que a roça é importante, porque da roça vem muita das coisa da cultura, né, mas que também tem que vê que o tempo que passou e o índio de agora quer ôtas coisa também que nem só é de cultura e que a roça também tem que ter o tempo, aí hoje nós trabaia na escola e os minino estuda, aí os minino de hoje são de diferente dos do meu tempo, agora nem tem mais o tempo da roça e nem mais quer, porque quer é ôtas coisa, porque índio hoje quer estudar pa ser doutor também, quer procurar ôtos emprego. E aí hoje o de comer também a gente vai e compra da cidade, que é mais rápido, que come melhor é as casa que tem os aposento e os que trabalha na escola e que tem o Bolsa Família, aí é melhor porque a compra é maior, aí os ôto tem gente que fica difícil* (Vanderlei, 07/01/2015).

Como ressalta Vanderlei, agora não é mais o tempo da roça, porém vale dizer que a agricultura foi a base do sustento dessa sociedade até o início do século XXI, quando iniciou a dependência econômica exclusiva dos programas e benefícios do governo federal, como: Programa Bolsa-Família, aposentadoria por idade, auxílio-doença, benefício por deficiência física, salário-maternidade (Rocha 2012). Entre aqueles que não dependem exclusivamente desses programas e benefícios, estão os que trabalham no serviço público como funcionários da Secretaria da Educação, ou seja, os professores indígenas e aqueles que fazem parte do quadro administrativo-pedagógico. Além de uma pequena parcela que cria gado e comercializa produtos industrializados na comunidade, é o caso de Orlando *Apinajé*.

---

[30] Entrevista com uma professora da aldeia, da qual preservo a identidade, datada de 18/09/2014.

[31] Na percepção de Zaparoli (2010: 21) "A comunidade São José dos índios Apinayé possui essa peculiaridade: contam sobre coisas de antigamente, o passado está muito próximo deles, apresentados em gestos, olhares e, até, em lágrimas". Corrobora sua afirmativa e digo que foi frequente vê os velhos chorarem ao lembrar-se de suas práticas que deixaram de ser executadas como as festas ligadas à agricultura como a do molho e a da batata, da mesma forma com que choravam ao recordar-se de seus antepassados.

No que se refere ao abandono da prática da agricultura, o que é constatado por Rocha (2012) é evidenciado na fala de Rita, missionária de uma igreja protestante, que viveu entre os *Apinajé* por 25 anos.

Hoje não tem mais roça por aqui, fico com uma pena, olha Lilian quando cheguei aqui, há uns vinte anos, era uma beleza, muita roça, agora com o Bolsa-família ficou complicado, ninguém mais quer plantar (Rita – *Pãxti*, entrevista, 19/04/2013).

Chamado a refletir sobre as consequências da quase extinção das roças na aldeia São José, *Kangrò Apinajé* menciona sobre as mudanças nos hábitos alimentares devido à nova dinâmica da comunidade:

Tá quase sem caça, assim hoje índio come muita carne [bovina] *da cidade, tem o Orlando que mata boi aqui também, também come mais coisa com assim que bota na geladeira, hoje a gente guarda mais, né, antes comia da hora, colhida, agora vamo lá e compra* (Entrevista, 20/04/2013).

Dentro dessa discussão, Maricota (20/04/2013) fala saudosa sobre as roças.

> *Ah meu fii, nós plantava era muito, comia da roça, né, tinha muito aqui nesse terreiro, agora tem mais não, plantei até umas coisinha, mas num deu mais, tombém tô doente, nem posso fazê muita coisa, quando Tỹrtum*[deus], *assim o Sol criou nós, criou panhĩ* [índio] *até ôto dia, tinha caça e roça, agora tem mais não.*

Ao falar sobre a situação do plantio na aldeia, Maricota faz alusão ao mito de origem e seus significados (Lévi-Strauss 1978) para os *Apinajé*. No qual os elementos da natureza são divinizados e ganham poder de criação, mais uma vez um rio aparece em suas narrativas como elemento primordial para a origem de seu povo.

Depois de mencionar o mito, eu peço para que me conte como os *Apinajé* foram criados, ela então me olha e diz: *Pede pu Atorkrã te contar, contei pra ele*. *Atorkrã* é

Witembergue Zaparoli, que também pesquisa sobre o mundo *apinajé*. De Maricota ouviu muitas histórias, inclusive esse mito.

> O sol e a lua andavam só pelo mundo, pela terra, por aí, sozinho, Deus todo poderoso criou o sol e a lua, né, nós não vivia, aí o sol foi plantar a cabaça e a lua resolveu criar seus filhos também. Plantou na roça. A cabaça grande foi pro rio, jogaram lá na água, durou muito tempo, mais muito tempo mesmo, voltou pra tirar os meninos, o sol voltou e a lua também, fomos criados assim (Maricota Apinajé) (Zaparoli 2010: 73).

Sol e Lua, na cosmologia desses indígenas são os criadores do povo *Apinajé*, que vivem em um mundo de dualidades (Curt Nimuendajú [1939], 1983), um mundo dividido (DaMatta 1976) entre as metades *Kolti* e *Kore*. "No mito do Sol e da Lua, estão "expressos" não só os dois conjuntos de metades (Sol = *Kolti*, Lua = *Kolre*; Sol = *Ipôgnotxóine*, Lua = *Krénotxóine*) como a amizade formalizada: Sol e Lua são krã-geti/pá-krã e várias situações cruciais da vida tribal: morte, enterro, classificação de animais e plantas [...]" (DaMatta 1976:133). Nessa perspectiva, a partir do dualismo existente em seu mito de origem, os *Apinajé* seguem estruturando sua sociedade em metades e classificando seus elementos.

Como aponta Albuquerque (2008: 81) "Pelo que podemos observar, essas metades remetem ao universo Apinayé uma série de oposições cosmológicas [...] dessas metades: dia/noite; homem/mulher; fogo/água; animais domésticos/animais selvagens; seca/chuva; certo/errado". Nesse sentido, conforme observado por Nimuendajú, apesar da dualidade de sua cosmologia e organização social, esses indígenas concebem o universo como uma totalidade, em que as metades se complementam, não podendo existir Sol sem Lua, como analisa Maricota (22/05/2015).

> *Nhàgry, tu pensa que o Sol e a Lua quano fez os Apinajé tava era disputano? E quem ganhou?* [Digo que não consigo perceber vencedores e perdedores, mas parceiros] *Eita Nhàgry sabida!* [Rimos muito] *Nenhum, nenhum que ganhou foi nada, nada e nada, porque se o Sol que criava as coisa e era a Lua que ia lá e ensinava as coisa po Sol nem fazer as besteira, que era pa fazer mió num é não? Então, que um que cria e o ôto que é o que ensina as coisa. Um num pode ter sem o ôto! Tudo, tudo, tudo ganhô! E apex*[pronto]*!*

É importante dizer que a caracterização de Lua como feminino é algo recente, pois Sol não representava o masculino e Lua o feminino, eles eram referidos como companheiros assexuados. Segundo Francisco *Kangrò* (22/05/2015) essa nova representação se deve à aquisição da língua portuguesa, porque [...] *de antes num tinha isso de um que é o homi e o ôto que é a muié, os dois são é cumpanheiro, nem que era casado, esse negóço e de depois que nós cumeçô a falar a língua de kupẽ, porque de vocês os dois é namorado, aí os panhĩ cumeçô a falar que era.*

Maricota, ainda a partir da narrativa do mito, discute sobre a relação de complementaridade de Sol e Lua.

> *Tu num vê que o Tyrtum que é o Sol que fez as coisas e o panhĩ e deu tudo, tuuudo po panhĩ, aí panhĩ ficô feliz e aí que a Lua diz po Sol: Ei Sol que panhĩ tem que sabe que planta, que tem que faz roça, aí o Sol obedeceu que Lua tava dizeno pa ele. Aí depois que a Lua diz que enterrou o Sol e o Sol, foi fuuuuundo, e o Sol chorô e ficô triste com a Lua e foi que disse: Por que que tu fez isso comigo? Aí que a Lua disse pa ele: Tu num vê que teus fii tem que morrer e num tem terra pa todo mundo que vive e tem que morre um pa vim o ôto, aí o Sol que concordou e dêxou, foooi muita das vez que fez essas coisa de fazer de um jeito e aí a lua que via e fazia de ôto, tu pensa que é pa enganar ele?* [Digo que acredito que não] *Pois é isso, nããã num era pa enganar o Sol, era até pa ensinar as coisa certa, como que ele tem que fazer tu num vê que as muié precisa deeemais de ficar ensinano as coisa pos homi.* [Ela brinca e pega um pedaço de madeira que será usado como lenha e diz] *E se num obedecer que pega é pau na cabeça* [Rimos muito e brinco com Hilário, que se aproxima, dizendo que ele precisa obedecer para não "pegar pau na cabeça", ele ri e diz que obedece sim] (Maricota, 05/01/2015).

No trecho acima, ela brinca e diz que vai dar uma surra em Hilário, seu esposo. No entanto, a referência sobre a "valentia" desse povo está presente em muitos outros relatos de Maricota, como de seu primo *Kangrò* e de Romão[32], sempre que mencionam casos de enfrentamentos dentro da própria etnia, com outros grupos indígenas e com os não indígenas. Isso porque a história de contato entre os *Apinajé* e outros povos já foi marcada por revoltas e conflitos.

Esse aspecto foi observado no estudo de José Reginaldo Gonçalves (1981) "A luta pela identidade social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central" no qual ele pontua que a participação dessa etnia em lutas travadas pelos dirigentes políticos locais em

[32] Falarei de seu Romão mais à frente, quando discutirei sobre a formação da aldeia São José.

prol da independência do país foi de relevante importância para a "sobrevivência física e sócio-cultural" (1981: 14) desse grupo.

De tradição guerreira, os *Apinajé* subiam os rios Tocantins e Araguaia para se apoderarem de ferramentas. Eles já brigaram por terras tanto com outros indígenas como com posseiros e fazendeiros, pois a região em que se localizam despertava a cobiça tanto para a criação de gado, quanto para as matas de babaçuais indígenas, sendo que a comercialização da castanha do Babaçu[33], no município de Tocantinópolis era de grande interesse para os invasores (Albuquerque 2007b).

Nesse contexto, Albuquerque (2007: 204-205b) assinala que "A história dos Apinayé, desta forma, é a história da ocupação do norte de Goiás por representantes de uma frente pastoril e de outra que utilizou o rio Tocantins e que, certamente, era constituída de remanescentes das zonas de mineração do sul de Goiás", além dos encontros com as missões religiosas.

Desde a demarcação de suas terras, o enfrentamento com os regionais, tem se dado, preferencialmente na instância política, muito embora, ainda se tenha notícias de conflitos armados. Como enfatiza José Eduardo (19/04/2013), em uma das idas a campo, abril de 2013, época em que ele era cacique da aldeia São José: *Hoje sou cacique da aldeia, mas a gente procura buscar recursos, conversar, com o governo, com os ôtro índio pra tentar trazer coisa boa pra gente, pro nosso povo, isso agora não é mais com briga, com guerra, é buscando nossos direito*.

Atualmente suas aldeias formam a Terra Indígena *Apinajé*, demarcada e homologada (Ver mapa, Anexo I). Localizada nos municípios de Itaguatins, Maurilândia e Tocantinópolis, todos no estado do Tocantins. Habitam essa terra cerca de 2.160[34] indígenas, organizados em 37 aldeias. De acordo com informação de Vanusa Babaçu[35], colaboradora da Associação *Wity Catë*, que presta assessoria ao Povo Timbira, do qual os *Apinajé* fazem parte, são essas as aldeias atualmente em atuação: Água Limpa, Abacaxi, Aldeinha, Areia Branca, Bacaba, Bacuri, Bacabinha, Baixa Funda, Barra do Dia, Boi Morto, Botiquinha, Bonito, Botica,

[33] A relação da extração da amêndoa do babaçu com a economia dos *Apinajé* é discutida com maior ênfase nas etnografias de DaMatta (1976) e Gonçalves (1981), pois na época de suas pesquisas esse tipo de extrativismo era uma importante fonte de renda para esses indígenas. Rocha (2012) sobre a extração e venda dessa amêndoa já menciona que é uma atividade que não se realiza com a mesma frequência, pois os *Apinajé* passaram a ter outras fontes de renda, devido a assistência dos programa de distribuição de renda governamentais. Em campo pude constatar que a "quebra do côco" ainda é realizada na aldeia São José, muito embora que apenas como fonte complementar e para uso pessoal, principalmente para a extração do óleo, usado na culinária desse povo.

[34] Esse dado foi repassado pela *Pempxà*: Associação das Aldeias Indígenas *Apinajé*, mas é impreciso.

[35] Vanusa ressalta que esses não são dados oficiais, pois muitas delas são recentes e estão em processo de legitimação.

Brejão, Beijinho, Cipozal, Cocal Grande, Divisa, Formigão, Furna Negra, Girassol, *Irepxi*, Macaúba, Mariazinha, Mata Grande, Morro Grande, Olho D'Água, Palmeiras, Patizal, Pintada I, Pintada II, Prata, Recanto, Riachinho, Serrinha, São Raimundo e São José (*lócus deste estudo*).

Na etnografia de Nimuendajú ([1939] 1983) ele apresenta apenas quatro aldeias: Bacaba, Cocal, Gato Preto e Mariazinha. Enquanto que DaMatta (1976:43) em seu estudo cita as mesmas aldeias e fala sobre a extinção de Gato Preto, que durou até aproximadamente 1950, quando seus habitantes mudaram para Mariazinha e para Bacaba, atual São José.

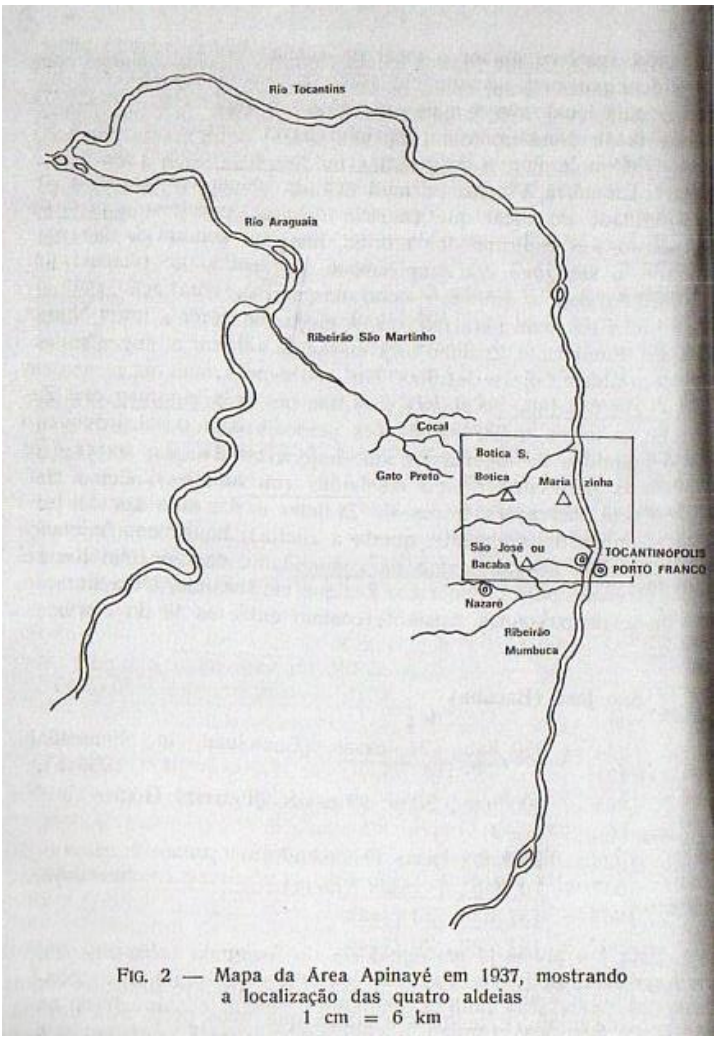


FIG. 2 — Mapa da Área Apinayé em 1937, mostrando a localização das quatro aldeias
1 cm = 6 km

Figura 24: Mapa da Área *Apinajé* em 1937

Fonte: DaMatta (1976: 42)

No trabalho de Giraldin (2000), o autor relaciona quatro novas aldeias: Bonito, Cocalinho, Patizal e Riachinho. E Albuquerque (2007a), em seu levantamento, traz as mesmas informações que Giraldin. Enquanto que Rocha (2012) apresenta uma relação constando 22 aldeias, como pode ser observado na figura 464 a seguir.

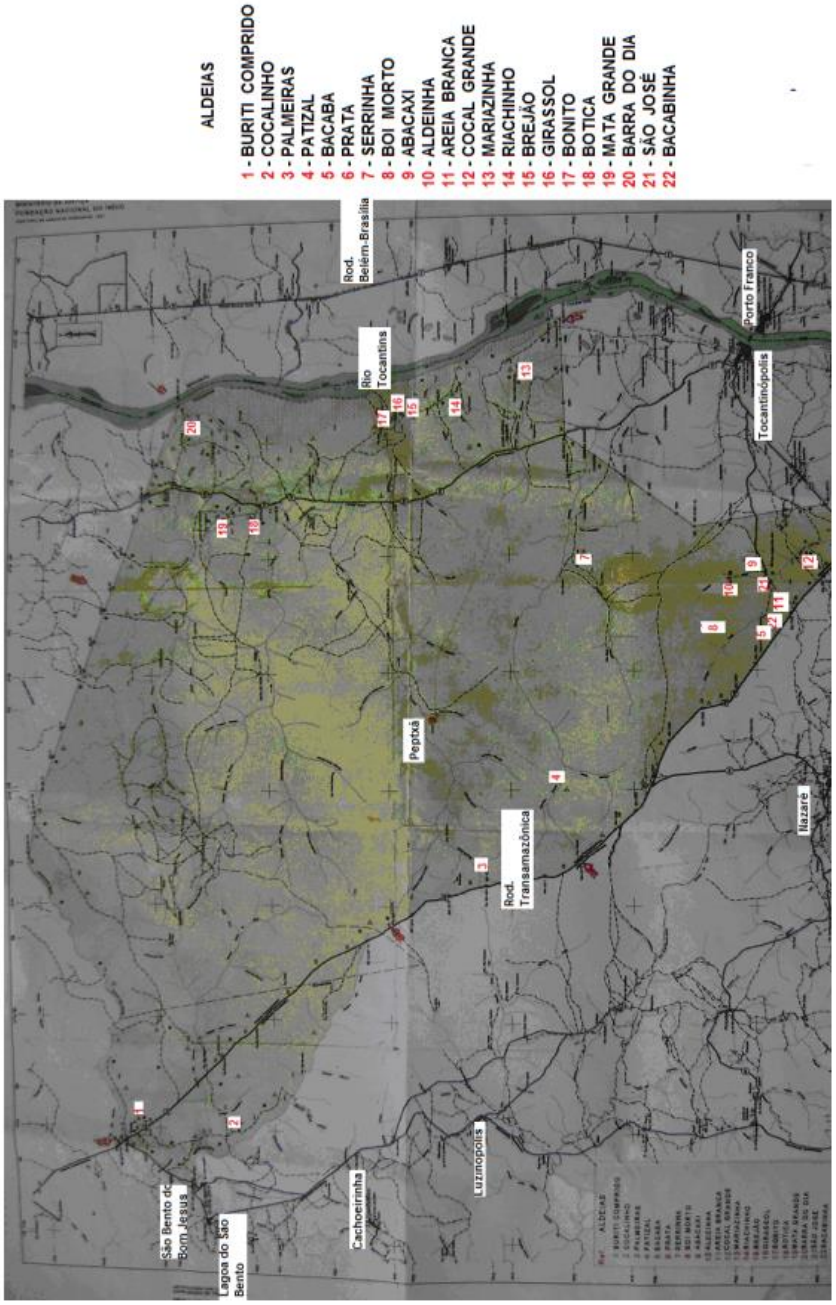


Figura 25: Figura que ressalta as seguintes localizações: aldeias, municípios mais próximos da TI; rodovias Transamazônica e BR-010 e indicações da área da Gameleira e Mumbuca pleiteadas atualmente pelos *Apinajé*.
Fonte: Rocha (2012: 42)

A partir da análise dos dados pode se verificar uma crescente no número de aldeias, passando de quatro no primeiro registro feito em 1939 por Nimuendajú, para trinta e sete em 2015. Para Vanusa Babaçu em entrevista datada de 22/09/2015 esse aumento é decorrente de verbas do governo federal para fomentar a formação de novas aldeias, no intuito de contribuir

para a manutenção da cultura dos povos indígenas e do próprio aumento populacional dessa etnia.

Quanto à demografia dos *Apinajé,* com base nas referências históricas, do Século XIX até a década de 1920, esse povo passou por um processo de redução demográfica, o que justifica a previsão pessimista de Nimuendajú de que eles estavam em via de extinção. Essa redução drástica é demonstrada no quadro a seguir, no qual constam a data, o número de indígenas e fonte dos dados:

Quadro 1: Quadro populacional dos *Apinajé*

QUADRO POPULACIONAL DOS *APINAJÉ*		
Data	**Fonte**	**Número de índios**
Século XIX	Cunha Matos	4.200
1859	Ferreira Gomes	2.000
1897	Coudreau	400
1926	Snethlage	150
1928	Nimuendajú	150

Fonte: pib.socioambiental.org acesso em 24/04/2013

Já de acordo com dados de pesquisas antropológicas, do Centro de Trabalho indígena, Funai e Funasa, houve uma reversão desse quadro a partir da década de 1960, quando há um crescimento considerável ao ano, ficando acima da média nacional de crescimento populacional nesse período. Como constatam os dados do próximo quadro.

Quadro 2: Quadro populacional dos *Apinajé*

QUADRO POPULACIONAL DOS APINAJÉ		
1967	Matta	253
1977	Waller	364
1980	Galvão	413
1985	Funai	565
1993	CTI	780
1997	Funai	1.025
2003	Funasa	1.262
2010	Funasa	1.847

Fonte: pib.socioambiental.org acesso em 24/04/2013

O crescimento continua se mantendo nos últimos cinco anos, de acordo com o levantamento da Secretaria de Saúde Indígena (Sesai), muito embora de forma menos acelerada, pois em 2013 a população era de 2.266 indígenas e em 2014, a população correspondia a 2.277 pessoas. Vale ressaltar que essa desaceleração é impulsionada pelo número de mortes que tem crescido entre os mais velhos.

Quanto à língua, esse povo também está em situação de crescimento no número de falantes, que na interpretação dos *Apinajé* se deve em grande parte à educação bilíngue que é realizada nas escolas indígenas dessa comunidade, sendo as crianças alfabetizadas inicialmente na língua materna e só depois em língua portuguesa, como relata Zaparoli (2016). Uma ação que de acordo com os protagonistas do sistema escolar é um movimento em prol da manutenção das práticas culturais. Nesse contexto, a educação intercultural[36] é vista na comunidade como uma necessidade.

> *Eu me chamo Zé Eduardo sou cacique aqui na aldeia e estudo em Goiânia, assim aqui na aldeia a educação é bilíngue porque precisamo tanto da nossa cultura como também da de vocês, porque precisamo progredir, ir adiante, porque se vai negociar em Brasília por direito, tem que saber conversar* (José Eduardo *Apinajé*, em conversa com um grupo de estudantes da Unisulma, em visita à aldeia em 19/04/2013).

Portanto, segundo ele, a língua, um dos elementos que os identificam como *Apinajé*, é também um instrumento de luta política, diálogo, conquistas, e também propicia o trânsito entre os não indígenas. Contudo, há uma linha tênue entre a harmonia e o conflito nesse diálogo entre as culturas linguísticas, nas quais esses indígenas estão inseridos, porque como assevera Almeida (2011: 3993):

> [...] essas sociedades têm línguas próprias, e a interação com a sociedade envolvente requer competências comunicativas nos dois idiomas. Não devemos esquecer, entretanto, que os aspectos culturais envolvidos estão em constante tensão, e que a alteridade assume aspecto primordial nesse contexto.

Ainda no que se refere à língua, esse grupo indígena pertence ao tronco linguístico Macro Jê e à família Jê. Devido a sua localização – oeste do Rio Tocantins[37], na região do

[36] Para saber mais sobre a educação escolar, bilinguismo e interculturalidade entre os *Apinajé* ver Zaparoli (2016) e Albuquerque e Almeida (org) (2012).
[37] Ver mapa (Figura 17) na página 21.

Bico do Papagaio, norte do Estado do Tocantins, os *Apinajé* são classificados como Timbiras Ocidentais (Melatti 2007).

Entre os trabalhos que versam sobre essa etnia, Nimuendajú apesar de seu estudo ser obra seminal a respeito desse povo, ele não se aprofundou no aspecto da língua. Sendo que, a pioneira no estudo linguístico desse grupo indígena foi Patrícia Ham, missionária norte americana vinculada ao SIL (Summer Institute of Linguistics). Ela publicou em 1961 a primeira gramática da língua *apinajé* (Ham 1961), assim como após um exaustivo trabalho de tradução com o auxílio de vários indígenas, em especial, Francisco *Kangrò Apinajé*, traduziu todos os livros do Novo Testamento.

Depois dela, destacou-se, no estudo do *Apinajé*, o linguísta Francisco Edvirges Albuquerque[38], coordenador do Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus de Araguaína. Ele tem desenvolvido e orientado pesquisas na área de educação e língua indígena, em particular sobre os *Krahô* e os *Apinajé*. Em 2011 lançou a Gramática Pedagógica da Língua *Apinajé*, "[...] fruto de uma experiência de 15 anos de convivência e pesquisa entre os povos Apinayé" (Albuquerque 2011: 6), na qual contou com a colaboração e revisão de professores indígenas desse grupo.

Entre as muitas peculiaridades da língua *apinajé*, uma me chamou mais atenção e é sobre ela que objetivo me aprofundar neste estudo. Com base no material organizado por Albuquerque (2011) e na vivência na aldeia, observei que há diferenças na língua falada por homens e mulheres. Nesse contexto, apesar de muitos trabalhos desenvolvidos sobre a língua *apinajé*, ainda não há estudos publicados que se dediquem à diferença entre as falas de homens e mulheres. Problemática que observei de forma notória em minhas incursões para a pesquisa de campo. Na busca pela aprendizagem de sua língua observava que várias frases e/ou palavras eram proferidas de forma diferente por homens e mulheres. Surgindo assim, esta problemática: Quais as diferenças entre as falas de homens e mulheres *apinajé* moradores da aldeia São José?

Para responder a esse questionamento delineei uma pesquisa sociolinguística que apresento a seguir, objetivando, inicialmente, fazer um levantamento dessas diferenças, para depois analisá-las inter-relacionando os aspectos linguísticos com as práticas culturais desse povo.

[38] Ver Albuquerque (1999), (2002), (2007a).

Pelos caminhos *apinajé*: Percebendo diferenças entre as falas de homens e mulheres

Este item do trabalho apresenta como objeto de estudo a língua falada pelo grupo indígena *Apinajé*, delimitando o estudo aos indígenas moradores da aldeia São José, *lócus* desta pesquisa. Dedico-me, em particular, a analisar as diferenças que se relacionam com o sexo desses falantes, para isso fiz um levantamento das diferenças nas falas de homens e mulheres *apinajé* adultos, com idade entre 17 e 92 anos, seguindo uma metodologia da etnografia e da pesquisa sociolinguística, estudando empiricamente as comunidades de fala (Labov [1978] 2008).

Nesse sentido, para identificar tais diferenças, trabalho nesta análise a partir da percepção da língua e sua dinâmica nas redes sociais entre os indígenas da aldeia São José. Compreendendo como redes sociais os sistemas que propiciam a interação entre as pessoas, lembrando que essas relações ganham sentido e são expressas pela língua (Calvet 2009: 134). Assim, para identificarmos as ocorrências das práticas linguísticas nessa comunidade, parto da percepção dos próprios indígenas sobre sua língua. Porque,

> Segundo a hipótese Sapir-Whorf, a língua de uma determinada comunidade organiza sua cultura, sua visão de mundo, pois uma comunidade vê e compreende a realidade que a cerca através das categorias gramaticais e semânticas de sua língua. Há portanto uma interdependência entre linguagem e cultura. Um povo vê a realidade através das categorias de sua língua, mas sua língua se constitui com base em sua forma de vida. (Marcondes 2010: 78).

Dessa forma, busquei observar na aldeia São José os momentos de encontros e vivências específicas, foram identificados os seguintes:

Momentos de homens: Caça e pesca, conversas para definir sobre pontos relevantes para a comunidade: política, educação, negociação com outros indígenas e não indígenas. Nesses momentos os homens se relacionam apenas com homens, ações que são refletidas em sua língua, pois no *Apinajé* há verbos usados apenas por homens, como cita Albuquerque (2011, p. 132): *Kanhê* (caçar), *mry* (pescar), *Krak* (atirar), *pikà* (derrubar roça). Percebe-se que se a ação é masculina o verbo que a representa também só é usado por homens. Ao indagar Maricota sobre como é caçar em *Apinajé* ela responde: *Sei não! É coisa de my* [homem], *né? Mulher num faz, ni* [mulher] *num fala*. Maria José complementa a explicação:

Difícil né, dizer, né, só se chega e pergunta e diz foi lá Kanhê, mas não fala, é coisa de homi, né. Segui buscando confirmar o que foi apontado por Albuquerque sobre esses verbos e os demais informantes forneceram as mesmas explicações que Maricota e Maria José.

Momentos de mulheres: Cuidado com as crianças, preparo do paparuto, trabalhos domésticos, fabricação de artesanato (colares, brincos, brinquedos, cestos, entre outros). Da mesma forma que para os verbos usados só por homens, Albuquerque (2011: 131) cita verbos usados só por mulheres: *Kapõ* (varrer), *amnh ĩ htã ỹr* (carregar na barriga), *mẽõ krexê* (fazer colar), *ajôk* (pintar), *xwykupu nhĩpêx* (fazer paparuto).

Nesse cenário, Hilário diz que, atualmente, na aldeia os homens ajudam as mulheres a fazer colar, mas é coisa de mulher, por isso não sabe dizer como é a palavra: *Fazer colar, assim na língua, eu num sei não, né, é porque é de muié, a gente só ajuda, pra ir mais rápido, quando tem visita na aldeia, pra ganhar mais dinheiro*. E não é apenas a fazer colar, os homens realizam outras atividades que, anteriormente, eram exclusivamente realizadas por mulheres, como cozinhar e cuidar das crianças. Em campo presenciei diversas situações nesse sentido, principalmente na casa de Maricota. Na casa de José Eduardo, o filho mais velho, Hugo ajudava nos cuidados com os irmãos mais novos.

Momentos vivenciados por homens e mulheres: Na Corrida da Tora e em jogos de futebol, homens e mulheres não competem entre si, há competições só para homens e competições para mulheres, no entanto, ambos as realizam. Já nas cantorias e nos estudos de textos religiosos homens e mulheres praticam juntos tais atividades.

Essas ações praticadas por ambos também são marcadas em seus verbos. De acordo com Albuquerque (2011, p. 132) esses são os verbos usados por homens e mulheres que ele identificou: *kupẽrê Kahõ* (lavar roupa), *mẽõ nhĩpêx* (fazer comida), *kir* (moquear), *kapõ* (varrer), *gwra ho prõt* (correr com tora), *amnhĩ kati* (brincar). O que condiz com o que observei na pesquisa de campo.

Francisco *Kangrò* diz que na aldeia há muitas atividades que são executadas por homens e por mulheres, principalmente agora que a agricultura não é mais desenvolvida e os homens estão ficando mais em casa. *Quando a mulher tá ocupada, ou doente mesmo, o homem lava roupa, faz comida, kapõ (varrer), assim pra ajudar*.

Já quanto às atividades realizadas por homens e mulheres no que se refere aos rituais, Orlando *Apinajé*, que já foi cacique e continua sendo uma das lideranças da aldeia, profundo

conhecedor das festividades e rituais desenvolvidos pelos indígenas, assinala a corrida da Tora como o maior evento praticado por homens e mulheres.

> *Sei de tudo isso da Tora Grande, Tora Pequena, porque organizava né, assim mulher participa da corrida da tora como os home né, fica festa bonita, também hoje nós não temo só jogos indígenas, aqui se gosta muito do futebol e elas jogam também, brinca, porque é bom né, então é coisa de homi e de mulher* (10/01/2015).

Dessa forma, por serem ações realizadas por ambos os sexos, *home fala e muié fala essas coisa de jogar, corrida da tora, também tem diferença não pra brincar de home e de mulher* (Gersonita *Apinajé*, 29/06/2013).

São esses momentos citados, entre outros, que tecem uma rede de comunicação que assegura e mantém as práticas linguísticas desenvolvidas na comunidade, entre elas o ensino de pais/avós para filhos/netos do que os *Apinajé* denominam ora de "palavra" ora de "conversa" de homem e de mulher. Eles diferenciam assim, aquelas palavras e/ou expressões que são faladas por homens e mulheres, respectivamente. Vale dizer que são palavras compreendidas tanto por homens como por mulheres e que não são um dialeto do *Apinajé* e sim palavras e/ou expressões faladas exclusivamente por eles conforme o que foi ensinado como adequado para cada sexo.

Caminhos teórico-metodológicos da pesquisa sociolinguística

Para percorrer os caminhos *apinajé*, pelo enfoque linguístico, este trabalho foi guiado e fundamentado nos seguintes aportes teóricos: Patrícia Ham (1961) e Francisco Albuquerque (2007a, 2011) no que concerne à língua desse povo. Juan Campoy e Manuel Almeida (2005) e William Labov (2008) para as orientações metodológicas da pesquisa sociolinguística. Nesse contexto, estruturei a metodologia com base no pensamento de Franz Boas (1999), para o qual as culturas humanas são diretamente relacionadas com sua língua, e que através do estudo dessas conexões podem ser percebidas e analisadas as relações complexas de cada cultura. Vale ressaltar que Boas atentou para o fato da dificuldade da coleta de dados em comunidades indígenas de tradição oral devido à falta de documentação histórica. Por isso procurei desenvolver uma pesquisa que se orientou pela perspectiva êmica porque na compreensão de

Geertz (1989: 25) “por definição, somente um ‘nativo’ faz a interpretação em primeira mão: visto que é a sua cultura”.

Dessa forma, a proposta deste estudo adota uma perspectiva sociolinguística, propondo-se a investigar a língua *Apinajé*, em particular, analisar o léxico subjacente às diferenças nas falas de homens e mulheres e como essas diferenças estão relacionadas com as redes sociais na aldeia São José. Tendo em vista que o principal objetivo da Sociolinguística é “compreender os complexos padrões de interação entre língua, cultura e sociedade” (Moura 2007: 11).

Instrumentos para a apreensão de dados

No percurso da coleta de dados, vale ressaltar que apreender informações em comunidades indígenas requer obedecer o tempo desses povos, que não é um tempo das urgências, acredito que essa seja uma das principais dificuldades para as pesquisas imediatistas, cujo o cronograma não disponibiliza de tempo para as esperas, para as escutas.

Por isso, este trabalho conta apenas com uma amostra de 9 expressões apontadas pelos interlocutores. Isso acontece por dois motivos reconhecidos em campo: A diferença está incorporada no próprio expressar, não há uma reflexão em torno do fenômeno: *Ah, assim, a gente vai falando, né, nem nunca parei pa pensar nisso, sei que tem, peraí que vou lembrar de umas* (Gersonita *Apinajé*, entrevista em 07/07/2013) e o tempo do falar sobre as coisas entre eles: *Fala de homem e fala de mulher num é... senta aí, mia fia, vamo tomar um café, olha aquele cantor que tu conheceu na ôta festa num morreu...* (Maricota, 19/04/2015). Por muitas vezes Maricota me enveredava em suas histórias e as diferenças linguísticas iam ficando esquecidas, talvez por escolha dela em não disponibilizar todas as informações ao mesmo tempo.

Nesse cenário, Zaluar (2004: 119) chama atenção para o fato que:

> O processo de comunicação social que inclui a atividade de pesquisa não é uniforme nem ininterrupto nem livre totalmente. Ao contrário, é feito também de pausas, interrupções, proibições interiorizadas, constrangimentos, restrições ao dizer. O acesso do pesquisador à subjetividade dos “nativos” é mediado por este dizer ao *outro* que pode ser seus interlocutores habituais ou o próprio pesquisador. Daí a importância de entender como os “nativos” o percebem, para que não se caia no conto do “nativo” que diz aquilo que o pesquisador branco, culto ou erudito deseja ouvir.

Nesse enredo, fui aprendendo entre/com os *Apinajé* a ouvi-los, instigá-los, mas respeitar seus tempos de falas, de ensinamentos, de vivências, até porque foram me mostrando que ter essas expressões e/ou palavras de nada me serviria se não pudesse visualizar e compreender a complexa teia de significados (Geertz 1989) que as amarram à organização social e à cosmologia desses indígenas.

Respeitar o tempo dos acontecimentos e a lógica das subjetividades, nessa pesquisa também se deve a minha intenção de seguir as pistas de Labov (2008: 244) ao afirmar que "o objetivo da pesquisa linguística na comunidade deve ser descobrir como as pessoas falam quando não estão sendo observadas – no entanto, só podemos obter tais dados por meio da observação sistemática". Seguindo esse entendimento, as observações aconteceram em meio às vivências na aldeia e não segui datas pontuais para a construção dos dados que agora serão apresentados.

No que se refere exclusivamente à pesquisa linguística lancei mão da observação participante acompanhada do diário de campo (Whitaker 2002) para registrar os dados que não podem ser capturados pela gravação tanto das entrevistas semi-estruturadas e narrativas, como das conversas livres no cotidiano (Spink e Lima 2004). Destaco que a etapa de entrevistas foi a principal técnica para a apreensão dos dados, corroborando com a significância das observações. O processo das entrevistas ocorreu de forma semi-estruturada, promovendo assim, a espontaneidade de uma conversa, na qual os questionamentos puderam surgir conforme o decurso do diálogo, também não foram pré-estabelecidas datas, no intuito de não intimidar ou inibir os interlocutores envolvidos.

Após a coleta dos dados segui o que propõe Aleksander Kibrik (1977) e Thomas Payne (1997) para a pesquisa linguística: Transcrição dos dados; Verificação dos dados já coletados e coleta de novos dados; Processamento e análise dos dados. A transcrição fonética foi feita com base em Albuquerque (2011) e sob a orientação de Rita Mateus (Pãxty).

Informantes/Interlocutores da pesquisa sociolinguística

Ao me referir às pessoas que colaboraram para a construção desse momento do texto adoto duas perspectivas, a Linguística que os visualiza como "informantes" e da Antropologia, pois são "interlocutores" à medida que a relação que se estabeleceu é dialógica. Nesse sentido, trabalho com uma amostra de 31 pessoas: 1 mulher não indígena: Rita Mateus

e 30 indígenas: 20 mulheres e 10 homens, com uma faixa etária abrangente de 17 a 94 anos, pois o interesse era detectar se a idade também influenciava nessa diferença.

Quero ressaltar de que apesar de trabalhar com uma amostra de 31 pessoas, apresentarei apenas as nove que foram primordiais para a construção dos dados, pois com essas eu tive um contato mais direto e prolongado, o que propiciou que me disponibilizassem um maior número de informações, os demais apenas confirmavam as informações que já detinha.

Rita (*Pãxti*) Maria Mateus Sousa (77 anos). Missionária paulistana, morou na aldeia por 25 anos. Onde desenvolveu estudos religiosos com a comunidade. Devido ao longo período entre eles, tem um amplo conhecimento da língua a*pinajé*, por isso antes da escola ser estabelecida na aldeia, era ela quem alfabetizava os indígenas que a procuravam com o interesse em aprender ler e escrever em língua materna e portuguesa. Rita sempre foi um apoio para meus estudos linguísticos, disponibilizando-se assim que eu a buscava em meio aos anseios de conhecer a língua desse povo. Foi ela, inclusive, que me indicou Fátima para me auxiliar na aprendizagem da língua *apinajé*. Essa indígena a auxiliava na alfabetização das crianças em suas aulas de reforço.

Nas suas atividades como missionária também movimentava as mulheres que fazem parte de sua congregação para a produção de artesanato e comida para serem vendidos no intuito de arrecadar dinheiro para as indígenas e para a missão. Rita foi de grande relevância para este estudo, pois me auxiliou na escrita e compreensão das palavras e expressões coletadas na pesquisa de campo.

Maria de Fátima/Grehô *Apinajé* (33 anos). Trabalha na escola no preparo da alimentação dos alunos e auxilia Rita, na alfabetização das crianças, como dito anteriormente. Com ela tive aulas sobre sua língua materna, o que muito colaborou para esta pesquisa de tese, não apenas no que diz respeito aos aspectos linguísticos como para o entendimento de temas que constrangiam meus interlocutores como sexo e traições. Com ela tive conversas privilegiadas sobre a concepção de morte e os adoecimentos psíquicos.

Gersonita *Apinajé* (30 anos). Trabalha com Rita na missão, auxiliando-a principalmente no entendimento da língua *apinajé*, de grande relevância para a pesquisa porque ao levar as informações que obtive com Maricota e Maria José, ela apontava se havia alguma diferença recorrente entre a fala das mulheres mais velhas e das mais novas.

Maricota *Apinajé* (93 anos). Parteira, cantora, artesã, considerada pela comunidade como uma mulher de grande sabedoria da aldeia São José. Maricota é multilíngue, além de sua língua materna e do português, fala *Krahô* e *Xerente*. Conversei com ela durante todo o período da pesquisa, pois como dito é a principal interlocutora deste estudo. Ressalto que ela sempre foi solícita aos meus pedidos para que falasse sobre "palavras de homem" e "palavras de mulheres", no entanto, em seu tempo. O tempo da aprendizagem que se dá na vivência, entre um copo de café, um passeio pela aldeia e uma conta e outra para a composição de colares.

Hilário Apinajé (52 anos). Casado com Maricota *Apinajé*. Ele foi um colaborador importante, porque ao conversar com ele estávamos sempre na presença de Maricota. Dessa forma, havia a possibilidade de um ratificar o que o outro apontava como expressão ou palavra de homem e de mulher.

Maria José *Apinajé* (51 anos). Irmã de Hilário e mulher de Francisco *Kangrò*, cantora e artesã, sempre morou na aldeia São José. Apesar de bilíngue, fala com dificuldade a língua portuguesa e sempre que ia fazer uma consideração sobre o *Apinajé* recorria à aprovação de Maricota.

Francisco *Kangrò Apinajé* (70 anos). Primo de Maricota é um dos informantes mais procurado pelos linguistas que já estudaram com essa etnia. Foi o principal colaborador de Patricia Ham, a missionaria americana que traduziu o Novo Testamento para o *Apinajé* e, como mencionado, a primeira a organizar uma gramática dessa língua.

Orlando *Apinajé* (50 anos). Indígena de grande representatividade política na comunidade. Foi suplente de vereador no município de Tocantinópolis e cacique na aldeia São José. Ele é bilíngue e fala com facilidade a língua portuguesa.

José Eduardo *Apinajé* (33 anos). Possível neto de Maricota, foi cacique da São José e é professor da escola indígena *Mãtyk*. De relevância ímpar para esta pesquisa, pois me auxiliou em muitas andanças pela aldeia e na comunicação com seu povo. Ressalto o profundo conhecimento de José Eduardo sobre as narrativas tradicionais dos *Apinajé* e de sua língua materna.

Apresentados os principais informantes/interlocutores, sigo descrevendo o processo de construção dos dados. Para identificar o que conjecturei que seriam palavras e posteriormente fui informada que eram expressões completas, conversei com uma amostra com uma faixa etária abrangente de 17 a 93 anos, pois o interesse era detectar se a idade

também influenciava nessa diferença. No entanto, constatei que tais diferenças são independentes de idade, estando associada exclusivamente ao sexo. Assim, solicitei que me relatassem quais eram as palavras tanto de homens como de mulheres. Inicialmente constatei que seria mais difícil coletar as expressões de homens, pois estas são repassadas de homem para homem e uma barreira se impôs nesse momento, por eu ser uma mulher. No entanto, Orlando e *Kangrò* me auxiliaram quanto a essa questão.

Ao relatarem as expressões, solicitei que me explicassem em que contexto elas eram faladas, e segui confirmando entre os demais as informações que obtinha. Assim, um falante corroborava a informação que o outro relatava. Não houve entre eles discordância, o que houve foi a apresentação de elementos que complementavam o que havia sido exposto. Vale ressaltar que todos os informantes afirmaram já haver utilizado tais expressões e sabiam diferenciar quais eram as de homens e as de mulheres.

A seguir apresento a cartografia[39] feita até o momento sobre as diferenças entre as falas de homens e mulheres *apinajé* no contexto das relações sociais, obedecendo a seguinte disposição: expressão em *apinajé*, transcrição fonológica, tradução e contextualização dos informantes/interlocutores. Vale dizer que estas não são as únicas diferenças entre as falas de homens e mulheres, contudo, para obedecer o tempo para este estudo só irei trabalhar com essa amostra, que certamente não condiz com o universo, mas considero de grande valia para pensar a sociolinguística da língua *apinajé* e sua relação com as práticas culturais desse povo.

[39]Nesse e nos demais momentos desse texto da tese faço uso da categoria "cartografia" entendendo-a como um mapeamento rizomático, faço isso a partir da compreensão de Gilles Deleuze e Félix Guatari (1995: 22), para os quais: "O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. Ele pode ser rasgado, revertido, adaptar-se a montagens de qualquer natureza [...]. Uma das características mais importantes do rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas", dessa forma um "[...] rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais. Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muitos diversos, linguísticos, mas também perceptivos, mímicos, gestuais, cogitativos [...]" (1995: 16).

Resultados da pesquisa sociolinguística

Quadro 3: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé

EXPRESSÃO EM *APINAJÉ* MULHER (M) HOMEM (H)	TRANSCRIÇÃO FONOLÓGICA	TRADUÇÃO	CONTEXTUALIZAÇÃO DOS INFORMANTES/ INTERLOCUTORES
Kujmê (M) Kwan'ahkwij (H) Expressões ditas apenas de mulher para mulher e homem para homem.	[kuimbê] [kwand'ãhkwii]	Vamos ou não? Anda logo!	*Se você e eu estamos indo daqui para a Maricota, e você está demorando eu digo: Kujmê!* (Rita) *É assim se homi vai no lugar e o outro tá demorando diz Kwan'ahkwij* (Orlando). *A mulher quano tá andano com ôta mulher é de um jeito que chama e o homi de ôto, que é de Kujmê de mulher! E de Kwan'ahkwij que é de homem* (José Eduardo).

Fonte: Pesquisa de campo

Quadro 4: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé

EXPRESSÃO EM *APINAJÉ* MULHER (M) HOMEM (H)	TRANSCRIÇÃO FONOLÓGICA	TRADUÇÃO	CONTEXTUALIZAÇÃO DOS INFORMANTES/ INTERLOCUTORES
Êta gàànẽ (M) Êta waanẽ (H) São expressões proferidas por homens e mulheres independente do sexo de seus interlocutores.	[Êta gãnẽ] [Êta vanẽ]	Expressão de chateação Pucha vida!	*Na Bíblia tem muita expressão assim: pucha vida: Êta gàànẽ* (Rita). Gersonita ratifica: *É, tem muito, só que de homi*. Rita explica que assim que chegou à aldeia, como na Bíblia há muitas expressões masculinas ela as repetia e as mulheres riam dela, ou seja, ela não estava de acordo com a conduta linguística da comunidade. *Se homem tá zangado assim com ele mesmo, com os outro diz Êta waanẽ!, Forte assim pra dizer que tá zangado* (Hilário). *O homi que se fica com raiva de alguma coisa que dei errado aí diz Êta waanẽ! E a muié é Êta gàànẽ* (Maria de Fátima).

Fonte: Pesquisa de campo

Quadro 5: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé

EXPRESSÃO EM *APINAJÉ* **MULHER (M)** **HOMEM (H)**	**TRANSCRIÇÃO FONOLÓGICA**	**TRADUÇÃO**	**CONTEXTUALIZAÇÃO DOS INFORMANTES/ INTERLOCUTORES**
Xa amri (M) Kwa nò (H) São expressões proferidas por homens e mulheres independente do sexo de seus interlocutores	[tʃa ambri] [kwã ndó]	Expressão de descontentamento Estou zangadx!	*Já vi muito isso: Kwa nò! Os homens dizem quando estão zangados por alguma coisa, normalmente com eles mesmos* (Rita). *Queimou a comida, a muié zangada, assim com raiva: Xa amri!* (Maricota). *Foi e aí que se zangou e com o ôto e fica com raiva, aí vai e diz Kwa nò! Mas isso é conversa de homi, de muié é diferente* (Kangrò). *Assim, parece que quano a muié tá quereno ficar com raiva aí grita: Xa amri!Aí os minino já sabe que a mãe tá brigano! (*Maria José).

Fonte: Pesquisa de campo

Quadro 6: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé

EXPRESSÃO EM *APINAJÉ* **MULHER (M)** **HOMEM (H)**	**TRANSCRIÇÃO FONOLÓGICA**	**TRADUÇÃO**	**CONTEXTUALIZAÇÃO DOS INFORMANTES/ INTERLOCUTORES**
Xê mã kwarĩ (M) Kwanà Kwarĩ (H) Expressões ditas apenas de mulher para mulher e homem para homem.	[tʃê mã kwarĩ] [kwandó kwarĩ]	Expressão de rejeitar algo Não quero!	*Quando eu uma mulher diz pra tu: pega! E não quer né, aí diz: Xê mã kwarĩ!* (Maria José) *O homem quando não quer uma coisa que dão diz: Kwanà Kwarĩ!* (Kangrò). *Olha, existem duas expressões para rejeitar alguma coisa, o home diz Kwanà Kwarĩ! E a mulher Xê mã kwarĩ!* (Rita) Aí que tu vai dá uma coisa po homi aí ele vira e diz pa tu que num quer, pois tem que ser *Kwanà Kwarĩ! Porque de mulher é Xê, de homi não tem o Xê. É assim, que é* (José Eduardo).

Fonte: Pesquisa de campo

Quadro 7: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé

EXPRESSÃO EM *APINAJÉ* **MULHER (M)** **HOMEM (H)**	**TRANSCRIÇÃO FONOLÓGICA**	**TRADUÇÃO**	**CONTEXTUALIZAÇÃO DOS INFORMANTES/ INTERLOCUTORES**
Mã kwatô (M) Nà Kwatô (H) Expressões ditas apenas de mulher para mulher e homem para homem.	[mã kwãtô] [dó kwatô]	Não posso!	A diferença entre o mã (não feminino) e o nà (não masculino) já foi apontado por Albuquerque, no entanto, a expressão "Não posso!", nunca pode ser dita de mulher para homem de acordo com a conduta de seus falantes. *Mulher não diz, não pode dizer não* (Gersonita). *Aí só o homi que diz Nà Kwatô pa mulher* (José Eduardo). Apesar de em uma ótica ocidental ficar marcado uma relação de gênero, na visão dos indígenas eles não percebem dessa forma. *Num é que só o homi que pode mandar, é porque é só que de homi tem uma conversa e de muié tem ôta* (Fátima).

Fonte: Pesquisa de campo

Quadro 8: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé

EXPRESSÃO EM *APINAJÉ* **MULHER (M)** **HOMEM (H)**	**TRANSCRIÇÃO FONOLÓGICA**	**TRADUÇÃO**	**CONTEXTUALIZAÇÃO DOS INFORMANTES/ INTERLOCUTORES**
Ka karĩnhỹ (M) Pa karĩnhỹ (H) São expressões proferidas por homens e mulheres independente do sexo de seus interlocutores.	[ka garĩnhũ] [pa garĩnhũ]	Expressão de cumprimento ao chegar na casa de alguém e solicitação de permissão para entrar.	*Chega o homem na casa de uma pessoa e grita: Pa karĩnhỹ! Tá perguntano: Oi, tem alguém aí, posso entrar? Se for a mulher aí é Ka karĩnhỹ, Paxty, mbex! Que é: Olá, Pãxty, tudo bem?* (Rita). *Também pode botar o nome da pessoa no meio, Ka Pãxty karĩnhỹ!* (Rita). *Aí que tu vai chegar na casa da pessoa, aí que tu num é muié, aí que tu diz Ka karĩnhỹ* (Maricota). *Aí que vem o meu genro* [ela se referia ao meu esposo], *aí já que é Pa karĩnhỹ! Tu num pode que é conversa de homi* (Maricota).

Fonte: Pesquisa de campo

Quadro 9: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé

EXPRESSÃO EM *APINAJÉ* **MULHER (M)** **HOMEM (H)**	**TRANSCRIÇÃO FONOLÓGICA**	**TRADUÇÃO**	**CONTEXTUALIZAÇÃO DOS INFORMANTES/ INTERLOCUTORES**
Xê amarĩxa (M) amarĩxa (H) São expressões proferidas por homens e mulheres independente do sexo de seus interlocutores	[tʃê amaritʃa] [amaritʃa]	Expressão para mandar que as crianças fiquem quietas	*Os menino tá brigando, e tá fazeno coisa errada né?: Xê amarĩxa!* (Maria José). *Homi quando briga com meninu é só amarĩxa, xê é de mulher* (Hilário).
Xu kaomu (M) Ko Kaomu (H) Expressões ditas apenas de mulher para mulher e homem para homem.	[tʃu gambu] [ko gambu]	Chamar atenção para olhar alguma coisa. Olha lá!	*Se uma mulher tá andano com a outra e vê uma coisa diz: Xu kaomu!, às vez é um bicho que passa, às vezes é uma coisa bonita, assim* (Gersonita). *Homi tá com outro e diz Ko Kaomu! É pa olhar ligêro se não perde* (Orlando)

Quadro 10: Expressões faladas por homens e mulheres Apinajé

EXPRESSÃO EM APINAJÉ **MULHER (M)** **HOMEM (H)**	**TRANSCRIÇÃO FONOLÓGICA**	**TRADUÇÃO**	**CONTEXTUALIZAÇÃO DOS INFORMANTES/ INTERLOCUTORES**
Xô xiare (M) Kà kỹỹ (H) São expressões proferidas por homens e mulheres independente do sexo de seus interlocutores	[tʃô diaré] [co cuum]	Expressão de alegria	*Ah, quando mulher tá assim alegre: Xô xiare!* (Maricota). *Homi de alegria é assim: Kà kỹỹ* (Hilário) . *Vejo muito os homens dizerem: Kà kỹỹ, quando estão felizes* (Rita).

Fonte: Pesquisa de campo

A partir do levantamento apresentado neste texto, se pode perceber que as variações da amostra coletada são de ordem morfológica, aquelas em que utilizam palavras diferentes para a mesma expressão, são elas: Kujmê (M); Kwan'ahkwij (H), Xa amri (M);Kwa nò (H) e Xô xiare (M); Kà kỹỹ (H). Fonológica, expressões nas quais apenas há mudança em alguns fonemas: Êta gàànẽ (M); Êta waanẽ (H) e Xu kaomu (M); Ko Kaomu (H). Já nas expressões Mã kwatô (M) e Nà Kwatô (H), além de ser fonética também é uma forma diferenciada para o advérbio "não" que apresenta uma forma para feminino (mã) e outra para o masculino (nà). Em Ka karĩnhỹ (M) e Pa karĩnhỹ (H) também a alteração do fonema é em decorrência da flexão de gênero da expressão de cumprimento "ka" feminino e "pa" masculino. E nas expressões Xê amarĩxa (M) e amarĩxa (H) há uma supressão do prefixo "xê" no masculino, no entanto vale dizer que o "xê" é usado em outras palavras como sufixo.

Como disse anteriormente, este é um dos pontos desta pesquisa que se encaminhará para outros estudos, pois necessita da dedicação de mais tempo, por agora fico com essa exposição e sigo pelos caminhos *apinajé.*

Pelos caminhos *apinajé*: a vida e os espaços praticados na aldeia São José

Continuando a caminhar pelo mundo *apinajé*, a partir deste momento situo esta escrita nos espaços praticados (Certeau 1999) da aldeia São José[40], nesta pesquisa. Às margens do Ribeirão Grande, a atual São José (antiga aldeia Bacaba) é a principal aldeia dos *Apinajé*. Localizada na confluência dos riachos Botica e Bacaba, próximo ao município de Tocantinópolis, ligando-se a esse município pela rodovia BR-230 a Transamazônica, TO-126 e TO-210. Fundada por Romão/*Atorkrã* Sotero *Apinajé* e *Katàm Kaàk - Amnhimy Apinajé* (Grossinho) e consolidada em 1983. *Hoje eu moro aqui no Abacaxi que era tudo São José, mas que fui eu e o Grossim que criamo a São José e foi muita luta, de 83 pra cá os Apinajé luta é muito por essas terra* (Romão 05/01/2015).



Figura 26: RomãoAtorkrã *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (junho de 2015)



Figura 27: Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho)
Fonte: Giraldin (2000: 10)

[40] Comumente os *Apinajé* se referem a essa aldeia como a "nova" São José, isso se deve ao fato de já ter havido outra aldeia com o mesmo nome, mas não no mesmo local. A referida aldeia, lócus desta pesquisa, passou por diversas transformações e localização até chegar ao que é atualmente, mantendo-se como a maior de todas as aldeias dessa etnia, por isso e pelo tempo de formação é chamada por muitos desses indígenas como a aldeia-mãe.

Os dois fundadores foram figuras de grande expressividade, e colaboraram de forma contundente para a comunidade, além de contribuírem para a construção de diversos estudos sobre o seu povo. Entre eles, Gonçalves (1981, s/p) assinala a importância de *Katàm Kaak* para sua pesquisa pelo arsenal de conhecimentos que ele detinha: "Meu amigo Grossinho, chefe da aldeia São José, pacientemente me transmitiu os conhecimentos sobre a sociedade Apinayé e suas dramáticas relações com os brasileiros" (Gonçalves 1981). E em seu trabalho Zaparoli (2010: 68) ressalta os saberes de Romão e o descreve da seguinte forma:

> Líder da comunidade Apinayé, possui 78 anos, esclarecido sobre muitos processos de contato e lutas pelas demarcações de terras indígenas, cantador, produz seu próprio maracá, portador de saberes que até os indígenas desconhecem, também um dos responsáveis pelos rituais de corte do cabelo, tirar luto, batismo, etc.

Dos fundadores eu conheci apenas Romão e assim como aconteceu na pesquisa de Giraldin (2000) e Zaparoli (2010; 2016) ele se apresentou como um interlocutor de suma importância para a minha aprendizagem com e sobre o seu povo. Romão foi cacique por muitos anos e mesmo depois de deixar o cargo continuou como liderança, apesar da saúde fragilizada, era muito reverenciado e respeitado por todos, falecendo em 17 de abril de 2016. Sobre sua gestão enérgica e a criação da São José, Maricota nos relata:

> *Aqui nessa nossa São José nem num era aqui, quano o Romão e o Grossim foro e criaro a São José era mais lá pra cima, lá po Abacaxi, aí depois que nós decemo pra cá, aí lá na São José veia ficou foi po Abacaxi, porque quano de antes os Apinajé que vivia era brigano, mermo uns cuns ôto, mermo da merma aldeia, aí foi que o Romão juntou com o Grossim aí que foi e criou a São José, aí que teve que o Grossim foi cacique tem pra mais de 20 ano, que ele morreu, foi faz tempo já, aí ele foi cacique muito tempo, aí saiu e deixou foi nós po Romão e depois fez a dele lá no Patizal, aí depois que ele morreu, então nós fiquemo foi cum Romão, que era cacique bom, aí cum ele nem num tinha bagunça não, de hoje de gente bebo, pois do tempo dele ele ia logo lá e mandava o delegado vim prendê e prendia, que o Romão é muito amigo aí dos homi de autoridade tudo da cidade, até que brigou por nós pa ter as terra tudo no papel direito, daí pa frente nós nem tá brigando cum nós panhĩ, agora só briga cuns branco mermo. E foi assim que nós se formemo mermo, foi de briga cuns panhĩ* (Maricota, 20/12/2014).

No texto de Zaparoli (2010: 42), o autor comenta sobre o processo de formação da São José, que passou por várias mudanças e também faz menção aos conflitos entre esses indígenas e como essas divergências resultaram na formação da referida aldeia.

> [...] os índios tinham divergências políticas entre seus grupos. É comum ouvi-los dizer que a antiga São Josezinha possuía apenas três casas e tinha como líder José Dias Roxo, que ao se reunir com outro índio, de nome José Grossinho, tentou reunir os Apinajé em apenas um grupo, pois os índios eram poucos e estavam muito divididos.

Como disse Maricota, as lutas internas cessaram e eles têm buscado em conjunto o fortalecimento no processo político, prova disso foi a criação em 29 de agosto de 2008 da Associação União das Aldeias Apinajé – *Pempxà*, que recebeu esse nome em homenagem ao filho de Maricota: Augustinho/*Pempxà Apinajé*, que foi uma importante liderança desse povo e muito lutou pelas suas conquistas. Essa Associação tem buscado se articular junto às organizações não governamentais e às instituições ligadas ao Estado para pensar caminhos possíveis para a melhoria da qualidade de vida em suas aldeias. Realizando constantemente assembleias com o objetivo de reunir o maior número possível de suas lideranças para que juntos se fortaleçam em busca de seus ideais. A última assembleia realizada por eles aconteceu no período de 05 a 09 de outubro de 2016 e teve "[...] expressiva participação de caciques, lideranças, mulheres, estudantes, anciãos, conselheiros e demais lideranças do povo Apinajé" (Associação 12/10/2016).



Figura 28: VII Assembleia da Pempxà

Fonte: http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com.br/ (12/10/2016)

De acordo com a Associação, nesta assembleia foram discutidas entre outras questões a invasão de seus territórios, a "[...] preocupação com a degradação ambiental das áreas limítrofes do entorno desta T.I. que estão sendo desmatados para plantio de eucaliptos, formação de pastagens e implantação de carvoarias, gerando impactos diretos sobre as nascentes e mananciais de águas da T.I. Apinajé" (Associação 12/10/2016), a conjuntura política do governo Temer e suas implicações sobre a atuação da Funai e os cortes de verbas para o órgão, o que consequentemente impacta inclusive a segurança das terras indígenas.

É importante dizer que é constante suas reivindicações por direitos, tantos os já adquiridos e não respeitados como aqueles que anseiam conseguir. Um deles que estão buscando com urgência, se refere às questões ambientais com duas prioridades: o abastecimento de água e a contestação dos empreendimentos que desenvolvem a monocultura na região. Em campo, acompanhei de perto as reivindicações contra as atividades de um consórcio que comprou uma significante quantidade de terras para o plantio de eucalipto, tais contestações foram feitas pois essas terras se localizam em uma área estratégica onde ficam as nascentes dos principais riachos que banham as aldeias, o que comprometeria de sobremaneira o abastecimento de água e o ecossistema da Terra Indígena *Apinajé*. Nesse cenário, entre as idas e vindas a São José, registrei inclusive o desmatamento da área comprada para o plantio do eucalipto.



Figura 29: Área desmatada para o plantio de eucalipto

Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Essa região desmatada é vizinha à TI Apinajé, divididas apenas pela rodovia Transamazônica como se pode vê na imagem abaixo, que também traz um panorama de outras área adjacente à aldeia São José.



Figura 30: Vista aérea da aldeia São José e áreas adjacentes

Fonte: Google Earth (2016)

Diante da gravidade do caso e da falta de ação dos órgãos públicos, os *Apinajé* interditaram a TO-210 em 15 de janeiro de 2015 e exigiram uma atuação mais enérgica do Ministério Público quanto a esse problema, porque a área desmatada em questão além de ser muito importante devido à localização dos mananciais dos riachos, faz parte do território tradicional desse povo e ficou de fora da demarcação feita pelo Decreto Presidencial em 14 de fevereiro de 1985. Na ocasião, a Procuradora do Ministério Público Federal, Dra. Ludmila Vieira de Souza Mota, juntamente com representantes da Fundação Nacional do Índio-Funai, servidores do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis-Ibama e fiscais do Instituto Natureza do Tocantins-Naturatins foram até o local e após uma breve vistoria, a procuradora verificou a irregularidade do empreendimento e determinou o embargo do desmatamento, logo após receberem o documento oficializando o embargo os indígenas desobstruíram a rodovia em 16 de janeiro de 2015.



Figura 31: Obstrução da TO-210 pelos indígenas *apinajé*

Fonte: http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com.br/ (20/01/2015)

Quanto às medidas judiciais que foram tomadas pelos povos afetados pelos referidos empreendimentos, entre eles os *Apinajé*, o blog da Associação União das Aldeias *Apinajé – Pempxà* noticia uma importante audiência pública que ocorreu em 06/02/2015 para debater sobre os critérios adotados pelo NATURATINS para conceder licenças para os grandes empreendimentos como o consórcio que plantará eucalipto na região, na ocasião a Procuradora do Ministério Público Federal na cidade de Araguaína –TO, Dra. Ludmila Vieira de Souza Mota, convocou o Naturatins, a Funai e o Ibama, para que fosse discutida a questão.

> De acordo com os esclarecimentos do NATURATINS ficou evidenciada a inconstitucionalidade da Lei 2713, que dispensa licenciamentos para as atividades de "silviculturas" e dessa forma legaliza empreendimentos altamente impactantes no entorno de áreas de preservação ambiental e terras indígenas, contrariando os preceitos da Constituição Federal, e deixando de seguir também as recomendações da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT. [...] a Procuradora do Ministério Público Federal, Dra. Ludmila Vieira de Souza Mota e a Promotora de Justiça Dra. Ana Lúcia, irão peticionar o Estado do Tocantins acusando a inconstitucionalidade da Lei 2713.

> Observamos recorrentes culpas do NATURATINS, nestes procedimentos de licenciamentos que são realizados sem vistorias e acompanhamentos das áreas de abrangência dos empreendimentos. Isso contribui para geração e o acirramento de conflitos no campo envolvendo populações indígenas, pequenos agricultores familiares e os grandes produtores rurais (Associação União das Aldeias *Apinajé-PEMPXÀ*, 09/02/2015).

Nesse contexto, a ilegalidade da lei estadual 2713 é notória e contraria a própria classificação da Secretaria do Planejamento e Meio Ambiente do Governo do Estado do Tocantins, contida no Projeto de Gestão Ambiental Integrada da Região do Bico do Papagaio e que se encontra no mapa do Planejamento de Uso Potencial da Cobertura Vegetal (Ver figura 33, na página seguinte). Por essa classificação a Área Indígena *Apinajé* pertenceria às classes: 1 – Áreas prioritárias para preservação da vegetação situadas em ambientes de planície aluvial; 2 – Áreas prioritárias para preservação da vegetação situadas em ambientes de declive acentuado e a maioria dela pertence à classe 3 – Áreas prioritárias para preservação da vegetação, situadas em ambientes de alta fragilidade natural, indicadas para pastoreio extensivo, extrativismo de frutos e extrativismo restrito de madeira.

Portanto, esse empreendimento que ganhou licença para desenvolver atividades ligadas à pecuária, que é permitida nessa área, estaria descumprindo as liberações para a região, pois para iniciar a plantação de eucalipto, que já é por si só uma monocultura que agride de sobremaneira o ecossistema, e não é permitida nas regiões enquadradas nessa classe, desmatou de forma criminosa uma considerável quantidade de hectares utilizando-se de tratores e correntes, como foi registrado pela Funai e pode ser visualizado a seguir.



Figura 32: Polícia Ambiental e Funai, flagram homens desmatando entorno da área Apinajé, no município de Tocantinópolis. (foto: Marcelo G. Brasil/Funai. Set. 2014)

Fonte: http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com.br/ (13/11/2014)

Figura 33: Planejamento de uso potencial da cobertura vegetal

Fonte

Em conversa com Romão em 05 de janeiro de 2015 ele trata exatamente sobre a incoerência desse empreendimento tão próximo da aldeia São José e questiona a atuação dos órgãos competente e fiscalizadores.

> Ahh mia fia, nem sei se esse povo tá é se fazeno de doido, óia aí, como é que pode? Será que num tá veno que num pode fazer uma coisa dessa tão perto de nós e como é que nós num vai ficar cum nossas água que já tá pôco, né, e eita que esse tanto de coisa de hidrelétrica e de Vale e ainda vem esse povo querer plantar eucalipto logo aqui? Mas nós num somo besta de nada não, já juntamo as liderança tudo pa brigar pelos nosso direito e num tem uma lei que diz que nós tem que ser escutado pa resolver as coisa? Pois vão ter que escutar que nós vamo é falar até escutar.

Como enfatiza Romão em sua fala, esse empreendimento fere outras determinações legais que não como a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, ratificada pelo Decreto nº 5.051/2004, que determina em seu artigo 6º que :

> 1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:
> a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
> b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;
> c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.
> 2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas

E pelo que afirma o relatório elaborado pela Associação União das Aldeias Apinajé-PEMPXÀ em 01 de maio de 2015 (Anexo 2) foi descumprido esse artigo da Convenção 169, nesse e em outros casos que tem afetado de forma relevante as aldeias *apinajé*, e no caso do plantio do eucalipto de forma enfática a aldeia São José.

Ressalto que não é objetivo desta tese discutir as questões ambientais que esse povo enfrenta, no entanto, eu não poderia deixar de mencionar aqui ao tratar da vida na aldeia São José o que hoje é uma das maiores apreensões entre seus moradores, visto que irá gerar um grande impacto para todo o ecossistema, prejudicando a hidrografia da região e consequentemente as pessoas, a fauna e a flora. Nesse contexto, Maricota (08/01/2015) quando visitávamos sua neta Fabiana que havia se mudado para a aldeia Abacaxi, que se localiza em uma área mais elevada de onde se pode visualizar o desmatamento nessa região (Ver figuras 34 e 35) traz à baila essa preocupação com a vida como um todo: *É Nhàgry parece que num vai ter jeito, o pior é que num é só nós que sofre cum esses coiso tudo de ficar plantano eucatilipto é a vida de tudo da gente, é de bicho é de planta e de riacho, é de tudo, tudo*.



Figura 34: Área desmatada vista da Aldeia Abacaxi

Fonte: Pesquisa de Campo (Janeiro de 2015)

Dito isso, continuando pelos caminhos da vida na São José agora para uma descrição da geografia e estrutura física da aldeia, articulada às formas com que os espaços são praticados. É importante dizer que desde que foi fundada a aldeia passou por muitas transformações, tanto no que concerne às construções feitas pelo Estado, ou por verbas compensatórias quanto pelo conjunto de casas dos moradores da aldeia. Assim, para situar a/o leitor/a no espaço físico da aldeia, apresento a figura 35, que se trata da imagem da São José capturada por satélite.

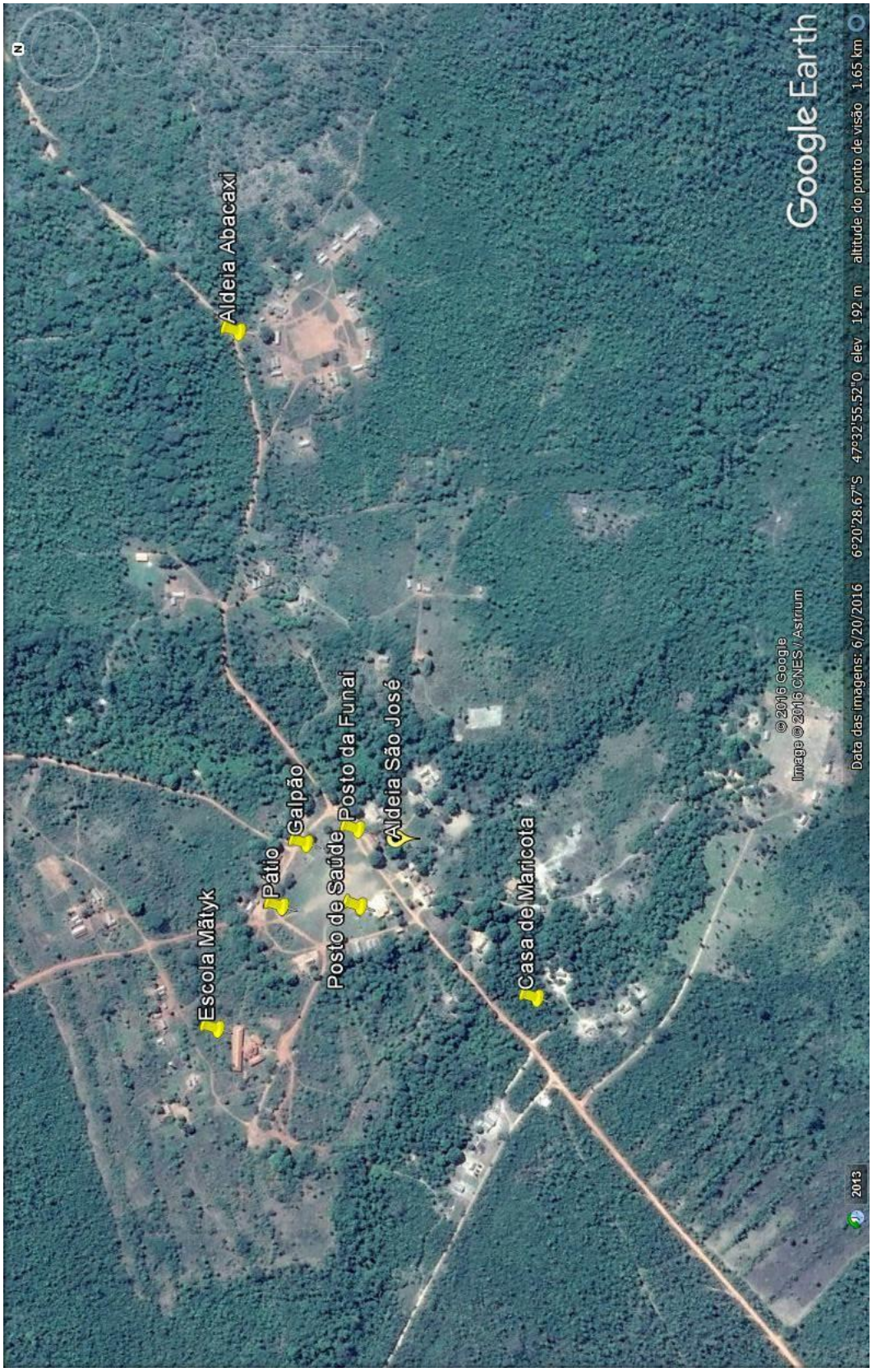


Figura 35: Vista aérea da aldeia São José

Fonte: Google Earth (2016)

Como pode ser visto na figura anterior, há um pátio[41] circular, local onde acontecem as festividades, brincadeiras e os jogos, tanto os tradicionais como os que assimilaram dos não indígenas, em torno dele há o maior conglomerado de casas (as demais se localizam em "ruas" radiais ao pátio), o galpão construído com o intuito de armazenar os alimentos provenientes das roças e servir de garagem, apesar de está inativo, assim como o Posto da Funai, utilizado temporariamente para as atividades da equipe de saúde, pois o posto destinado a esse serviço, estava em reforma e o Posto de Saúde que foi reinaugurado em 2016. A escola, por sua vez não está localizada ao redor do pátio.



Figura 36: Pátio da aldeia São José

Fonte: Pesquisa de campo (julho de 2015)

O pátio é o local das sociabilidades, espaço público, onde ocorrem as atividades que os *Apinajé* desejam compartilhar em comunidade, é portanto o espaço da coletividade, dos contatos permitidos. Espaço praticado no qual os rituais, as festividades, os jogos, os encontros são vivenciados, para adentrá-lo o convite é feito na maioria das vezes pela voz da tradição, são os cantores e cantoras que chamam os demais pelo entoar das suas vozes e chacoalhar de seus maracás.

[41] Nimuendajú ([1939] 1983) denomina essa área central das aldeias *apinajé* como praça, no entanto todas as etnografias posteriores fazem uso do termo pátio, que é utilizado pelos nativos.

Nesse espaço, pude presenciar rituais para ganhar nome, as festividades em alusão ao "Dia do Índio", com jogos e brincadeiras indígenas, cantorias, corridas da tora e principalmente pude assistir muitos jogos de futebol, esporte favorito e mais praticado entre eles.



Fotos 37 e 38: Espaço de brincadeiras, vivências e cantorias (Pátio da Aldeia São José).

Fonte: Arquivo pessoal (2012)

Durante esses cinco anos de contato pude perceber que o futebol, que era a atividade mais executada nesse espaço, houve um período em que foi particado com maior frequência, o que possibilitou a criação de diversos times, inclusive feminino, porém nos dois últimos anos (2014/2015) observei que houve um certo desinteresse e vários times foram desfeitos, restando apenas um time profissional, que ainda faz parte dos campeonatos na cidade de Tocantinópolis, como explica José Eduardo (11/01/2015): *Mas agora só tem um time profissional, né, dos índio, e parece que agora todo os jogador é só os que agora tão morano lá na cidade, eles tem ficha no campeonato, né, ainda tem o dinheiro. Mas os daqui joga só pa jogar mesmo, na brincadeira".*



Fotos 39: Jogo de futebol no pátio da Aldeia São José.

Fonte: Pesquisa de campo (Março 2015)

Essa atividade também foi observada por Rocha (2012) que fez uma constatação que no período de sua pesquisa de campo houve uma oscilação na frequência dos jogos. Além disso Rocha (2012) e Zaparoli (2016), assim como eu observaram, que o pátio central da aldeia, lugar onde as reuniões aconteciam, ganhou a concorrência do pátio da escola. Conforme Davi Waminem (06/01/2015) *hoje as reuniões acontecem mais aqui, porque é melhor pras pessoas, assim, aqui é coberto e pode fazer as reuniões de dia, de manhã, também que agora nós fazemo as reuniões com o computador e o data show, aí fica melhor pa explicar as coisa pa comunidade*. Dessa forma, a escola tem ganho a preferência pela estrutura que oferece e pelos recursos e equipamentos eletrônicos para a melhor exposição dos temas das reuniões.

Sobre as atividades no pátio Maricota (19/04/2014) faz um restrospecto desde os tempos de sua juventude até a atualidade e fala da influência de dois fatores para a redução das reuniões nesse espaço: a morte dos cantores da aldeia e a televisão assumir papel de contadora de histórias. Era noite de cantoria e ela se pôs a relembrar os muitos encontros vivenciados ali.

> *Ahh, aqui nesse pátio já teve foi muito de reunião importante e de festa boa, muita cantoria, tombém que , mas que aí os cantor foi tudo morreno e aí deixemo foi mermo de ir fazeno as cantoria, agora só quano o Zé Cabelo*

> *vem, que chama né, pas festa e pas reunião e de casamento e de luto, mas vim só pa cantar no pátio num tem mais, e também que de meu tempo, era de de noite aí os véi ia e ficava contano as história do povo nosso pa nós, aí que vem o televisão, cadê que agora é ela que conta os história e nem conta de índio, só de kupẽ, aí cada um fica no seu casa mermo. Mas que esse pátio é coisa nosso de nosso povo, nós fica assim, tudo tem aldeia de pátio, mermo que num use mais desse jeito muito.*

Zaparoli (2010), da mesma forma que Maricota, assinala que o pátio já foi dedicado às reuniões e contações das histórias em que os mais velhos eram os principais protagonistas. E Rocha (2012) comenta sobre essa constatação de que as pessoas ao entardecer preferiam ficar em suas casas para assistir aos programas televisivos. Outro ponto relevante dessa fala de Maricota é que a organização da aldeia em círculo, assim como Nimuendajú (1983) aponta é uma marca do povo Timbira. A esse respeito concordo com DaMatta (1976: 66) ao assinalar que "Os Apinayé têm um justo orgulho da forma de suas aldeias. Eles sabem que elas hoje não são mais fisicamente circulares, mas sua forma sociológica – se me é permitido essa expressão – é o círculo", pois para eles o círculo é sinal de união, de fortalecimento.

E é dentro desse círculo irregular que está também o prédio que foi construído com verba compensatória da Vale, antiga Companhia Vale do Rio Doce, para servir de depósito para a produção da lavoura e posteriormente foi usado como garagem para guardar as máquinas agrícolas e o caminhão.



Figura 40: Galpão (Depósito)

Fonte: Pesquisa de campo (junho de 2015)

No que se refere às máquinas agrícolas, quando iniciei minha caminhada ainda como professora em visitas técnicas à aldeia São José, existia um trator, no entanto Vanderlei (Entrevista, 19/04/2012), diretor da escola na época, explicou que as máquinas agrícolas precisavam de manutenção e que por ser muito cara eles preferiram abandoná-las, por isso não utilizavam mais, assim o galpão estava vazio. Pois também as poucas roças que eram feitas serviam apenas para a subsistência e o contingente não era em grande volume para que fosse armazenado.

Quanto à produção das roças Maricota (29/07/2013) avalia que o desinteresse pela agricultura é proveniente das outras fontes como os rendimento das aposentadorias e do Programa Bolsa-Família, se entristece pelo abandono dessa prática e diz que isso influenciou em outros aspectos da comunidade como as festividades. *Nem num tem mais tanta festa que tinha por causa da roça, que era de festa do milho e ôtas, que era bonito*. Nesse enredo ela reflete também sobre a questão da saúde indígena ter sido afetada pela alimentação industrializada que estavam consumindo. Ao buscar sobre a origem desse entendimento, ela me informou que no posto de saúde as atendentes e o médico sempre orientavam que ela deveria consumir mais produtos da roça, *do que da cidade, aí que da cidade deixa mais o nosso bucho cheia das doença, é o óleo, é o sal, eu acredita nisso, mas é mais fácil né, aí qualquer coisa a gente corre po posto e num dá jeito corre po hospital da cidade, né, aí que num ficar bom, aí morre* (Maricota 26/09/2013).



Figura 41: Posto de saúde (em reforma).

Fonte: Pesquisa de campo (julho de 2015)

O posto de saúde mencionado por Maricota é outra construção que se localiza ao redor do pátio, funcionando com enfermeira/o, agentes de saúde indígenas e não indígenas, que trabalham em regime de plantão permanente de 24 horas, para isso existem duas equipes que se revezam e um médico cubano do Programa Mais Médico, este atende durante o dia, revesando entre as aldeias São José e Mariazinha.

De acordo com a avaliação de José Eduardo (12/01/2015) que foi cacique , é professor da escola *Mãtyk* e conselheiro da saúde indígena, a situação na aldeia melhorou muito, pois eles eram completamente dessasistido, mas ainda tem muito o que fazer, *nós estamo esperano mermo é esse posto novo e vê que com ele as coisa ainda melhore, aí que principalmente os anciãos precisa de uma assistência melhor, né*. Como se pode observar na São José a situação não é muito diferente do restante do país, sendo que a saúde pública do Brasil é um grande problema e a saúde indígena ainda padece muito mais. A preocupação de José Eduardo sobre os idosos se justifica, em especial, pelo grande número de mortos nos últimos três anos, na sua maioria pessoas com mais de 50 anos e a causa da morte relacionada a problemas pulmonares e cardíacos, muitos deles se tivessem sido melhor acompanhados possivelmente não chegariam à óbito.

Em campo verifiquei que as informações de Rocha (2012) sobre a atuação dos profissionais que trabalham no posto continuam atuais, pois os serviços disponibilizados são acompanhamento domiciliar, curativos, nebulização, acompanhamento de medicação prescrita, aferição de pressão arterial e imunização. Especificamente sobre a saúde da criança ela relata que

> No posto da aldeia, as crianças tomam todas as vacinas a que as crianças urbanas têm acesso normalmente, mais o rotavírus. A justificativa da Funasa é a existência de uma maior vulnerabilidade da população indígena a esses vírus e a propensão às doenças de contágio. Segundo os agentes de saúde, trata-se de uma medida para diminuir a mortalidade infantil (Rocha 2012: 187).

Ainda nesse contexto, é importante dizer que há uma crítica sobre a questão da terapêutica alopática, entretanto, pude perceber que esse tipo de tratamento tem sido preferido pelos moradores da São José, que conforme a análise de Orlando (Entrevista, 12/10/2014), ex-cacique e ex-conselheiro de saúde, talvez isso se deva ao fato deste tipo de tratamento ser mais rápido, *pois os remédio do mato, de panhĩ num é tão ligeiro*. Maricota corrobora essa

interpretação de Orlando, confirma que até ela já aderiu a essa terapêutica e aponta sobre o que leva os *Apinajé* a procurarem a biomedicina e em que casos o pajé é acionado.

> *Então é que hoje os remédio de branco é ligeiro que resolve as tosse e o catarro e que tá de febre e de dor, aí vai ligeiro, ligeiro, aí os panhĩ quere mais esse remédio, porque remédio de mato é bom mais que demora, mas tem coiso que remédio nem de panhĩ e nem de kupẽ resolve aí tem que ir mermo é po pajé, mas isso é de mais de feitiço, porque de coisa de karõ que resolve é o pajé, tu num viu que tu ficou de feitiço e eu te levei no Ari? Resolveu!* (Maricota, 03/07/2015).

Ari, ao qual Maricota se refere, é esposo de Vanderléa, a parteira mais nova da comunidade e genro de Romão, um dos fundadores da São José. Ele é pajé e morava na referida aldeia, mas com a mudança da família da esposa para formarem a aldeia Abacaxi, mudou-se com a família inteira. Dessa forma, a São José ficou sem pajé e quando os moradores necessitam desse cuidado, ou buscam Ari ou vão a procura de pajés em outras aldeias mais distantes. Isso se deve ao fato de que de acordo com a gravidade da "doença do karõ" há pajés especializados. E como Maricota menciona na fala acima eu mesma já o procurei diversas vezes, algumas ocasiões por iniciativa própria, outras porque ela no papel de minha nã (mãe adotiva) considerava ser necessário, da mesma forma que fez com Raquel Rocha (2012) quando a antropóloga estava hospedada em sua casa por ocasião da pesquisa de campo.

Minha busca por esse tratamento terapêutico ocorreu por diversos motivos: pela minha carga de trabalho que Maricota julgava muito pesada: *Vamo logo vê o pajé que tu tá cum a arca muito caída, eita Nhàgry esse teu serviço de correria tá ficano difícil e pesado pa tu.* Por considerar que alguma mulher queria meu esposo e por isso teria lançado algum feitiço para mim: *Ai, que esse teu amor, é que meu fii é de homi bonito, aí que tu tá fraquim desse jeito porque foi bem um feitiço que as muié que quer ele te botô*. E principalmente porque ela entendia que no exercício da minha pesquisa eu "mexia muito com os mortos", pois além de ler o que outros pesquisadores escreviam sobre quem morreu, eu ainda ficava vendo as suas fotografias, que eu mesma teria registrado, e isso para ela era muito grave. *Num gosto que meu fii fique fazeno esses coiso de ficar mexeno cuns morto, aí fica veno e fica mexeno cuns retrato, aí que fica escreveno o que o morto falou*. Logo, era constante ela me orientar que procurasse o pajé, como não tinha acesso a outras aldeias e pela proximidade da minha relação com Vanderléa e com Ari, sempre que minha nã ficava incomodada eu o procurava,

confesso que por algumas vezes fui por obrigação, mas na maioria das minhas “consultas” com ele, a eficácia simbólica daquele encontro me fortalecia na dimensão espiritual.







Figuras 42 a 44: Pajé Ari *Apinajé*

Fonte: Pesquisa de campo (abril de 2016)

Depois dessa volta à aldeia Abacaxi, no contexto da saúde indígena que contempla as os cuidados com o corpo nas dimensões material e espiritual, voltemos ao círculo da São José, para falar do espaço mais ressignificado que encontrei nesses 5 anos de contato: O prédio construído para servir como base para o Posto da Funai, também com verba compensatória da Vale.



Figura 45: Posto da FUNAI

Fonte: Pesquisa de campo (julho de 2015)

Utilizado inicialmente para as atividades da Funai e para abrigar os chefes do posto (Giraldin 2000), após a saída do órgão da aldeia ficou abandonado e o espaço servia para as brincadeiras das crianças, em especial o jogo de bolas de gude, posteriormente foi utilizado para as atividades do Projeto Frutos do Cerrado, para guardar as frutas e os freezers para o congelamento das polpas. De acordo com o *site*[42] do Centro de Trabalho Indigenista, que assim como a Wyti-Catë, é um parceiro desse empreendimento: "Em sua vertente econômica, o projeto associa geração de renda à conservação do Cerrado da região por meio da agroindústria FrutaSã [...]" e tem como objetivos incentivar o extrativismo sustentável e assim fomentar a conservação do Cerrado, gerar renda para os pequenos produtores e indígenas com a coleta das frutas e custear as ações dos parceiros em prol das ações ambientais e socioculturais nas aldeias parceiras do projeto. Ana Lúcia (18/03/2015), agente indígena de saúde fala sobre esse projeto: *Isso foi bom pa nós porque as fruta ficava aí e a gente comia e depois num dava conta e estragava, aí vei o Projeto Fruta Sã e o povo se interessou, assim é*

[42] http://www.trabalhoindigenista.org.br/programa-timbira-acoes-frutos-cerrado

um dinheiro a mais, pra nós que vive na pobreza tudo que entra é bom. Na mesma direção Davi Waminem (Caderno de campo, 18/03/2015) considera ações como essa como de grande importância para a sua comunidade porque além de pensar no meio ambiente também contribui para a renda dos moradores.

E por último o prédio do Posto da Funai serviu para as atividades dos profissionais de saúde, isso depois que o prédio destinado aos atendimentos médicos entrou em reforma. Abrigou os equipamentos e também serviu de instalação para as equipes dormirem, para isso o espaço passou por limpeza e pintura, pois estava bem deteriorado devido ao período que ficou fechado.

Completando as construções que compõem o círculo da aldeia temos as casas, mas a elas voltarei mais a frente no texto, porque irei dar sequência aos imóveis feitos de alvenaria, faltando apenas a escola sobre a qual discorrerei agora.

A história da educação escolar na São José, aos moldes do que acontece com a maioria dos povos indígenas do Brasil, está atrelada desde o início às atividades missionárias, sendo assumida por missionários católicos e protestantes (Zaparoli 2016). Nesse cenário Rocha (2012) registrou a atuação de uma freira, Irmã Rita que coordenou uma creche no período de 2008-2009.



Figura 46: Crianças *apinajé* em creche coordenada por Rita, missionária católica

Fonte: Rocha (2012: 131)

Na mesma direção ao investigar a relação da educação escolar com o trabalho dos religiosos, Albuquerque (2011: 302) assinala que “muitos monitores Apinayé foram alfabetizados pelos linguistas do SIL e passaram a produzir materiais escritos, os quais foram publicados posteriormente”. O SIL mencionado pelo autor é o Summer Institute of Linguistic, que contava com o trabalho de missionários protestantes, entre eles Patrícia Ham, uma estadunidense que morou entre eles por aproximadamente 40 anos. Ela foi a primeira a elaborar material para ser utilizado na alfabetização desses indígenas em português e em língua materna e iniciando o processo de educação bilíngue dessa etnia.

Nesse contexto, como detalha Severina Almeida (2012) desde a década de 1960 as atividades escolares já eram realizadas na aldeia, muito embora sem prédio próprio, com o apoio do SIL, da Funai e da Missão Novas Tribos. Oferecida inicialmente apenas a modalidade do Ensino Fundamental menor, aqueles que desejam progredir na educação escolar precisavam estudar nas escolas de Tocantinópolis, como relatou Rocha (2001). É apenas em 1984 que a Escola Estadual Indígena inicia suas atividades em prédio próprio construído pela Funai e em 25 de novembro de 2003, após a educação indígena ser assumida pelo governo estadual, é inaugurada pelo então governador do Tocantins Marcelo Miranda a estrutura da escola que se tem hoje.



Figura 47: Escola Estadual *Mãtyk*

Fonte: Pesquisa de campo (agosto de 2015)

Essa escola é bilíngue, mantida com recursos do governo do estado do Tocantins, atendendo todas as modalidades da educação básica, desde o Ensino Infantil até o EJA (Educação de Jovens e Adultos). Na sua estrutura constam sete salas, secretaria, sala de professores, laboratório de informática, cantina, uma pequena biblioteca e banheiros. No quadro de professores há indígenas e não indígenas, vale notar que a maioria dos professores indígenas são egressos da própria Escola *Mãtyk* que progrediram na educação escolar e cursaram a Licenciatura Intercultural em uma parceria dos governos do Tocantins e do Goiás.

No que concerne ao valor que é dado à escola pela comunidade, é perceptível que ela não apresenta a mesma simbologia para velhos e jovens. Esses últimos veem a educação escolar como porta de acesso para bens de consumo como a compra de vestuário e eletrodomésticos e para ocuparem postos de trabalho formal da mesma forma que observou Zaparoli (2016), já os primeiros por muito tempo recusaram a escola e a interpretavam como um elemento estranho, que de fato é. Zaparoli (2010) chama atenção, inclusive, para o fato da escola ficar fora do círculo (Ver figura 35 na página 63) e por isso ser interpretada como marginal, se levarmos em consideração a relação centro/periferia discutida por DaMatta (1976). Maricota (12/10/2014), por sua vez, analisa a escola como necessária para a vida fora da aldeia e não vê muita contribuição das atividades realizadas nessa instituição para o cotidiano de seu povo.

> *Ahh Nhàgry, eu vejo desse jeito, que a escola mermo serve é pa nós viver cuns branco, num é pa ficar aqui, aí que tem que fazer compra aí tem que saber o lê e o escrever pa assinar as coiso do banco, tem os panhĩ que quere trabalhar lá na cidade e que quere ser professor, aí tem que ir pa escola, mas pa ficar seno nós mermo nem num vejo vantage nesse escola, mas diz que lá já fizero coiso de panhĩ tombém, que diz que foi e fez artesanato, mas isso é lá um vez, mas tá certo que escola é pa índio querer viver que nem branco, então que tem é que insinar é coiso de kupẽ mermo.*

Essa fala de Maricota revela que apesar de não fazer parte da escola, *porque eu num quis não! Num preciso disso,* ela tem uma visão muito coerente sobre os moldes que essa instituição se apresenta dentro de sua comunidade. É válido dizer que seu pensamento vai ao encontro do que Zaparoli (2016: 83) discute em seu trabalho acerca da associação da escola a um local onde a aprendizagem e o conhecimento "ocorrem de modo formal e sistemático", de certa forma apartados do cotidiano desses indígenas, pois para a escola se vai para aprender

aquilo que não é para viver com os seus e sim para as diversas necessidades nas relações de contato com os não indígenas.

Nesse sentido, Maricota aponta uma diferença crucial no processo ensino-aprendizagem para os indígenas: *Na aldeia a gente aprende é com a vida, ora, de todo jeito, é cuns bicho, a mata, os riacho e até cum vento que ensina, aqui nós num aprende cuns livro do papel, o livro daqui é ôto e tem até que a gente aprende cuns as coiso que não vê, dos karõ tombém, é isso!* É isso! Na vida desses indígenas não há "um" elemento que ensina, não há "o" protagonista, porque o conhecimento está por toda parte, nas dimensões humanas e não humanas. Dessa forma, na perspectiva de Maricota eles aprendem para ser, viver e conviver, muito mais do que segregar, a educação indígena integra.

Nesse aspecto da integração da escola com a vida da comunidade que ela atende, pode se dizer que a Escola Estadual Indígena *Mãtyk* já avançou de sobremaneira. Elencarei os seguintes motivos que me fazem sustentar essa afirmação: A produção de material[43] didático bilíngue elaborado pelos próprios indígenas, enfatizando elementos da sua cultura. Trabalho que teve a coordenação do Professor Francisco Edvirges Albuquerque, coordenador do Laboratório de Língua Indígena da Universidade Federal do Tocantins, campus de Araguaína; No que se refere ao corpo docente, de um número de 16 professores 09 são indígenas, o que é visto de forma positiva pela comunidade; Além disso é possível observar que o corpo pedagógico administrativo, formado por um diretor indígena e uma coordenadora pedagógica não indígena, apresentam interesse em promover uma educação na qual a parte diversificada do currículo seja preponderante à base comum. Uma das ações executadas com esse fim são as oficinas nas quais os membros da comunidade são convidados a ensinar o que sabem e fazem em seu cotidiano e dessa forma inserir os saberes tradicionais no contexto da educação escolar, podemos citar como uma delas a oficina de artesanato mencionada por Maricota em seu relato.

[43] Esse material pode ser acessado no sitio do LALI: http://www.uft.edu.br/lali/



Figura 48: Oficina de artesanato na Escola Estadual Indígena *Mãtyk*

Fonte: Página do Facebook da Escola Indígena *Mãtyk*

Ainda no contexto da educação escolar *apinajé*, Zaparoli (2016: 90) foi buscar no entendimento dos indígenas para que servia a escola. Nesse sentido, de seu trabalho ressalto a fala de Romão, para introduzir outra personagem da educação escolar desse grupo.

> *A escola do Kupen veio pra aldeia, e só serve para aprender a ler e escrever no português de vocês, nem aprendem direito a língua do Apinayé, os que consegue ler no português ajuda a entender lei dos brancos, agora devia saber ler no Apinayé também, a irmã Rita é que ajuda a escola, professor aí sabe pouca coisa (Romão Apinayé, Diário de Campo, Agosto de 2015)* (Zaparoli 2016: 90).

A visão de Romão apresentada acima de que a principal função da escola é ensinar ler e escrever em língua portuguesa é corrobora por diversos indígenas com quem conversei sobre essa intituição e era comum que mencionassem a contribuição de Rita, a quem ele se refere nesse relato, para a alfabetização das crianças *apinajé*, mesmo depois da instalação da escola estadual na aldeia, pois ela continuou colaborando como uma espécie de professora de reforço escolar.



Figura 49: Rita Mateus e crianças indígenas que estudaram com ela
Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)

Rita Maria Mateus é paulistana, mãe de uma única filha e protestante da igreja Batista. Aos 42 anos ingressou em um treinamento para a formação de missionários para trabalhar com povos indígenas, no qual além dos estudos bíblicos, recebeu orientações para auxiliar na educação, sobrevivência na floresta e curso linguístico. E após 5 anos de preparação, ela deixou São Paulo e aceitou a proposta de trabalhar no projeto da Missão Novas Tribos do Brasil, devendo morar com os indígenas *Apinajé*, especificamente na aldeia São José.

A missionária, em uma trajetória de 25 anos com os *Apinajé*, trabalhou com a educação para e com indígenas. "*Para*" porque cabia a ela, inicialmente, no contexto da educação formal (Afonso 1992), auxiliar Rosa Martins, a professora da escola na alfabetização das crianças *apinajé*, posteriormente, quando o estado instalou uma nova escola na aldeia, ela assumiu a função de professora de reforço, realizando as atividades em sua própria casa e sem um horário rígido a ser seguido, assim como não cumpria um conteúdo programático curricular, em uma ação não institucional, dialogando educação não formal e formal (Afonso 1992).

E "*com*" indígena porque com os *Apinajé* ensinou e aprendeu, sendo que ambos foram partícipes no caminho que trilharam pelas muitas educações, em um processo

permanente, no qual as possibilidades educativas se concretizavam no decurso da vida na aldeia, pois como defende Carlos Rodrigues Brandão (1981: 13): a educação também "[...] existe onde não há escola e por toda a parte pode haver redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra, onde ainda não foi sequer criado a sombra de algum modelo de ensino formal e centralizado". Por isso, Rita entende que foi a partir do que aprendeu na informalidade do cotidiano que ela foi construindo um arcabouço para sua atuação como professora/educadora.

> Aqui, eu aprendi sobre comida, frutas, animais, rituais e suas histórias, ganhei nome indígena e aí me tornei a *Pãxti*, a partir daí também sou *Apinajé*, e ganhei também as relações de família, isso tudo me ajudou a ensinar, porque ia usando essas coisas para fazer a relação na hora de ensinar e também ajudava os meus alunos a aprender (Rita, 14/04/2016).

Nesse contexto, Brandão (1981: 07) assevera que não se escapa da educação, porque "[...] de um modo ou de muitos, todos nós envolvemos pedaços da vida com ela: para aprender, para ensinar, para aprender-e-ensinar. Para saber, para fazer, para ser ou para conviver, todos os dias misturamos a vida com a educação. Com uma ou com várias Educações".

E em sua digressão sobre "as várias educações" com as quais teve contato e foi influenciada, ela reflete como foi adquirindo habilidades e competências para atuar no processo ensino-aprendizagem para indígenas. Rita que não tem formação em Pedagogia, mas é uma educadora reconhecida pelos *Apinajé*, avalia, que apesar de ter recebido orientações feitas pela missão, foi no cotidiano da aldeia que ela aprendeu a ensinar, assim como foi observando as possibilidades de aprendizagem a sua volta que foi incorporando novos métodos e utilizando de elementos da vida dos indígenas nas atividades de leitura e escrita. Esse entendimento de Rita corrobora o que afirma Freire (2002: 12) sobre as ações de aprender e ensinar, pois para o educador

> [...] foi aprendendo socialmente que, historicamente homens e mulheres descobriram que era possível ensinar – depois, precisou trabalhar maneiras, caminhos, métodos de ensinar. Aprender precedeu ensinar ou, em outras palavras, ensinar se diluía na experiência realmente fundante de aprender.

Sobre o seu processo de formação como educadora, Rita ressalta a valiosa contribuição das missionárias Bete e Patrícia Ham, esta última vinculada ao SIL, hoje denominado no Brasil, como Associação Internacional de Linguística. Enquanto Bete a auxiliou de sobremaneira nos anos iniciais, Patrícia continuou contribuindo com o preparo de atividades para ser usadas na educação de crianças e adultos até a saída de Rita da aldeia, isso em setembro de 2015, quando, motivada por sérios problemas de saúde, se aposentou das atividades de missionária e deixou a aldeia São José para morar em Anápolis/Go. Já quanto ao estudo da língua *apinajé*, a principal colaboradora para a sua aprendizagem foi a indígena Peti, como Rita descreve em sua narrativa:

> A Bete foi o meu cajado, nossa! Ela me ajudou demais, ela que me ensinou como dar aula, fez um manual de como eu tinha que agir em sala de aula, do jeito da Patrícia, que ainda hoje manda os textos para gente usar com os indígenas. Mas na língua mesmo a que mais me ajudou foi a Peti, ela sabe muito! Mas, olha, aqui, nessa aldeia eu vim para ensinar e acho que colaborei de alguma forma com as pessoas daqui, muita gente aprendeu a ler comigo e hoje está aí, avançou nos estudos, muitos professores e até o diretor da escola foram meus alunos, mas posso dizer que aqui aprendi mais que ensinei, aprendi coisas valiosas da cultura, de como viver com pessoas com valores tão diferentes, aprendi um pouco sobre a língua, aprendi a viver com a natureza, coisa que eu não tinha em São Paulo, aqui construí uma família também e muitos amigos (Rita, 14/04/2016).

O atual diretor da escola mencionado por ela é Davi Waminem Chavito Apinajé, também cacique da aldeia São José. Como representante de seu povo, participa de eventos políticos com o intuito de fortalecer a luta indígena pelos direitos conquistados, mas não respeitados e para reivindicar pelos que ainda precisam se consolidar. Sua participação em um desses eventos, foi divulgada por ele em sua página do Facebook (Ver figura 49), e a troca de mensagens entre ele e Rita, reitera a crença da missionária quanto a sua contribuição para o empoderamento desses indígenas a partir da aquisição do letramento, entendido como um mecanismo de luta, que possibilita aos subalternos o poder da visibilidade de suas falas (Spivack 2010).

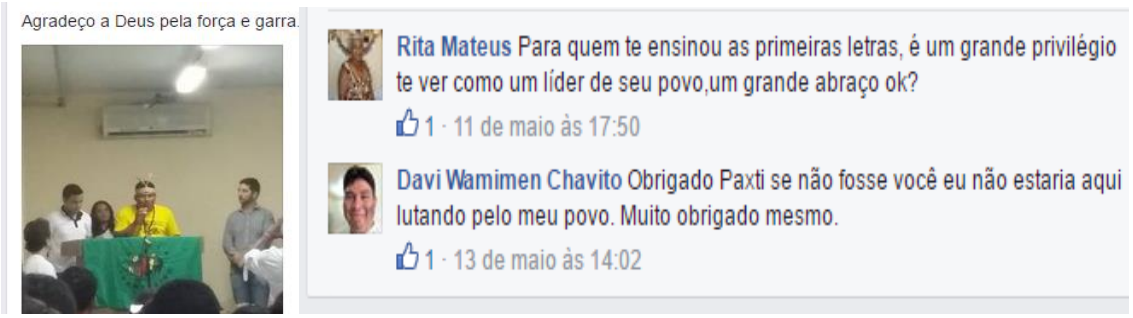


Figura 50: Postagem na página de Facebook de Davi Waminem

Fonte: Página do Facebook de Davi Waminem

Nesse cenário, para Freire (1980: 290)

> Não há conscientização se, de sua prática não resulta a ação consciente dos oprimidos, como classe explorada, na luta por sua libertação. Por outro lado ninguém conscientiza ninguém. O educador e o povo se conscientizam através do movimento dialético entre a reflexão crítica sobre a ação anterior e a subsequente no processo de luta.

Freire (1987: 12) entende ainda que para aqueles que vivem à margem da sociedade letrada, "Aprender a ler e escrever deve se constituir numa oportunidade para que os homens conheçam o verdadeiro significado da expressão dizer a palavra: um ato humano que implica reflexão e ação". Ainda nessa perspectiva, o educador afirma que o letramento possibilita aos sujeitos a participação no "[...] processo histórico da sociedade" (Freire 1987: 12). Isso porque de acordo com Street (2007: 470-471) "[...] os letramentos podem ser lugares de negociação e de transformação".

É importante dizer que para os indígenas com os quais conversei a alfabetização e o letramento em língua materna tem o propósito de manutenção das práticas culturais de seu povo, *porque não pode deixar morrer a cultura, então por isso que tem que falar a língua*[44](José Eduardo, 08/01/2015), enquanto que os mesmos processos em língua portuguesa os mune de um arsenal para as vivências no mundo não indígena. Nota-se, portanto que eles apresentam uma visão situada das línguas em uso (Rojo 2009). Dessa forma, observa-se que a aquisição da leitura, assim como "a aquisição da escrita não se dá desvinculada das práticas sociais em que se inscreve: ninguém lê ou escreve no vazio, sem

[44] Ao se referir à língua materna os *Apinajé* utilizam apenas o termo "a língua".

propósitos comunicativos, sem interlocutores, descolado de uma situação de interação" (Ramos e Grassi 2012: 132).

Para refletir sobre a situação de interação e aceitação de Rita, retomo uma conversa com Maricota, na qual ela avalia que a missionária nesses 25 anos viveu entre a rejeição de uns e aceitação de outros, sendo mais aceita pelas mulheres com quem realizou diversas atividades profissionalizantes, entre elas curso de corte e costura, fabricação de bolos confeitados, produção de artesanato misturando a palha com tecidos.

> *Pãxti chegou aqui já faz pa mais de 20 ano, chegô novinha, agora tá véia igual eu!* [Ri muito] *Diz que vêi foi lá da cidade grande, diz que foi* [Hilário complementa] *de São Paulo, né.* [Maricota continua] *Foi de lá mermo, aí chegô aqui e morava ali pa perto do pátio mermo, mas era em ôta casa, igual de panhĩ, mas aí, depois que vei o povo dela e construiu essa casa aí de kupẽ. Aí lá ela ensina as criança e também quem quer, e que foi sempre ensinano. De antes a escola era lá no posto* [de saúde] *aí a Rita que era a professora, e tomém que tinha a Patrícia que vêi lá dos estrangeiro.*
> *Aí fez coisa muita, fez aí de ensinar as muié a fazer colar e brinco e também de costurar, faz tempo que fez isso, aqui tinha as... cuma é o nome que costura os pano que num é na mão? [Respondo que máquina de costura] Isso! Que era a máquina dessa, aí também ensinô foi as muié a fazer os bolo de kupẽ, até a Ana Rosa fez o do Kunuká quano ele casô, que foi ela que fez aí, também ensinô tanta coisa, agora tem aí a igreja que ela pagô os homi pa fazer e tem as aula tombém pos menino e pas muié. Os homi num vão não! E também diz que as muié aprende a língua de kupẽ na Bíblia que ela ensina, né.*
> *Ela é boa pa nós. Eu mermo que quano tava só doente, inchada por aculá, ela foi que me levô pa todo lugar e até pagô meus exame, e vinha aqui e me dava uma comida, quano nem tinha nada, né, aí nós gosta dela aqui. Mas tem gente que num gosta não! Tu num vê os pinguço, ela dá conselho pas mulher e os homi fica zangado* (Maricota, 30/09/2014).

Assim, Rita era acolhida como educadora, muito procurada pelas famílias cujos os filhos não conseguiam ler no tempo que a escola exigia, contudo suas orientações religiosas, em especial sobre o consumo de bebidas alcoólicas, as faziam ser rejeitada, em particular por homens que se excediam nesse tipo de bebidas. Um fato que destaco é a não imposição da religião nas aulas que ministrava, o que segundo ela mesma se devia aos muitos anos de convívio o que propiciou a construção de uma relação que estava acima da sua missão de evangelizar, "mais do que falar do evangelho eu estou aqui para cumprir uma missão de aprender a viver com esse povo e contribuir de alguma forma, a forma que encontrei foi essa ajudando na educação dos pequenos".

> Nunca deixei de falar da palavra de Deus, mas não ensino para converter ninguém, tanto que tenho aqui crianças que vão para a reunião e os que não vão, filhos de indígenas que já aceitaram a palavra e outros que não, negar ensinar, aí sim seria ir contra os meus valores religiosos, porque Deus não faz acepção de ninguém, ninguém (Rita, 14/04/2016).

E quando pergunto sobre a sua análise dos motivos que levam às crianças necessitarem das suas aulas de reforço, Rita conclui que "[...] a escola que se quer indígena, não é indígena, está pintada com as pinturas, tem a identidade de indígena, mas é só por fora, porque por dentro o tempo que se respeita não é do índio", por isso vai deixando lacunas, porque a lógica da episteme é não indígena, havendo a necessidade do diálogo com a realidade da aldeia para que se tenha de fato uma escola "indígena" e não "para indígenas".

Percebo, assim que a atuação da educadora é diretamente influenciada pela sua vivência na comunidade e não por uma formação prévia. Pois, como ela mesma avalia, sua formação se deu, paulatinamente, na com-vivência entre os *Apinajé*. Por isso, ao ouvi-los aprendeu a falar para eles, mais ainda, os auxiliou a ler o mundo e escrever suas histórias. Dessa forma, se há divergências entre a aceitação da missionária protestante, há um consenso quanto a sua importância para a educação na aldeia São José.

No contexto dessa pesquisa, posso dizer ainda que as raízes que ela fincou em terras *apinajé* se ressaltam pelo encaminhamento no diálogo entre a educação formal e não-formal, que se apresentaram não como opostas, mas complementares. E retomada por eles: Rita e os *Apinajé*, como se não houvesse ruptura na ação. Digo isso, porque ao chegar à aldeia, em 14 de abril de 2016, encontro Rita e suas crianças, em mais uma parceria. Ela não havia voltado, estava apenas a passeio, contudo, logo que as crianças apareceram improvisou mesa e bancos e aprendizagem (re)começou como pode ser visto no registro abaixo.



Figura 51: Rita orientando duas crianças indígenas a executarem uma atividade escolar

Fonte: Pesquisa de campo (abril de 2016)

Rita quando morava na aldeia dividia suas práticas em dois espaços diferentes: uma casa no círculo do pátio, cujos indígenas denominavam como igreja, mesmo não entendida como tal pela missionária, pois preferia dizer que era apenas um local de reuniões para discutir e estudar textos bíblicos, por isso também tinha um quadro negro e carteiras escolares. Acompanhei diversas reuniões nesse espaço e como afirmou Maricota era notória a participação das mulheres, enquanto que os homens apareciam em menor número, sendo que na maioria das reuniões era exclusivamente frequentada por mulheres.





Figuras 52 e 53: Casa utilizada para as reuniões com a missionária Rita Mateus
Fonte: Pesquisa de campo (janeiro de 2015)

O outro espaço em que Rita executa suas atividades, dessa vez como professora de reforço escolar, é a varanda de sua casa, espaço concorrido pelas crianças que vão até lá para estudar e brincar com "brinquedos de *kupẽ*", ela tem uma caixa cheia deles e os disponibiliza para as crianças, só existem duas regras para esse uso: precisam dividir e depois guardar.



Figuras 54: Crianças brincando na varanda da casa de Rita Mateus
Fonte: Pesquisa de campo (fevereiro de 2015)

No período da pesquisa de campo Rita era a única não indígena que morava na aldeia, assim como somente sua casa era feita de alvenaria, pois as demais ainda são fabricadas como aquelas que Nimuendajú ([1939] 1983) encontrou na década de 1930, retangulares e utilizando uma estrutura de madeira amarrada com cipós, com paredes e teto cobertos com palhas de babaçu. Assim como também há aquelas cujas paredes são preenchidas com barro, denominada na região como “casas de taipa”.



Figura 55: Estrutura de casa *apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (fevereiro de 2015)



Figura 56: Casa *apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (fevereiro de 2015)

Não se encontra na aldeia São José casa de pessoas solteiras, a menos que aconteça uma separação e então a mulher fica com os filhos, pois para os *Apinajé* em caso de divórcio o direito de ficar na casa é sempre da mulher, que também herda as roças (Nimuendajú [1939]

1983). Durante o período da pesquisa empírica pude comprovar isso em vários casos, o de Sidney, neto de Maricota, foi um deles. Casado com uma mulher *apinajé* ao se apaixonar por uma indígena *krahô* deixou a sua casa e foi viver com a outra em uma casa no terreiro de sua vó e posteriormente deixou a aldeia São José com a nova esposa. É importante dizer que as únicas solteiras que viveram na aldeia não eram indígenas, entre elas as missionárias Patrícia Ham e Rita Mateus e a enfermeira Maria Elisa, que eles a chamam como Marilita, considerada por todos como uma mulher muito forte e de grande poder de decisão, foi ela quem auxiliou os indígenas, inclusive Maricota, no processo de aposentadoria.

Entendo esse aspecto como coerente com a organização desse grupo, porque a casa dos *Apinajé* é social já desde a sua construção, pois é fabricada em mutirão. Sendo responsabilidade do marido buscar na mata a matéria-prima que consiste em madeira, cipó, palha e se for completar as paredes com barro também é ele quem se encarrega de providenciar. À esposa cabe preparar a comida que será oferecida para aqueles homens que auxiliarão na construção da casa. Espera-se que todos os homens da comunidade participem, mas obrigatoriamente precisam participar os parentes mais próximos.

Em campo acompanhei a construção da casa de José Eduardo na aldeia Maçaranduba, esta demorou consideravelmente para ser feita, pois o irmão dele faleceu e estando de luto não podia pegar na palha, da mesma forma que adoeceu por duas vezes e nesse caso também é extremamente "reimoso" manusear a palha. O outro motivo para a demora são os recursos financeiros para providenciar os mantimentos, porque pela ajuda recebida é obrigatório que se ofereça uma boa comida, com isso a obra adiantava no começo do mês, quando recebiam os seus rendimentos e raramente era executada na segunda quinzena de cada mês. Essa casa foi construída com as paredes de palha, porque de acordo com sua esposa Eliane ainda não havia água no terreno para que preparassem o barro.

A outra casa que acompanhei a construção foi a de Arilson, filho de Vanderlea e do pajé Ari. Essa foi construída rapidamente e já com as paredes de barro, exatamente pelo acesso à água e pelo solo de seu terreno ser argiloso. Uma peculiaridade desse caso é que Arilson ao casar teria que ter ido morar na casa dos pais da noiva, pois a uxorilocalidade é uma das características dos *Apinajé* como dos demais Jê Setentrionais (DaMatta 1976; Rocha 2001; Zaparoli 2010), o que não ocorreu. De acordo com Vanderlea isso se deve fato de seu filho ser deficiente auditivo e em conversa com a família da noiva eles resolveram que o casal moraria na aldeia Abacaxi, próximo dos pais do noivo, que no entendimento deles necessita de maiores cuidados. Nesse caso também observei o que não é comum entre eles, a

construção de uma casa logo após o casamento, porque faz parte da tradição do grupo que inicialmente os recém-casados fiquem morando com a família da esposa até terem o primeiro filho. Destaco que a maioria das casas abrigam famílias extensas, que só depois que os netos começam a aumentar é que as novas famílias nucleares se mudam para uma casa própria, mas sempre ao lado da casa dos pais da esposa (Zaparoli 2010).

Nesse sentido, pode se dizer que a casa *apinajé* é orgânica tanto se faz a partir do ambiente como se adapta a ele, da mesma forma que se adequa à família que abriga, logo se expandindo à medida que a família extensa cresce ou quando uma nova família nuclear se forma e deixa a casa dos pais, diminuindo o número de moradores ela também retrai o seu tamanho. Nesse aspecto corroboro o que afirma Rocha (2012: 48): "os *Apinajé* apreciam a mobilidade que as casas de pau-a-pique oferecem em contraponto a rigidez das casas de alvenaria tanto para mudanças, quanto para reformas".

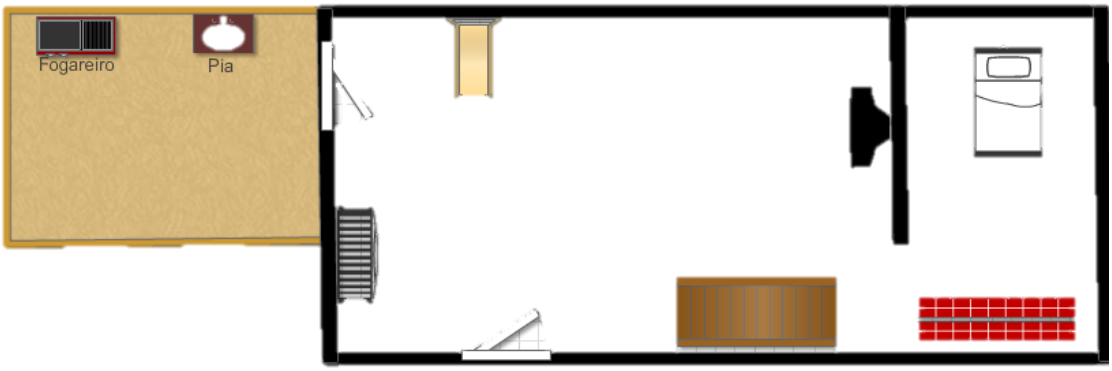
Percebi isso, em especial na casa de Maricota, pois desde que a conheci em 2010 sua casa passou por quatro mudanças na sua estrutura, ganhando e perdendo cômodos. Destaco que apesar de sua casa ter as paredes externa preenchidas com barro, foi ganhando outros compartimentos divididos por paredes feitas com palhas. Abaixo temos a visão externa da casa dessa indígena.



Figura 57: Casa de Maricota na aldeia São José

Fonte: Pesquisa de campo (setembro de 2015)

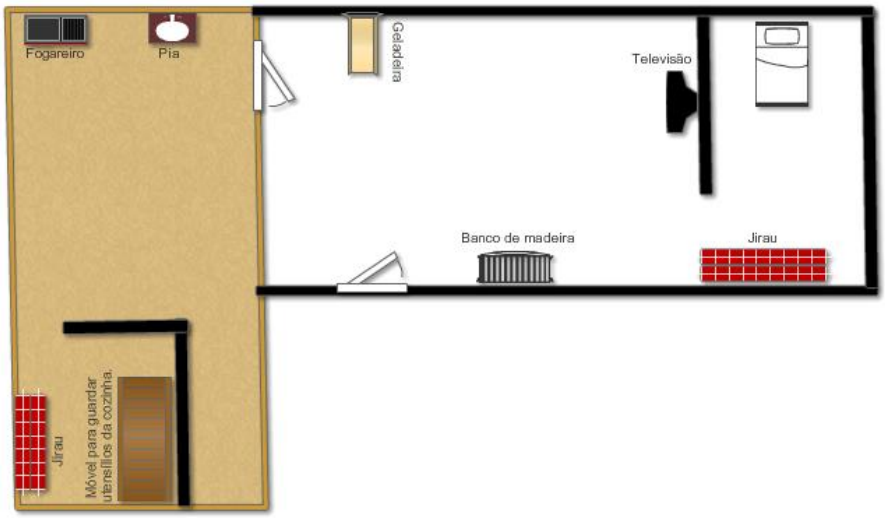
A primeira estrutura da casa de Maricota que conheci apresentava apenas dois cômodos internos: um quarto pequeno com uma cama de casal onde ela e seu espaço Hilário dormiam e um jirau onde apoiavam malas e sacolas com roupas e uma sala ampla com uma televisão apoiada em uma mesa de madeira, uma geladeira, um móvel para guardar utensílios da cozinha e mantimentos e um banco de madeira. Na área externa da casa ficava a cozinha sem paredes e só com a cobertura de palha, onde havia uma pia e um fogareiro.



Figuras 58: Planta da casa de Maricota

Fonte: Pesquisa de campo

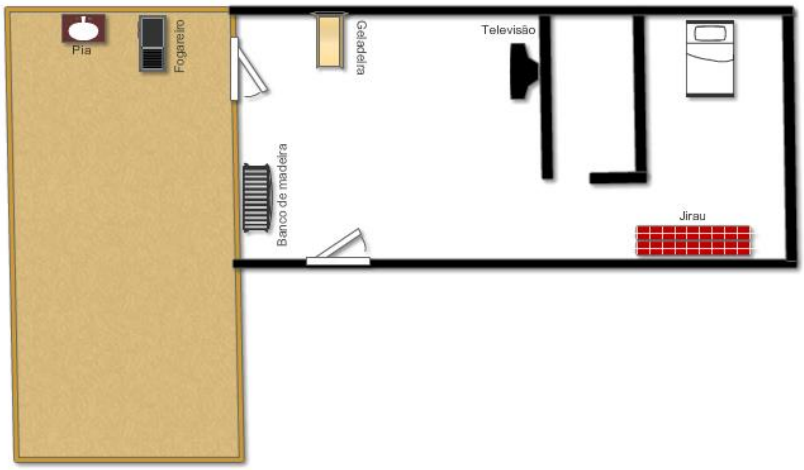
Posteriormente em 2014, quando Sônia, neta de Maricota, foi passar uma temporada em sua casa, a área externa aumentou no sentido do comprimento para que ganhasse um cômodo que foi feito com palha para abrigar a neta e seu esposo que a acompanhava. Nesse período o móvel de guardar utensílios domésticos foi transferido para o quarto de Sônia na parte externa.



Figuras 59: Planta da casa de Maricota

Fonte: Pesquisa de campo

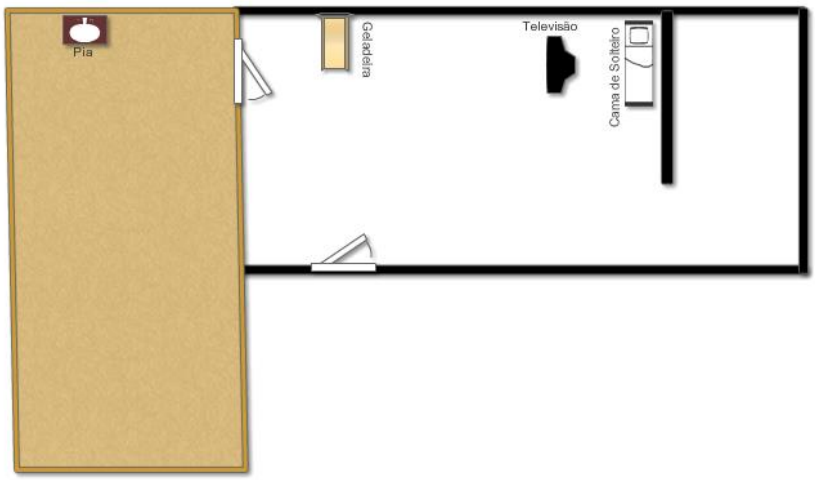
Em janeiro de 2015 Sônia se separou do marido e ele foi embora da aldeia, assim para proteger a neta foi construído com paredes de palha um cômodo dentro de casa para servir de quarto para ela. Era um cômodo muito pequeno, onde guardava suas roupas e só cabia uma rede em diagonal.



Figuras 60: Planta da casa de Maricota

Fonte: Pesquisa de campo

Em janeiro de 2016 após a morte de Maricota sua casa perde além da matriarca, a cama de casal que é trocada por uma de solteiro, o móvel para guardar utensílios também não se encontrava mais lá, assim como os bancos e a parede que dividia o quarto da sala recuou deixando o quarto menor. Na parte externa foram derrubadas as últimas paredes.



Figuras 61: Planta da casa de Maricota

Fonte: Pesquisa de campo (fevereiro de 2015)

Como disse os *Apinajé* tem preferência pelas casas feitas com arquitetura vernácula, rejeitando até as casas que foram construídas de alvenaria e entregues para a comunidade, na ocasião eles não trocaram suas casas por essas novas moradias. Só em 2016 é que ao chegar na São José me deparo com a construção da casa de Cassiano e Ana Rosa feita de alvenaria. Para essa construção eles escolheram uma área próxima à casa de José Eduardo. Segundo Ana Rosa apesar dos *Apinajé* não gostarem de viver em casas construídas com tijolos para a sua família é diferente e eles já ansiavam há algum tempo por essa construção. *Então, agora nós tamo fazeno essa casa que é pa ficar mais sossegado, porque de panhĩ tem que ficar fazeno de novo quando vai mudar a palha e essa aí não, e estamos construindo aí devagar* (Ana Rosa 14/04/2016). Destaco ainda que se a técnica utilizada para a construção é estrangeira, os modos de fazer não o são, pois eles fazem uso dela dentro da lógica *apinajé* também em mutirão.

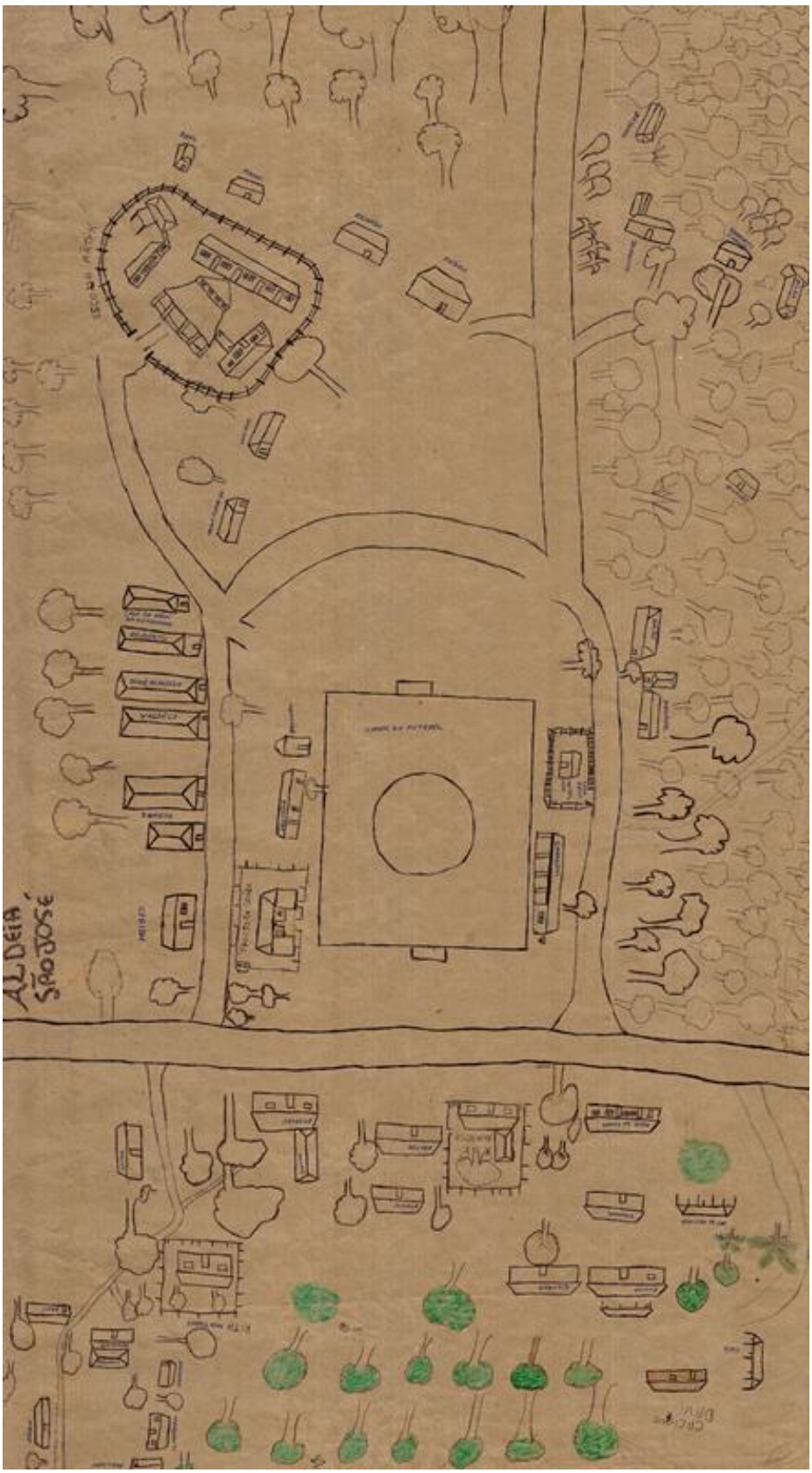




Figuras 62 e 63: Crianças brincando na varanda da casa de Rita Mateus

Fonte: Pesquisa de campo (fevereiro de 2015)

Na página seguinte temos um mapa que foi elaborado por Hugo Pereira Sotero *Apinajé* e Edmilson Dias Coelho sob a orientação de José Eduardo *Apinajé* e que possibilita a visão da disposição das casas na aldeia.



Figuras 64: Mapa com a localização das casas da aldeia São José

Fonte: Pesquisa de campo (fevereiro de 2015)

Quanto aos serviços básicos, a aldeia disponibiliza de água encanada e energia elétrica, entretanto não tem banheiros instalados e nem rede de esgoto, por isso esses indígenas reivindicam melhorias, pois por não haver sistema de esgoto, os riachos são contaminados tanto por fezes como por lixo, que é um dos grandes problemas ambientais dos *Apinajé*. Ao andar pela aldeia se vê lixo descartado por todo lado, contaminando e poluindo o ambiente, como observou Rocha (2008: 05):

> A diversificação de consumo de produtos industrializados criou um aumento na produção de lixo que polui os ribeirões. O serviço de coleta do município é precário. Parte do lixo é ajuntado pelo agente sanitário de casa em casa e fica vários dias amontoado no pátio à espera do caminhão coletor, bem como o lixo produzido no posto de saúde. A outra parte fica no chão da aldeia, sobretudo, às margens dos ribeirões.

Em conversa (20/04/2013) com José Eduardo, ele informou que já estão tentando negociar o sistema de banheiros, assim como esgoto para a comunidade, pois ressaltou que as fezes são um grande problema, sendo que devido à contaminação das águas dos riachos e ao banho e ao consumo de água inapropriada, essa comunidade já passou por algumas epidemias de diarreia, entre outras doenças. Depois de três anos em que se realizou essa conversa, a realidade continua a mesma. E o atual cacique Davi *Waminẽ* afirma que continuam reivindicando por essas melhorias, no entanto ainda não receberam respostas.



Figura 65: Rastros da modernidade (Lixo da aldeia São José)

Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2013)

Diante dessa conjuntura, José Eduardo apontou que tem que cuidar da terra, da aldeia, mas tem que cuidar das pessoas, porque elas são um patrimônio de seu povo,

transmissores da cultura, porta-vozes de saberes. Para ele o maior patrimônio dos *Apinajé* são os velhos, entre eles: Romão, Camilo, Hilda, Alcides e Maricota.

Seguindo pelos caminhos da São José fui perguntando por aqueles que representam a comunidade e transmitem seus valores ancestrais, aqueles para quem a manutenção da tradição foi confiada. Maricota foi então apresentada como PATRIMÔNIO. Patrimônio imaterial que materializa em seu saber fazer, a vida *apinajé* e os saberes. Sobre ela iremos compor, a partir do próximo item, uma paisagem de etnoconhecimento, entrelaçando em um discurso polifônico as vozes que a autorizam e reconhecem como patrimônio desse povo.

Uma mulher-patrimônio pelos caminhos apinajé: Maricota, a vida e os saberes

Do meio da mata *apinajé*
O Tocantins imperador ouve em reverência
É ela a matriarca de um mundo divido
É dela a voz da sabedoria, da sensibilidade
Maricota, quem de Sol e Lua
Recebe os filhos dos *Apinajé*
Ensina a viver
Convida a ensinar

> A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem [humanidade]. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente (Tierno Bokar).

Este momento do texto, imprime a necessidade de iniciar já situando a/o leitor/a na discussão de saberes que pretendo discorrer, isso porque este trabalho não é guiado por uma lógica cartesiana e academicista, apesar de não a abandonar, como acredito tenha ficado evidente até aqui. Pois como dito anteriormente, o meu lugar de fala requer de mim uma postura de escrita aos moldes do que se popularizou chamar de pensamento ocidental, no entanto, não é o norteador de minhas falas, porque também não é das/dos interlocutoras/interlocutores deste estudo.

Se me apoio no discurso daquelas/daqueles que vivem e praticam os saberes, que apresento neste texto, é porque concordo com a definição de Michel Foucault (2005: 204) que entende o "saber" como um "[...] conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar". Assim, neste trabalho os saberes dos *Apinajé*, mais especificamente de Maricota, dão lugar a ciência antropológica, como também, e primeiramente, dão lugar a ciência indígena, aquela que se estrutura a partir de uma ecologia de saberes[45] (Santos 2010).

[45] De acordo com Boaventura de Sousa Santos (2010: 154) "A ecologia de saberes é um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemónicas e pretendem contribuir para as credibilizar e fortalecer. Assentam em dois pressupostos: 1) não há epistemologias neutras e as que clamam sê-lo são as menos neutras; 2) a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em

Vale dizer que trabalhos que se dediquem a discutir a partir da perspectiva da "ecologia de saberes" estão diante do desafio de se inserirem dentro de uma temática que se apresenta complexa já desde a elaboração dos próprios conceitos de "saber" e "conhecimento". A esse respeito Maria Betânia Albuquerque (2015) observa que ambos podem ser entendidos como sinônimos, por apresentarem definições que em síntese caminham para um único conceito que é um arcabouço de informações que se o sujeito adquire. Muito embora, Albuquerque (2015) faça a seguinte consideração:

> [...] se todo conhecimento é uma forma de saber, nem todo saber pode ser considerado como conhecimento de natureza científica. Para além do conhecimento científico existem, portanto, saberes que se inscrevem em outros critérios de inteligibilidade do real que não aqueles estabelecidos pela ciência moderna (Albuquerque 2015: 653).

Nessa perspectiva, no que se refere ao protagonismo intelectual entre os *Apinajé*, é possível afirmar que os saberes[46], que serão apresentados neste estudo, são para além do conhecimento científico, pois são gestados a partir de outras lógicas de inteligibilidade, com características análogas aos que a literatura tem classificado como "conhecimento tradicional", definido por Cristiane Derani (2002: 155) como

> [...] conhecimento da natureza, oriundo da contraposição sujeito-objeto sem a mediação de instrumentos de medida e substâncias isoladas traduzidas em códigos e fórmulas. É oriundo da vivência e da experiência, construído num tempo que não é aceito pela máquina da eficiência e da propriedade privada [...].

Essa intelectualidade com íntima relação com o território, a natureza e com as experiências também é destacada por Claude Lévi-Strauss (2005) ao defender a complexa sócio-lógica do "pensamento selvagem". Segundo esse antropólogo, os conhecimentos dos povos indígenas vão além da mera utilidade, porque "[...] seu objeto primeiro não é a prática. Ele antes corresponde a exigências intelectuais ao invés de satisfazer às necessidades".

---

abstracto, mas nas práticas de conhecimento e seus impactos noutras práticas sociais. Quando falo de ecologia de saberes, entendo-a como ecologia de práticas de saberes".

[46] Ressalto que os saberes *apinajé* não se reduzem a esses que apresentarei, a saber: "pegar mininu", artesanato e cantoria. E muito possivelmente os mesmos saberes se apresentem de forma diversas em práticas de outras pessoas da comunidade. Portanto, os que aqui serão discutidos não representam a totalidade, pois foram elegidos a partir dos saberes praticados pela principal interlocutora desta pesquisa: Maricota *Apinajé*.

Ressalto, ainda com base em Lévi-Strauss, que esses saberes são frutos de uma rede de solidariedade e interdependência de usos, costumes e crenças.

Nesse debate, Manuela Carneiro da Cunha (2009: 364) alerta para o uso de "conhecimento tradicional" no singular, tendo em vista que isso faz com que se continue ratificando a ideia equivocada da homogeneização do conhecimento indígena, que é entendido "[...] meramente por oposição ao científico [...]", interpretado erroneamente como um escopo de saberes cristalizados. Por isso, Carneiro da Cunha (2009: 364-365) assinala, com base "[...] na literatura jurídica e nas declarações de movimentos indígenas internacionais" que é "tradicional" não pelo que conserva em um conjunto fechado "[...] de saberes preservados (mas não enriquecidos) pelas gerações atuais", e sim por se apresentarem como "[...] conjuntos duradouros de formas particulares de gerar conhecimentos". Portanto, "[...] Tradicionais são seus procedimentos – suas formas, e não seus referentes".

Dessa forma, em consonância com esse entendimento de que o "tradicional" é marcado pela essência, mapeei trabalhos que discorrem sobre saberes e conhecimentos tradicionais e observei que o conceito que mais se aproxima das teorizações de Maricota é o que é apresentado por Amadou Hampaté Bá, escritor e etnólogo de Mali na África. Em seu texto, no qual discute sobre as características da oralidade na tradição africana, ele inicia sua escrita exatamente com o pensamento de Tierno Bokar que serve de epígrafe para introduzirmos essa parte da tese. E é dele que tomo por empréstimo o conceito de saber que norteia este estudo. Assim, também para os *Apinajé*, "[...] saber é uma luz que existe no homem [humanidade]. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente (Tierno Bokar)" (Hampaté Bá 1982: 181), logo ao mesmo tempo que o saber precede a tradição, é dela constituinte e dela necessita para se manter vivo, nas (re)invenções (Wagner 2010) das práticas culturais.

Nesse cenário de transformações culturais, de acordo com Roy Wagner (2010: 77) as "[...] tradições são tão dependentes de contínua reinvenção quanto as idiossincrasias, detalhes e cacoetes". Para ele, a palavra "invenção" carrega em seu cerne a criatividade. Nesse perspectiva, Wagner afirma que se as/os antropólogas/os são criativos em suas invenções da cultura, que Geertz chamaria de "interpretação", o seu interlocutor também o é para (re)criá-la e nesse sentido ele compreende que talvez não sejamos todos "nativos" como afirma Geertz (2007), e sim todos "antropólogos". Colocando a questão nesses termos, é possível dizer que Maricota se apresenta como antropóloga de si mesma, pois suas teorizações foram

conduzindo os saberes e fazeres deste estudo e de forma mais notória a partir deste momento da tese.

Desde que comecei a pesquisa de campo, na data do meu aniversário procurava ir à aldeia São José, se não no dia, mas próximo a ele. Isso devido à crença de que minha espiritualidade se fortalece em meio àquela energia das matas dos *Apinajé*. Acredito que eu era tomada pelo *karõ* de Maricota, sempre a me acolher com seu abraço maternal. Em uma dessas idas em busca de reenergização espiritual para iniciar um novo ciclo, Maricota me presenteou com uma aula sobre o diálogo entre "saberes" ("coisa de *kupẽ*" e "coisa de *panhĩ*"), que me auxiliou a refletir sobre a leitura dos saberes tradicionais como patrimônio, uma riqueza que é transmitida de geração em geração.

> Cheguei à aldeia já com o sol alto, como dizia Maricota, logo ela me recepciona, meu padrinho está sentado ao seu lado como de costume. Pelo terreiro as crianças brincavam correndo atrás de galinhas. Chego e, impregnada pelos valores de meu povo, pergunto pelo meu presente e ela, com base também nos meus valores, me indaga pelo bolo do meu aniversário. Enquanto ela cumpre seu papel no ritual: vai até seu quarto e de lá volta com um colar nas mãos e me presenteia, eu, por minha vez, fico a dever o bolo.
>
> Dívida que pude pagar logo depois, na parte da tarde, com a chegada de um morador e comerciante de Tocantinópolis, pois ele como de costume ia até à aldeia vender ora pães e bolos, ora peixe, verduras, entre outros produtos. Naquele dia os produtos ofertados eram pães e bolos. Cumpro assim minha parte no ritual do início de um novo ciclo.
>
> Prontamente me propus a comprar 5 bolos que consumimos com café. Maricota reclamou do acompanhamento: *E os bolo de kupẽ tem que tudo, tudo comer é mais gerante* [refrigerante] *e é pa ser kupẽ que tem que ser kupẽ é de todo*! Rimos todos e a conversa se desenvolveu em torno da discussão sobre **SABERES E APRENDIZAGENS**, isso porque depois que comemos, as crianças foram brincar em outros espaços e *Kangrò* e Maria José se dirigiram para a residência deles, que fica em frente da casa de Maricota, sendo separadas por cerca de 100 metros em linha reta.
>
> Assim, depois que ficamos a sós: eu, ela e Hilário, Maricota me toma de um assalto e pergunta: *Nhàgry, porque que tu tá estudano coisa de índio, que esse negócio de toda hora de estudar, num já chega? E tu podia era descansar! Meu fii acha que estudar panhĩ é coisa que tem* [Ela não encontra tradução em português, então eu pergunto se a palavra seria "importância" ou é "importante"] *É esse coisa do im-por-tan-te* [pronuncia de forma bem compassada, normalmente ela fazia isso com palavras que não tinha muita familiaridade, e depois ri da própria pronúncia]. Nunca imaginei me deparar com aqueles questionamentos, por isso me via diante de uma encruzilhada. Que resposta seria a adequada: a do mundo da intelectualidade aos moldes da cultura hegemônica ou aquela que há anos me fazia repensar minha humanidade?

> Tomada pela necessidade de retribuir a sinceridade com que Maricota sempre dialogava comigo, coloquei-me a tecer o que para mim são as motivações para esta pesquisa. Disse a ela que tinha duas respostas, uma motivada pelas minhas atividades profissionais e outra pelas minhas paixões, pelo que me fazia bem e feliz. Portanto, eu precisava cursar um doutorado para "ganhar mais conhecimentos" para a minha prática profissional, e escolhi a temática indígena por ser uma das áreas de pesquisa em Antropologia que me impulsionava em aprender mais sobre os saberes dos povos da floresta e que os considero de extrema importância e relevância para se pensar outros modos de viver que não aqueles que eu vivencio, como mulher da cidade. Acredito que conhecer e valorizar saberes que não estão nos "*livros de kupẽ*" é "escovar a história a contrapelo", usando as palavras de Walter Benjamin, que traduzi para ela dizendo que acredito que já passou da hora de livro de *kupẽ* escrever história de *panhĩ* e mais que isso, torço para que os *panhĩ* escrevam suas próprias histórias. Relatei que no mundo de *kupẽ* é preciso estudar sempre para continuar exercendo, da melhor forma, as funções no trabalho e de acordo com as atualizações exigidas. Ela do auge de sua sabedoria diz: *Porque meu fii é professor de escola, aí professor tem que ser aluno e sempre e sempre, que toda hora o mundo de kupẽ muda, mas isso num é só de kupẽ é de panhĩ tombém*, a partir daí ela me manda ligar o *negóço* [gravador] *porque vou falar coisa de panhĩ que kupẽ quer aprender*. Obedeço rapidamente (Caderno de campo, 22/09/2015, grifo no original).

Mais uma vez é ela quem determina o que devia ser registrado, ponho-me na escuta e Maricota inicia uma análise filosófica sobre o tempo para as aprendizagens e as mudanças.

> *Pois Nhàgry é desse jeito que tem que aprendê e aprendê tudo e tudo e de ôtos jeito, porque aí esse mundo de vocês toda hora fica e é mudano os coisa, aí quano vocês já tão costumado cum um coisa e já vem ôto coiso. Aí que parece que panhĩ agora que quer ser que nem kupẽ, né, agora que tombém tem que ficar se costumano todo hora de ôto jeito, o tempo de vocês de kupẽ é só nos carreira e nos carreira é os coisa que vive e que tem que aprende e agora de panhĩ parece que vai é ficar, né, tudo, tuuudo do mermo jeito, que nem aprende um, já tem que aprende ôto, mas se quer é o viver que nem os branco tem que sofrer que nem os branco e fazer as coisa igual de branco, só no correria* (Maricota, 22/09/2015).

Em sua narrativa, ela faz uma aproximação entre a fluidez do tempo e a velocidade das mudanças nos saberes, tanto dos não indígenas quanto de indígenas, esses por sua vez, por quererem "viver" como os primeiros, terão que se adaptar à dinâmica de suas vidas, o que em sua avaliação não é algo bom, porque traz sofrimento. Ela ainda contrapõe o que julga ser os dois tipos de saberes: indígena e não indígena.

> *Tu num vê Nhàgry, que é assim ... o que os panhĩ sabe é assim... Cuma é?* [Se faz um silêncio de alguns minutos e ela retoma sua teorização sobre a diferença entre os dois saberes] *Desse jeito ó* [Ela pega uma pedra e muda de lugar várias vezes] *tu viu que eu que peguei a peda e aí que botei de um lado e de ôto e de ôto e continuou foi o quê?* [Digo que uma pedra] *E se passa e é muito tempo vai ser é peda, aí só cum muuuito tempo que vai ficano piquena por causo de chuva e de sol e de vento, né, até se acabar, mas vai ser peda, num é?* [Balanço a cabeça afirmativamente] *demora pa deixar de ser peda e virar farinha de terra. Desse jeito que é de coisa que panhĩ sabe? Coisa de panhĩ, entendeu? Num é coisa de kupẽ, porque aí das coisa de kupẽ, parece que é assim* ... [Outro silêncio se faz para que ela retome sua fala e seus argumentos, ela levanta, vai até a pia enche uma cuia de água e volta a sentar ao meu lado] *óia aqui pa mim!* [Ela ordena e eu obedeço, coloca a mão dentro da cuia e levanta, a água escorre pelos seus dedos e ela me questiona] *O que tu tá veno?* [Vejo a água a escorrer e cair, ela ri e enfaticamente me diz] *tu tá é veno coisa de kupẽ que kupẽ e panhĩ quer aprendê, quano pensa que garrô nas mão aí que vem e escuuuurrega e foooi bora, foooi bora, que coisa de kupẽ escorrega mais que de panhĩ. E é desse jeito que tudo, tuuudo já vai e passa depressa, tu num vê?* (Maricota, 22/09/2015).

Pode-se entender o uso das metáforas da pedra (estado sólido) e da água (estado líquido), a partir da discussão de Zygmunt Bauman (2001), em sua reflexão sobre a definição de sólido com base na enciclopédia britânica. O sociólogo chama atenção para o fato de que o estado de solidez é proporcionado pela "liga" que resiste à separação de seus átomos. Para Maricota (22/09/2015), [...] *o que é de índio é mais de todo mundo, aí parece, né, que fica e é mais difícil de separar, de tá é de mudano, de toda hora, e muda e muda, isso de muda é mais de coisa de kupẽ, que as coisa é mais de um que de todo mundo*. Na sua interpretação, a solidez dos saberes de seu povo seria resultado de um processo coletivo de vivências e transferências, [...] *do que um índio sabe os ôto sabe e o pai que passa de um po fii e o fii po fii dele, e que muda? Muda sim, mas que num é nesse ligêro não*!

Em contrapartida, ao analisar a rapidez das mudanças dos saberes não indígenas, ela os classifica como líquidos, portanto, fluidos. [...] *porque o que o pai dele aprendeu de primeiro nem num pode ser de dizer po fii dele que nem vale mais é naaada, nada. Tem que já é de ensinar ôtos coisa de kupẽ que nem foi o do pai dele que disse, foi a vida mermo* (Maricota, 22/09/2015). Nessa perspectiva, Bauman (2001: 08) assinala que:

> Os fluidos, por assim dizer, não fixam o espaço nem prendem o tempo. Enquanto os sólidos têm dimensões espaciais claras, mas neutralizam o impacto e, portanto, diminuem a significação do tempo (resistem efetivamente a seu fluxo ou o tornam irrelevante), os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente prontos (e propensos) a

> mudá-la; assim, para eles, o que conta é o tempo, mais do que o espaço que lhes toca ocupar; espaço que, afinal, preenchem apenas "por um momento".

Em diálogo com esse pensamento de Bauman, observa-se que Maricota se põe em uma análise sociológica ao afirmar que ao querer "*viver*", ou seja, "*saber das coisa de kupẽ*", é que o conhecimento deixa de ter uma forma fixa: indígena e não indígena e passa a ter uma intercessão entre os dois, fazendo com que as fronteiras étnicas fiquem cada vez mais tênues. [...] *de primeiro tu via o índio e tu sabia que ele era o índio, agora tu vê o índio e tu fica até pensano se é kupẽ, hoje que num canta só coisa de panhĩ, canta e é muito de kupẽ, tem colar que é de miçanga, mas que é o camiso do futebol de kupẽ* (22/09/2015) (Ver figura 66).



Figura 66: Jovem Apinajé com colar inspirado na camisa de futebol.

Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)

E ela vai enumerando o que considera ser, *coisa de kupẽ que panhĩ aprende, coisa de primeiro no krã e depois que faz, faz e aí misturando o que panhĩ sabe com coiso de kupẽ sabe*, o que na análise de Maricota é intercultural e híbrido, valendo-me das palavras de Fleuri (2003b) e García Canclini (2003) para pensar esse processo de hibridização cultural que não se esgota no estético. Revelando uma luta de poder, em um "[...] encontro de águas sempre a convergir para uma terceira margem ou a figurar numa cartografia de meandros" (Scarpelli 2004:177).

Tu num vê o cabelo dos menino, igual de jogador de kupẽ? E tem muito do misturado de kupẽ e de panhĩ. Tu num vê o enfeito do neto da Nòkrè, que era de panhĩ, mas que tem o passarim de o Tyrtum de vocês, mas que era só pa ficar mais bonito? (Maricota, 22/09/2015) (Ver figuras 67 e 68).




Figuras 67 e 68: Corte de cabelo imitando o estilo do jogador de futebol Neymar e Pingente da pomba do Divino Espírito Santo utilizado no "enfeito" de uma noiva.

Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)

Essa análise é um reforço de uma conversa anterior, quando ela avaliou o fato de ser *Apinajé* e produzir artesanato utilizando matéria-prima de outros indígenas e não indígena: *Que de hoje e que tá misturado, que coiso de panhĩ e dos parente e cuns coiso de branco, tu num vê que nós faz o brinco com o arame do kupẽ e cuns semente dos Krahô e quem faz num é nós que é Apinajé*? (Maricota, 12/07/2015).

Maricota acredita que essa "*mistura de coisa de panhĩ e coisa de kupẽ*" é resultado das "fronteiras do contato interétnico" (Barth 2000), que, em sua interpretação, estão cada vez mais tênues: *E tem de muito coiso*[47] *e num tem nem do que ser de ôto jeito, pensa que quano vive junto, tudo perto que nem nós e que vê no televisão também que aprende*. Assim, ela ressalta que esse contato não é apenas físico, ele se dá também mediado pelos meios de comunicação, de forma enfática pela televisão. *Eita que o televisão ensina coisa pa panhĩ* [Sorrio e digo que não é só para *panhĩ, kupẽ* também aprende muito e é muito influenciado pelas práticas culturais que a mídia televisiva impõe como padrão] *e eu num sei? Tu vai e na cidade, e toda hora tem o menino kupẽ do cabelo do jogador e vai que uso o roupa igual do televisão, eita! Eita! Pois e é desse jeito mermo, tuuudo, tudo igual do televisão, aí fica misturano os coiso.* Nessa leitura, pode-se entender o processo que ela chama de "*misturano*

[47] Ora ela utiliza "coisa' no feminino, ora masculino. Como disse anteriormente nesta tese, os *Apinajé* se valem mais do gênero masculino em sua linguagem do que do feminino, este por sua vez foi introduzido a partir do contato com a língua portuguesa, por isso é muito comum em suas falas ele alternarem a palavra entre os dois gêneros.

os coiso" como resultado de uma interculturalidade. Seguindo o entendimento de Fleuri (2003b: 31):

> O que nós estamos aqui chamando de intercultura refere-se a um campo complexo em que se entretecem múltiplos sujeitos sociais, diferentes perspectivas epistemológicas e políticas, diversas práticas e variados contextos sociais. Enfatizar o caráter relacional e contextual (inter) dos processos sociais permite reconhecer a complexidade, a polissemia, a fluidez e a relacionalidade dos fenômenos humanos e culturais.

Para García Canclini (2003) a hidridização seria o termo adequado para o produto das relações interculturais. É necessário dizer ainda com base em García Canclini que essa dissolução das fronteiras não apaga a diferença. Nesse enredo, ele defende que mais importante do que identificar dentro das marcas de identidade cultural o que é de um e o que é do outro, é entender as negociações explícitas e as implícitas nos encontros interculturais, que tem enfatizado a desigualdade ao invés da diferença.

Portanto, durante o período desta pesquisa, observei que esse contexto de inter-relações refletia diretamente nas "artes de ser e fazer" (Certeau 1999) dos moradores da aldeia São José, de modo mais incisivo nos jovens, no entanto, também alcança os velhos da comunidade, ambos criadores e sustentadores da cultura *apinajé* (Fleuri 2002). Nesse sentido, Certeau (1999: 41) assinala que: "essas "maneiras de fazer" constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio-cultural [*sic*]". E de acordo com Flavier *et al* (1995: 479): " [...] Indigenous information systems are dynamic, and are continually influenced by internal creativity and experimentation as well as by contact with external systems[48]".

Ainda nessa perspectiva, pode-se dizer com base em Santos (2010: 54) que a construção social do conhecimento na conjuntura da modernidade ocidental, na qual esses indígenas têm se inserido (ou são obrigados a se inserir), baseia-se em uma relação dualista entre os pensamentos de raízes (indígenas) e os de opções (não indígenas). "O pensamento das raízes é o pensamento de tudo aquilo que é profundo, permanente, único e singular [...]" é "*coisa de panhĩ*" e "[...] o pensamento das opções é [...] tudo que é variável, efêmero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes" é, dessa maneira, "*coisa de kupẽ*".

[48] [Sistemas de informação indígenas são dinâmicos, e continuamente influenciados pela criatividade interna e experimentação, bem como por contacto com sistemas externos] (Tradução livre).

Ao se referir aos pensamentos de opções, Maricota defende que eles não deixam de ser *panhĩ* pelos saberes que praticam, mas que esses estão a cada dia mais "misturados" com os saberes de *kupẽ*. Ela, portanto, chama atenção para o fato dos jovens da aldeia adotarem o corte de cabelo do jogador de futebol que admiram, do uso de elementos da religião cristã nos adornos para o casamento tradicional, como a pomba do Divino Espírito Santo, da inspiração para a confecção do colar a partir também dos elementos do futebol.

Nesse quadro, Bauman (2001: 08) destaca que:

> Ao descrever os sólidos, podemos ignorar inteiramente o tempo; ao descrever os fluidos, deixar o tempo de fora seria um grave erro. [...] Os fluidos se movem facilmente. Eles "fluem", "escorrem", "esvaem-se", "respingam", "transbordam", "vazam", "inundam", "borrifam", "pingam"; são "filtrados", "destilados"; diferentemente dos sólidos, não são facilmente contidos — contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho. Do encontro com sólidos emergem intactos, enquanto os sólidos que encontraram, se permanecem sólidos, são alterados — ficam molhados ou encharcados.

Maricota, portanto, ao descrever as hibridizações assinala a forma como o conhecimento não indígena tem "respingado" e de certa forma "encharcado" os conhecimentos indígenas, muito embora os conhecimentos de raízes ainda resistam, muitas vezes ressignificados. O que é compreensível porque, "[a]s raízes são entidades de grande escala. Como sucede a cartografia, cobrem vastos territórios simbólicos e longas durações históricas, mas não permitem cartografar em detalhe e sem ambiguidades as características do terreno. É, pois um mapa que tanto orienta como desorienta" (Santos 2010: 55-56),.

O outro ponto relevante dessa discussão é que Maricota em sua narrativa ora utiliza a categoria "saber", ora "conhecimento". Por isso, indaguei sobre a compreensão do que para ela é cada uma dessas categorias, recebi a seguinte explicação.

> *Nhàgry, é desse jeito, ó, prestenção* [Sorrio e digo que sempre estou atenta às suas aulas, ela revida e me repreende] *Deixe de tu ser é besta! Prestenção! Aí de conhecer das coisa, é o que tu tem no teu krã* [cabeça] *e de saber é o que tu tem no teu krã e tu faz com o que tu tem no teu krã.* [Ela ri e diz que eu não entendi nada, digo que entendi sim e ela continua] *então, que tu tá veno, que eu faz a esteira é de um saber das coisa de fazer esteira, que eu aprendeu cuns véi, aí que quano tava só no meu krã aí era do conhecer as coisa, aí que eu fez a esteira aí já é do saber, aí é desse jeito: do*

> *conhecer é do krã e o de saber de coisa de panhĩ é o que faz com os mão de gente assim e apêx!*

De acordo com Maricota, o "conhecimento" está no campo do cognitivo, do intelecto, enquanto que o "saber" é uma relação entre o cognitivo e a ação, esta executada a partir do que se aprendeu. Essa explicação de Maricota vai ao encontro do que conclui Lévi-Strauss (2005) ao teorizar sobre "a ciência do concreto". Para o antropólogo, tanto o conhecimento classificado como científico quanto os saberes culturais, primeiro se conhece e só depois o resultado do conhecimento se torna útil. Logo, inicialmente, *os panhĩ cunheceu a palha de o babaçu, aí depois que ele ficou foi fazeno coiso e testano e foi muito e depois foi que fez esteira, abano e os côfo, aí que ficou usano as coisa de que conheceu, que num foi assim?* [Concordo com ela e seguimos na prosa sobre saberes e fazeres].

Dessa forma, em sua compreensão "conhecimento" e "saber", ao mesmo tempo em que se diferenciam, um não existe sem o outro. E ela destaca o que podemos traduzir como conhecimento científico e saberes culturais, chamando a atenção que o científico é adquirido em uma educação escolar, enquanto que os saberes culturais são resultado das vivências de cada sociedade. Vale notar ainda que para ela se "*de primêro*" só os *kupẽ* tinham acesso a essa educação, com a instalação da escola na aldeia e a busca pela formação continuada, com "*a escola do Goiana*[49]", esse acesso também foi propiciado aos *Apinajé* que buscaram o conhecimento "*dos livro*".

> *Eita meu fii que eu cum tu tá é cunversano só de coiso de parece de professor, inté parece que eu sou é o sabido* [Ela ri muito e eu digo que ela é uma excelente professora e também digo que ela é muito "sabida", ela não concorda, depois volta atrás e faz uma diferenciação entre os dois tipos de saberes: o que ela julga ser meu (científico) e o dela (saber de fazer as coisa da vida, saber cultural)] *Nhàgry tu num vê que é desse do jeito: e o que sabe que é dos livro, só os kupẽ que sabia e aí, né, que foi e depois do escola e do ... do escola da aldeia e de escola do Goiano, que foi que os panhĩ também e foi e ficou sabido cuns coiso dos livro, e aí, que ... esses sabe...* [ela ri e lembra da palavra que queria dizer] *de sabida é coiso de nós panhĩ que num aprende nem de jeito nada nos livro, aprende é fazeno, que tu num vê, que branco aprende é no papel e o índio é no enxada, no esteira, nos colar e ni cantano nas festa de panhĩ e é fazeno paparuto e num tem jeito no livro*.

[49] Maricota estava se referindo ao curso de Licenciatura Intercultural realizada em Goiânia no campus da UFG, uma parceria da Universidade Federal do Tocantins com a Universidade Federal do Goiás.

Assim, ela destaca o livro como suporte pelo qual se apreende os saberes não indígenas e marca que a aprendizagem no que concerne aos saberes tradicionais do seu povo se materializa na vivência das práticas cotidianas, da mesma forma que são repassados. Nesse âmbito, ao discutir sobre saberes análogos aos quais Maricota está se reportando, Maria Bethânia Albuquerque (2015: 685) com base em Boaventura Santos assinala que a validação de tais saberes, não está na classificação como verdadeiro ou falso, "[...] mas, fundamentalmente, sobre o que eles *fazem* na vida e no mundo dos sujeitos envolvidos na experiência". Isso é compreensível, porque de acordo com Ingold (2010: 07) "[...] todo ser humano é um centro de percepções e agência em um campo de prática".

Vale dizer que Maricota diferencia conhecimento científico de saberes tradicionais, no entanto, ela destaca que ambos são produções culturais, *coisa de panhĩ e de kupẽ, que kupẽ e panhĩ sabe, só sabe aí porque é coisa de cultura, de cultura de panhĩ e de kupẽ, aí aprende*. Na mesma linha de pensamento de Maricota, Albuquerque (2015: 653) também afirma que: "Mas, se o saber não se confunde, necessariamente, com o conhecimento tido como científico, é preciso considerar o fato de que tanto o saber quanto o conhecimento, seja ele científico, ou não, são inscritos em uma ordem cultural".

E é acionando essa ordem cultural que Maricota reflete sobre as muitas formas de aprendizagem dos saberes de seu povo, que vai desde a "transmissão", menos autônoma, à "educação pela atenção" (Ingold 2010) na qual a/o aprendente é envolvido nas "dinâmica do campo total de relacionamentos no qual a vida de uma pessoa desabrocha" (Ingold 2010: 15).

> *Sabe que tem mais um coiso, tem coisa de sabe de panhĩ que ninguém que ensina, que foi o Tyrtum que disse, coiso de pegar minino tem gente que foi o Tyrtum, coiso de pajé... é que pajé que fica e só prendeno nas mata e nos rii e só, nem que ninguém que ensinô e nada, nada, aí tomem diz que tem que os que ensina, que diz que o povo que viu eu pegar os minino, diz que Vanderlea que diz que prendeu que foi cum eu, mas que eu num ensinei tudo, tudo, ela que ficou e olhano e olhano eu fazer, aí olhô a tia dela aí que ficou sabeno, aí que me perguntava, aí: Vó, que faz cum frechim assim? Aí eu diz, mas que foi que coiso pouco, num foi muto não. E de cantora que é do mermo jeito, que fica de junto e aprende, diz que tem coiso de nome de cantora, mas que quer aprende, aprende e muuuito, nem que num tiver o nome nem nada.*

Nota-se que ao falar sobre as formas de aprendizagem do pajé, Maricota aponta para a sinergia entre natureza e cultura, organismo e ambiente, humano e não-humano (Ingold) e rompe com o paradigma dualista da ciência moderna (Descola e Pálsson 1996), em uma ação

que Tim Ingold chama de ontologia anímica. Conforme Ingold (2013: 16): "[...] a animização é o potencial dinâmico e transformativo de todo um campo de relações dentro do qual os seres de todos os tipos, mais ou menos pessoa ou coisa, geram a existência um do outro de forma contínua e recíproca". Dessa maneira, o pajé não se faz por uma aprendizagem sistematizada de transmissão, e sim em uma imersão na natureza, dela recebe saberes e poderes que o capacitam para sua atuação como o homem que cuida do corpo e da alma pela conjunção de forças humanas e não-humanas.

E no caso da aprendizagem de Vanderlea, a parteira mais nova da comunidade, Maricota toca em uma outra forma de aprendizagem, aquela em que há a condução feita por outra pessoa, no entanto, mais que ouvir as instruções, é necessário ter atenção e vontade de aprender, pois "[m]ostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo" (Ingold 2010: 21).

Ao se referir ao saber da cantoria, Maricota reafirma a tese de que, os conhecimentos tradicionais, em essência, são aprendidos a partir da "educação pela atenção". *E de cantora que é do mermo jeito, que fica de junto e aprende, diz que tem coiso de nome de cantora, mas que quer aprende, aprende e muuuito, nem que num tiver o nome nem nada.* Para ela, a aprendizagem pela atenção está acima da própria prerrogativa do nome, o que Odair Giraldin[50] concorda e assinala que

> [...] nos mesmos caminhos que vão os nomes, vão os saberes também [...] mas não só isso, porque você recebeu um nome, mas você não tem interesse, isso significa que você pode não querer aprender e não vai [...] como também acontece o contrário, por exemplo a D. Terezinha que mora na Aldeinha, que é a mãe do Cassiano e da Maria dos Reis, ela sabe muitos cantos [...] inclusive cantos que são masculinos, por quê? Além de uma cabeça incrível, ela sempre teve interesse, foi atrás, ficava observando as cantorias, também ela é filha de uma exímia cantadora que morreu há um tempo.

Como observa Giraldin, no contexto dos saberes *apinajé*, D. Terezinha, além de ter interesse pela música, também vivia em um ambiente que propiciava a aprendizagem que buscava, afinando seu sistema perceptivo para refinar ainda mais o que já lhe foi determinado

[50] Prof. Dr. Odair Giraldin, mantém contato direto com os *Apinajé* há 20 anos e estudou em sua pesquisa de doutorado (2010) a onomástica desse povo. Ele me recebeu em sua sala na Universidade Federal do Tocantins, campus de Porto Nacional, onde me concebeu essa entrevista em 19 de maio de 2015.

pela herança que recebe ao "ganhar nome". Na lógica da onomástica *apinajé* aos nomes estão atrelados os saberes. No entanto, se uma pessoa receber um nome de um cantador e não tiver vontade de adquirir o saber musical as prerrogativas da onomástica por si só não o fará um cantor. Assim, é necessário que observe e aprenda. Da mesma forma que

> O lenhador experiente [...] olha em torno de si em busca de orientação sobre onde e como cortar: ele consulta o mundo, não uma figura em sua cabeça. O mundo, afinal de contas, é mesmo seu melhor modelo [...] O aprendizado, a educação da atenção, equivale assim a este processo de afinação do sistema perceptivo (Ingold 2010: 21).

Nesse cenário de aprendizagens e saberes, no exercício desta pesquisa, também como o lenhador citado por Ingold, saí pela aldeia São José em busca de orientações acerca de onde e como eu aprenderia sobre a trama de saberes dos *Apinajé*. E pelas andanças na São José fui auscultando um povo que fala pela voz dos sentimentos, um povo que não se envergonha em expressar, com lágrimas a gratidão, o medo da perda dos entes queridos, o encanto, a reverência, da mesma maneira que ri de si e do outro. Foi assim com quem conversei sobre os patrimônios culturais[51] dos *Apinajé*.

Não apresento aqui uma revisão sobre o estado da arte acerca da categoria patrimônio, porque a esse trabalho interessa a compreensão dos interlocutores a respeito dessa categoria e eles não compartilham das mesmas noções de patrimônio que predominam para as sociedades não indígenas, intimamente ligadas à necessidade de conservação e do apego aos bens materiais. Porque como observou Regina Abreu (2007: 266) em "[...] sociedades que predomina a concepção cíclica[52] do tempo, a memória está disseminada no tecido social. Como assinalou Pierre Nora, as sociedades tradicionais são sociedades memória por excelência". Logo, não há entre eles a preocupação com a catalogação ou inventários.

Muito embora, como disse no parágrafo anterior, não tenha a intenção de apresentar o estado da arte dos estudos sobre a categoria "patrimônio", creio que é preciso algumas considerações que situem a sua ressignificação, em especial neste estudo. Pois, aqui

[51] Sobre a discussão de patrimônio ver a obra Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos, organizada por Manuel Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão e Cornelia Eckert, disponível no site da Associação Brasileira de Antropologia, de relevante contribuição para a compreensão e debate da categoria, por discutir o tema no contexto da Antropologia e por apontar caminhos possíveis para pesquisas que coloquem em diálogo patrimônio, memória e práticas culturais.

[52] "Nas sociedades chamadas tradicionais, o tempo é representado como o resultado de uma espessura e de uma densidade espaciais, um tempo de eterno retorno, ou tempo cíclico, relacionado à observação dos fenômenos da natureza, de modo que se privilegiam fases sucessivas e regulares"(Abreu 2007: 264).

patrimônio já desde o título apresenta a possibilidade de se remeter também a uma mulher, assim como coloca em diálogo materialidade e imaterialidade, isso se deve à ressemantização da referida categoria ao longo do tempo e em especial para esse povo indígena, porque como Pedro Paulo Funari e Aline Carvalho (2009) assinalam a ligação primeira da palavra com a figura paterna e os interesses aristocráticos, tendo em vista que a etimologia da palavra aponta para uma herança material (NOMOS) que se herdava do pai (PATER). Só posteriormente, passou também a definir os "monumentos herdados das gerações anteriores" (Funari e Carvalho 2009: 08), isso dentro de um projeto de construção de uma identidade nacional idealizado pelos iluministas franceses no século XVIII, mas que não se restringiu à França. E desde então, vem se ressignificando nos mais diferentes contextos, como analisa Françoise Choay (2001: 11) partindo também da etimologia de "patrimônio", ela afirma que já na sua origem a palavra estava "[...] ligada às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e no tempo. Requalificada por diversos adjetivos (genético, natural, histórico, etc.) que fizeram dela um conceito "nômade", ela segue hoje uma trajetória diferente e retumbante".

Nomadismo que ressoa do mesmo modo nas ideias de García Canclini (1999) ao defender que a noção de patrimônio não deve está vinculada, exclusivamente, com monumentos e lugares, porque contempla também toda a vivacidade de um povo. Por isso ele avalia que a reformulação do patrimônio, interpretado como capital cultura é vantajosa por situar a categoria nas movências das práticas culturais, não sendo entendido como um "[...] conjunto de bienes estables neutros, con valores y sentido fijos, sino como un processo social que, como el outro capital, se acumula, se renueva [...]"[53]".

Dessa maneira, diante da pluralidade e da movência e ressignificações das práticas culturais e da ressignificação de patrimônio a partir da lógica dos *Apinajé*, segui pelos seus caminhos buscando observar os saberes considerados como um patrimônio: O saber fazer arte, o saber contar as histórias de seu povo, o saber cantar, o saber conduzir as crianças à vida, o saber espiritual e o saber cuidar do outro.

É importante dizer que esses saberes foram apontados sempre relacionados aos sujeitos, que através de seus conhecimentos tornavam possível a materialização do que para eles compõe a tradição do povo *Apinajé,* seu maior patrimônio. *A cultura é a coisa mais*

[53] [um conjunto de bens estáveis e neutros, com valores e sentidos fixos, mas um processo social que, como outro capital, se acumula, se renueva, produz rendimentos que os diversos setores se apropriam em forma desigual] (Tradução livre).

importante de um povo, porque sem ela nem somos mais nós, já perdemos o que tem de mais nosso. Nosso povo e nossa cultura é nosso patrimônio (José Eduardo, 19/04/2013)

Na pesquisa de campo, observei que é frequente o uso das categorias "patrimônio" e "riqueza cultural", o que em minha análise é compreensível que seja feito pelas lideranças, em constante contato com as discussões sobre a valoração dos saberes tradicionais e pelos indígenas que cursaram ou cursam a licenciatura intercultural, pois *lá a gente aprende muito dessas coisa de que cultura de índio tem valor e que é mermo um patrimônio, uma riqueza, do jeito de branco, até a Unesco fala*, como explicou José Eduardo (Entrevista em 07/01/2015). Dessa maneira, percebi que os indígenas se apropriam dessas categorias que não são nativas, mas que vão ao encontro de suas lutas pela valoração de sua cultura e visibilidade de seus saberes.

Nesse cenário, o fato de Maricota também classificar os saberes tradicionais como patrimônio me fez questioná-la sobre o uso desses termos. Ela ressalta que aprendeu o que é patrimônio nas reuniões em Palmas, capital do estado do Tocantins, e em Araguaína, em ocasiões de eventos destinados a discutir sobre os interesses e as práticas culturais indígenas.

> *Ah que eu fui mermo pos reunião dos tradicional, que lá que eu aprendeu coiso de panhĩ, que kupẽ tava ensinano, que eles dissero foi lá que assim que os heranço dos índio é o que eles que sabe e que nem num é igual de branco e eu num já disse, que de branco é nos livro e do índio de falano de um po ôto e de veno também, que é por isso que é diferente, aí que foi que a mulher disse que, lá no reunião do Palmas, ou foi do Araguaína* [Para um pouco e retoma] *Num lembro! Foi num reunião, aí que diz que por isso que tão é fazeno o livro do panhĩ* [Ela balança a cabeça negativamente. Aproveito para questionar sobre sua opinião a respeito dos "livros de índio"]
>
> *Eita que eu sei nem nada, ei nem que fui po escola* [Por quê?] *Ah! Que eu num quis, quano chegou aqui já eu era véia dimais, que nem aprende, o Hilário foi, aí que o visto dele ficô pouco, aí num foi nem mais. E esse negóço de livro de índio é que parece que é pa ajudar nos heranço, diz que é de heranço de cultural, coiso de cultura* [Mais uma vez balança a cabeça negativamente] *Só que coiso de papel é coiso de papel, coiso de vida de índio num é de papel, é de fazer cum as mão, né, é de falar cum boca, aí que cuma é? Eu nem sei! Sei que de vez inquano, de que a Suely e o Davi e o Vanderlei e que o Zé Duardo fica só chamo os véi lá pa insinar os coiso do panhĩ.* (Maricota 22/09/2015).

Apesar de Maricota afirmar que não tem competência para julgar sobre a importância dos "*livro de panhĩ*", por não ter ido à escola, ela chama atenção para uma das principais dificuldades da educação escolar que é atender às especificidades da educação indígena,

eminentemente oral e performática. Esse, portanto, é um grande desafio que o Estado precisa enfrentar, no propósito de atenuar a dívida histórica que o Brasil tem com os povos indígenas, a partir de um projeto de educação que vá ao encontro de uma ecologia de saberes.

Retomando a questão do patrimônio, Maricota (23/09/2015) entende que não tem como separar o que é físico, criado por eles, do conhecimento e da própria ação de criação. *E tu vê que agora que tu tem pulseira aí tu sabe que o que fez o pulseira tem dento do teu krã (cabeça) tudo, tudo que conhece pa fazer e aí é assim, desses coisa de riqueza da cultura, de patrimônio.* O que converge com o pensamento do parente João *Asiwefo Tiriyó,* que seguindo a linguagem de sua tradição explica como os povos indígenas compreendem patrimônio.

> Patrimônio cultural imaterial, patrimônio material? É tudo misturado! Para explicar, desenhamos um rapaz que está todo enfeitado. Desenhamos esse nosso parente enfeitado para a gente entender melhor onde está o patrimônio material e onde está o patrimônio imaterial. De um lado, colocamos o patrimônio material, do outro o imaterial. Todos nós sabemos que o imaterial é a fonte do patrimônio material. Para nós, é entu, fonte. Está na cabeça desse rapaz que desenhamos, está no pensamento dele. Se ele não tiver esse conhecimento dentro dele, como é que ele vai fazer os enfeites que ele está usando aqui, como é que ele vai poder repassar para os filhos dele? O patrimônio imaterial é o conhecimento que foi repassado para esse rapaz. É o invisível que está dentro, que comanda tudo. O conhecimento que ele tem para fazer os adornos que ele vai tecendo. Isso quer dizer que ele não deixou acabar o conhecimento (in Gallois 2006: 08).

Na diferenciação entre saberes e patrimônios de indígenas e não indígenas, Maricota assinala que: *Aqui de panhĩ, num é igual de vocês kupẽ, que vai e separa é tudo, tudo é patrimônio, é a riqueza, que tá tudo junto, o que tem e que pega, o colar, o cestim e a saia e o que tu num pega que tá só no krã, igual que cantoria*. Maricota, portanto, não vê separação entre patrimônio material e imaterial. Por isso, também não farei tal distinção neste texto, porque sigo sua interpretação, muito embora, como trabalho com saberes, o patrimônio que apresento e discuto com maior afinco poderia ser classificado como imaterial, porque de acordo com a definição da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO 2006):

> Artigo 2: Definições
>
> Para os fins da presente Convenção,

> 1. Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável.

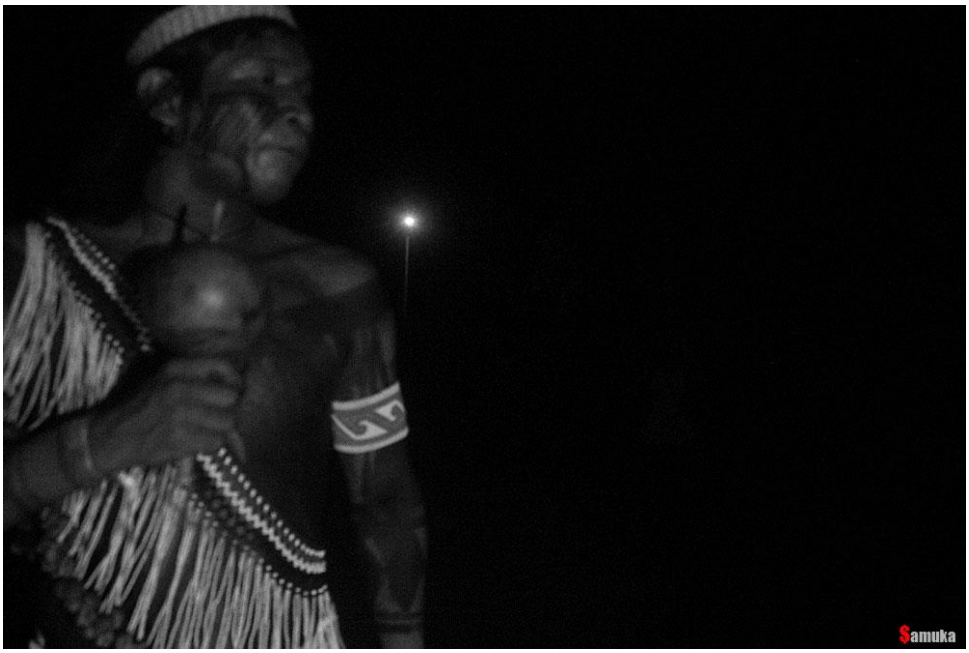


Foto 69: A voz da tradição (Zé Cabelo - Cantador da aldeia São José)

Fonte: Arquivo pessoal de Samuel Souza (2013)

Se analisarmos a fotografia acima com base na definição de patrimônio da referida convenção da Unesco, podemos perceber um quadro que articula os patrimônios culturais dos *Apinajé*, composto pelo tangível e intangível do fazer cultural desse povo.

Era noite de lua, 20 de abril de 2013, pátio da aldeia São José. Por volta das 19:00, a voz da tradição inicia o chamado para os indígenas e também para os visitantes, o maracá ressoa e aos poucos o cantor solitário vai ganhando companhia. Outros cantores chegam, juntos entoam um canto tradicional desse povo. Todos enfeitados com colares, pulseiras, alguns com cocar, em um embalar de dança e música. Na performance, as pinturas marcavam os grupos, os olhares os mundos. Nessa noite eles recebiam 50 alunos do

IESMA/UNISULMA, em visita técnica, acompanhados pelo Prof. Witembergue Gomes Zaparoli.

As posições que as pessoas se dispuseram no pátio também definiam seus grupos, quais seus objetivos e as dinâmicas que estavam inseridos. À frente os *Apinajé* crianças, era momento de aprendizagem. *Indio aprende assim, ficando do lado, fazendo junto* (Wanderlei Apinajé, Caderno de campo). Logo depois os idosos, alguns acompanhando a dança e a cantoria, outros sentados a observar todos à volta. Ao redor, os referidos alunos eram plateia para o espetáculo da vida entre eles, em uma vivência que propiciava um encontro de experiências humanas em ampla e dinâmica zona de contato (Pratt 1999).

Tudo ali compunha o todo, todo essência, todo tradição, todo patrimônio. Compreender a dinâmica dos *Apinajé,* e vê que tudo está conectado em cosmologias e saberes é ler a interrelação do **manuseio do material** (a feitura do maracá, a composição dos colares, pulseiras, no fiar das contas e sementes, a harmonia da plumagem nos cocares, a extração da tinta do jenipapo e do urucum para a pintura), com **a organização social** (quem ensina, quem aprende, quem representa, quem faz o colar, quem faz as pinturas), **a linguagem** (verbal – é o *Apinajé* a língua da tradição; não verbal: olhares, gestos, vestuários) e o **simbólico** (ter uma pintura horizontal é fazer parte do grupo do Sol (*Kolti*), já a marca do grupo da Lua (*Kolré)* é a pintura vertical, quem pode pegar no maracá do cantor, além da sua energia, quais outras emanam naquele instrumento?).

Nesse entendimento, para os *Apinajé*, patrimônio, que eles entendem, como enfatiza Davi (Caderno de campo, 05/01/2015), como *o que tem valor, o que é importante e deve ser preservado, o que recebem como herança e da mesma forma tem que deixar para os filhos, é a tradição, a cultura*, (sinônimos na concepção desses indígenas). Para eles, a cultura é representada pelos membros da comunidade, sendo os velhos aqueles autorizados a guardar e repassar a tradição de seu povo. Nesse aspecto, a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural em seu Art. 7° - "O Patrimônio cultural, fonte da criatividade", do item "Diversidade Cultural e Criatividade" afirma que

> Toda criação tem suas origens nas tradições culturais, porém se desenvolve plenamente em contato com outras. Essa é a razão pela qual o patrimônio, em todas suas formas, deve ser preservado, valorizado e **transmitido às gerações futuras como testemunho da experiência e das aspirações humanas, a fim de nutrir a criatividade em toda sua diversidade e estabelecer um verdadeiro diálogo entre as culturas** (UNESCO, 2002, p.4, grifo meu).

Vale ressaltar, a propósito desse ponto, a definição do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) sobre o Patrimônio Cultural Imaterial, o qual

> é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. É apropriado por indivíduos e grupos sociais como importantes elementos de sua identidade (IPHAN, 2013b).

A procura por esses representantes das tradições culturais dos *Apinajé* me levou à Maricota, indicada por eles como um dos patrimônios imateriais do seu povo. Mulher que povoa a memória dos indígenas da aldeia com um poder simbólico que a destaca em sua comudidade. Seus saberes lhe conferem *status* e valor. Para Bourdieu (2012: 14) esse poder "quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido [...]".

Nessa lógica, Honneth citado por Cardoso de Oliveira (2006a: 31) assinala que

> A diferença entre "conhecer" (Erkennen) e "reconhecer" (Anerkennen) torna-se mais clara se por "conhecimento" de uma pessoa entendemos exprimir sua identificação enquanto indivíduo (identificação que pode ser gradualmente melhorada), por "reconhecimento" entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo da afirmação. Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um "valor" social.

O valor social de Maricota é reconhecido tanto pelos membros da comunidade quanto por pessoas, que ao buscarem analisar a cultura e o saber do povo *Apinajé,* ouviram de Maricota histórias e aprenderam com suas vivências.

Ah, hoje sou parteira mas a Maricota sabe muito mais, aprendi com ela né, ela é importante demais pa nós, pas buchuda, pas criança (Vanderléia *Apinajé*, parteira).

Aqui a D. Maricota é quem mais sabe assim de história, todo mundo fica por lá, pra conversar com ela, quando quer saber das coisa de nós, dos Apinajé (Gersonita Apinayé).

Quando os professor de universidade vem pra cá tudo procura a Maricota, porque ela sabe e gosta de contar as história, mas tem outros, mas vão mais é pra lá mesmo, o Odair[54] *fica lá direto* (Orlando *Apinajé*).

Nossa! A Maricota sabe muito, ela é um patrimônio dos Apinajé, quando vim pra cá, isso olha faz muito tempo, mais de 20 anos, ela me ensinou muito e ensina, é uma amiga (Rita Pãxty).

Na cultura de índio a gente dá muito valor pos velho porque transmite as coisa da cultura pra nós, e a Maricota é importante pras vida. Eu mesmo sou pegação dela (José Eduardo).

Você sem dúvida está diante de um patrimônio dos Apinajé, e o mais interessante é como ela vai conduzindo os ensinamentos, eu andava com ela pelo terreiro e ela ia me dizendo, aí eu perguntava e quando é que a senhora vai me ensinar as coisas dos Apinajé, ela respondia: Eu não tô te ensinando, tu não tá vendo? (Witembergue Zaparoli[55]).

Diante de tantas vozes, a minha percepção inicial (2010) de que estava diante de um patrimônio, foi sendo ratificada pelas vozes que conduziram esta pesquisa pelo mundo do *ethos apinajé*, e relacionam essa mulher com a identidade de seu povo. Fui, dessa forma, trilhando o caminho que as memórias[56] dela e sobre ela me conduziam. Assim, os caminhos

[54] Odair a que se refere Orlando é Odair Giraldin autor da tese: Giraldin, Odair. 2000. Axpên Pyrak. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé. Tese de doutoramento, IFCH/UNICAMP. Campinas/SP. Ressalto que Odair se hospeda na casa de Maricota, como ele me explicou, por motivos de compromisso social com ela, que é a substituta de sua mãe adotiva que faleceu.

[55] Autor da dissertação: Zaparoli, Witembergue G. 2010. Memórias educativas: narrativas contam os Apinayé.Dissertação de mestrado apresentada ao Mestrado em Educação da Universidade Estadual do Pará. Belém: UEPA. E da tese EDUCAÇÃO ESCOLAR APINAYÉ:Tradição oral, Interculturalidade e Bilinguismo, defendida pela Universidade Federal do Tocantins em 2016.

[56] Neste trabalho a categoria memória é entendida com base no entendimento de Halbwachs que acredita que a memória individual e a coletiva se retroalimentam. Dessa forma, "[n]ossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que nãos e

apinajé me levaram a construir uma etnobiografia[57] de Maricota, esse patrimônio, riqueza de seu povo. É em torno de sua trajetória e da etnohistória[58] de seu grupo que a tessitura do texto que apresento a seguir foi articulada.

confundem" (Halbwachs 2003: 30). E no que se refere aos povos indígenas, Enrique Florescano (2001) assinala que a memória está imbricada no cotidiano, representando um importante papel para a continuidade da tradição nessas sociedades, de origem eminentemente oral.

[57] Esse entrelaçamento da memória coletiva e individual, foi de suma importância para a construção desta etnobiografia, entendida nesse trabalho como uma narrativa de histórias de vidas. Exatamente no plural porque se propõe a pensar a trajetória do indivíduo em processo de subjetivação, que implica atentar para todas as amarras sociais nas quais as pessoas vão se conectando, no sentido de construir e ser construído dentro de uma complexa rede de ações, valores e crenças.

[58] Sahlins (2003) defende que as diferentes culturas produzem diferentes historicidades. Nessa linha de pensamento só se pode construir uma etnobiografia privilegiando a história da trajetória de um povo a partir do que é narrado pelos próprios indivíduos amalgamados em sua coletividade. Pois como afirma Bartomeu Melià (1997: 35) só o povo que vive e sente sua história pode ser considerado a autoridade máxima para falar de seus tempos. Em consonâncias com esse pensamento, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1993: 12) assinalam que a etno-história é "[...] entendida no seu sentido próprio de auto-concepções da história forjadas pelas diferentes sociedades indígenas[...]"

Maricota Apinajé: uma mulher-patrimônio em zonas de confluências e conflitos



Figura 70: Maricota *Apinajé*

Fonte: Pesquisa de campo (Julho de 2015)

> "*Pra tu conhecer alguém, ou tu vive com ela a vida toda ou tu vai e escuta as história dela, é assim...*"
>
> (Maricota Apinajé)

Maria Fernandes *Apinage*[59], é Maricota (Como ela se apresenta) e também é Ireti (Seu nome *Apinajé*). De acordo com seu registro geral nasceu em 20 de novembro de 1920[60], contudo essa data é imprecisa, pois não se sabe ao certo em que ano teria nascido. "*O documento diz que eu tem é 94, mas nem sei o certo mermo, né, porque panhĩ quando nasce nem tem documento que nem vocês kupẽ, aí é o povo do cartóro que fez, quando foi po aposento*" (05/01/2015). Essa explicação sobre a data imprecisa de seu nascimento é ratificada por um funcionário do cartório de Tocantinópolis, ao afirmar que foi a partir da necessidade dessa documentação para adquirir o benefício previdenciário que esses indígenas passaram a procurar o cartório para a emissão do documento, isso no início da década de 1990, até então como não necessitavam dos documentos de identificação: registro geral, certidão de nascimento e casamento, a maioria desses indígenas não tinham preocupação quanto à expedição de documentos.

Um outro fator que intensificou a preocupação com a emissão dos referidos documentos foi o acesso aos programas de transferência de renda do governo federal, iniciados em 2001 com o Bolsa Escola e intensificado com o Bolsa Família em 2003. *Foi no Bolsa Família que o povo da aldeia foi mais atrás dos documento, porque agora nera só os véi que recebia, era as mãe e os minino tinha que ter o documento tombém* (Maricota, 05/01/2015).

Voltando à nominação de Maricota, é importante dizer que os *Apinajé*, com quem mantive contato nesses cinco anos de pesquisa, apresentam um nome em português e um ou mais em *Apinajé*.

> *Esses nome de kupẽ, que nem o meu, Maria, né, era de antes que as freira e os padre dava pa nós, né? Isso era de primero que era o povo da igreja, diz*

[59] Essa é a forma da grafia que aparece no registro geral de Maricota, expedido em 04 de setembro de 1992. Segundo informações do cartório de Tocantinópolis, assim que surgiu a possibilidade desses indígenas se aposentarem, eles procuraram o cartório para fazer seus registros e os funcionários da época grafaram de acordo com a pronúncia, pois não havia uma definição legal sobre a nomenclatura dessa etnia.

[60] Maricota teve um único filho, Augustinho/*Pepxà*, falecido em 05/10/2000, com aproximadamente 40 anos, como ela afirmou ter casado jovem, e que não passaria de 25 anos, possivelmente ela tivesse nascido entre 1930 e 1940.

> *que é porque que eles achava mais fácil de dizer, né? Agora é as madrinha mermo que nem que dá nome de panhĩ, dá nome de kupẽ, que acha bonito, tu num vê o meu neto que é Michel? É de kupẽ, só porque é bonito* (Maricota, 22/09/2013).

Da mesma maneira que Odair Giraldin (2000: 134-135), observei em campo que os nomes "aportuguesados" são recebidos e confirmados em rituais de batizados cristãos, que não anulam o ritual indígena para "ganhar nome", também traduzido pelos *Apinajé* como batizado e os arranjadores de nomes como madrinha e padrinho. Outra mudança que se observa no processo de nominação desses indígenas é que os pais e não apenas as madrinhas e padrinhos podem escolher os nomes "*kupẽ*" para os próprios filhos. No caso da escolha do nome "*panhĩ*" segue-se ainda as práticas tradicionais *apinajé*, com a escolha feita pela/o arranjador/a de nomes, no caso feminino: a tia materna, no caso masculino: o tio paterno, sendo que poderá "*ganhar mais madrinha e padrinho, se chegar mais gente quereno dá nome*" (Maricota, 23/01/2013).

Quanto à *Ireti*, seu nome na língua *apinajé*, é utilizado para nominar mulheres. Um nome derivado do principal *Ire*, conforme atesta Giraldin (2000) ao desenvolver sua pesquisa sobre a onomástica[61] desses indígenas. Entre eles, existem nomes que "[...] são traduzíveis, outros possuem [...] um sentido sociológico que indica o direito do desempenho de certos papéis cerimoniais" (DaMatta 1976: 108). Como exemplo dos traduzíveis, podemos citar *Atorkrã*, nome recebido por Witembergue Zaparoli, quando ganhou nome indígena em 21 de agosto de 2010. Inicialmente, como ele relata em seu texto, poderia se traduzir como cabeça de lambu[62], posteriormente, no ritual do batismo, "[...] ressignificado como "**FILHO DO MEIO**" [...]" (Zaparoli 2010: 114, grifo do autor).

Sobre seu nome indígena, Maricota (19/04/2013) explica:

> [...] *num tem esse negóço de ser nome de bicho, é Ireti, que nem é ... o tem ... nome de João e de Maria, tem nome é nome que a pessoa tem que ser a cantora das festa de panhĩ, mas num é de tudo festa que tem nome de bicho e de planta, o meu num tem isso, é só o nome de gente, mermo. Mas diz que Ireti, tem as festa certa. Mas eu nem me lembro de tudo, porque já tem muita festa que num tem, né?*

6161 Sobre a relação de nomes desse grupo indígena e sua transmissão, assim como as relações sociais firmadas através do sistema onomástico ver: Giraldin, Odair. 2000. Axpên, Cosmologia, Onomástica e amizade Formal Apinajé. Cap. III: A Onomástica Apinajé (pp. 93-154) e Da Matta (1976).

[62] "Entre os Apinayé, Atorkrã significa "cabeça de lambu" uma ave pequena com cabeça grande, andando tonta entre os outros animais do local" (Zaparoli 2010: 69).

À *Ireti*, portanto, é atribuída à função cerimonial de cantadora[63]. O que observou Nimuendajú ([1939]1983: 23) ao mencionar a dança *Txo'-txóre*[64], realizada por volta de maio, quando os caçadores incendiavam a mata para cercar as caças.

> [...] Enquanto a fumaça subia, quatro portadoras do nome Ireti, com enfeites próprios do seu nome, ficavam em pé na parte oriental da aldeia, o rosto virado para o poente, em fileira, uma atrás da outra. A primeira juntava as mãos atrás da cabeça e cantava; depois saia e se punha no fim da fileira. Todas as outras cantavam novamente o Txo'-Txòre e pela manhã repetia-se a mesma cerimônia das Ireti na parte ocidental da aldeia, enquanto os caçadores incendiavam o campo nesta direção.

Maricota afirma que há muito tempo não são realizados rituais ligados à caça, isso devido à escassez de animais nas matas no entorno das aldeias *apinajé*. Fato mencionado por Raquel Rocha (2001: 55) ao afirmar que tal escassez seria, principalmente, devido à "[...] ocupação do território *Apinajé* por fazendeiros contrários à demarcação". Além dos problemas climáticos como período de grande seca e pelas queimadas. Giraldin (2000: 143), ainda sobre as prerrogativas do nome *Ireti* concernentes às caças, aponta o canto para o dente da capivara. Contudo, Maricota afirma não praticar tal canto, além do motivo já citado, como pela falta de interesse dos mais jovens em realizar as práticas culturais *apinajé* no que se refere aos diversos rituais de caça. "*E também tem tanta coisa da cultura que nós panhĩ nem num faz mais, porque num sei, num quer mais também, que os novo quer mais é coisa de festa de kupẽ*" (22/09/2015).

Marcela Coelho de Souza (2002) em seu extenso trabalho sobre os "O conceito de parentesco entre os Jês e seus antropólogos", assim como DaMatta (1976) e Giraldin (2000), os dois últimos, mais especificamente com os *Apinajé*, concluem que os nomes apresentam a função clara de incluir a pessoa em sua sociedade. Dessa forma, através da nominação, os Timbiras adquirem "parentes", estabelecem amizades formais e prerrogativas quanto às funções cerimoniais (Souza 2002: 428).

Conforme DaMatta (1976), Giraldin (2000) e Nimuendajú ([1939]1983) os *Apinajé* apresentam um conjunto de nomes, muitas vezes com mais de uma dezena. Maricota narra que, assim como a maioria dos indígenas dessa etnia, tem "quase dez nomes", dos quais ela

[63] Irei desenvolver, mais adiante neste texto, a discussão sobre a função cerimonial de cantadora assumida por Maricota, pois é um saber-fazer que a destaca entre o seu povo.
[64] José Eduardo *Apinajé*, professor de Língua Indígena na escola da aldeia São José, esclareceu-me que atualmente a escrita utilizada por eles para o nome dessa dança é *Xoxore*.

não lembra de todos, no entanto, chama atenção para o fato de ter recebido também um nome, comumente, utilizado para nominar homens, *Moxgô*, associado, assim como *Ireti*, às metades/partidos *Koti/Waxmẽ*. Isso aconteceu, como explica Maricota (20/12/2013) porque:

> [...] *de primeiro nem num tinha isso que passa na barriga das muié e dá de vê o mininu,* [ela ri muito ao se referir ao exame de ultrassom que é realizado com as mulheres grávidas] *parece inté que é o feitiço* [mais risos]. *De antes que dava o nome e só adispois é que sabia, né, o mininu homi ou a muié que vinha, aí foi assim, que minha tia que me deu um nome de homi, Moxgô, aí depois foi que me deu de Ireti* [Seu nome é dito de forma compassada], *também eu tem mais nome, que com os Apinajé é desse jeito, que vai ganhano madrinha e vai ganhano nome, é assim, eu mermo tem nome que nem que lembro, nada, nada, lembro mais é desses dois que eu te contei.*

Nimuendajú ([1939]1983: 19) comenta sobre essa nominação antes do nascimento da criança: "Conheço entre os *Apinayé* três mulheres com nomes masculinos; na primeira ocasião elas transmitem aos filhos de sua irmã". No entanto, não foi isso que aconteceu com Maricota, [...] *as muié vai e dá o nome pos sobrim, mas e eu nem tem irmã e depois é que tive de criação, aí eu fiquei mermo com esse nome, mas e aí só que chama, é, é mermo Ireti e é Maricota, que chama mais, né?* (20/12/2013). Ela faz essa observação porque é filha única de Carlota/*Nhàgry Apinajé* e Serafim (não indígena sobre o qual ela só sabe o primeiro nome).



Maricota faz parte de um povo que habita o Norte do estado do Tocantins, na microrregião do "Bico do Papagaio", espaço de confluências geográficas e étnicas e de conflitos de muitas ordens, entre eles culturais e econômicos. Moradora da aldeia São José, é um patrimônio reconhecido por sua gente. Título que a torna uma riqueza para os *Apinajé* por vivenciar saberes que são transmitidos pela sensibilidade de uma mulher que interpreta como a principal função "*daqueles que são velho como eu [ela] e que também aprendeu com os velho é ensinar*" (Maricota *Apinajé*). Nesse contexto, esta etnobiografia, inicia com a discussão acerca das representações sociais (Durkheim [1963] 2007) de Maricota sobre sua identidade étnica[65], pensada a partir de sua genealogia, pois é filha de uma indígena com um negro.

Valho-me das representações sociais, porque se reconhecer negra, indígena ou afroindígena (Sarraf-Pacheco 2009) "[...] são fenômenos complexos sempre ativados e em ação na vida social" (Jodelet 2001: 21). Isso porque, de acordo com Codol citado por Serge Moscovi (2001: 62): "O que permite qualificar como sociais as representações são menos seus suportes individuais ou grupais do que o fato de que sejam elaboradas no curso do processo de trocas e interações". Assim, parto do que Maricota pensa e representa sobre essa construção contínua que é a identidade (Hall 2006), notoriamente influenciada pelas confluências de trocas e interações com os grupos indígenas e não-indígenas com os quais mantém contato e com a etno-história[66] (Rojas 2008; Trigger 1982) do povo *Apinajé*. Sigo, portanto, a interpretação desses autores que defendem a etno-história como um método interdisciplinar de pesquisa e que, de acordo com Robert Carmack (1979), uma pesquisa que

[65] Identidade étnica é entendida nesse trabalho com base em Barth ([1969] 2000), Carneiro da Cunha (1986; 2009) e Cardoso de Oliveira (2006a) como uma identidade social, movente e forjada na historicidade e as lutas dos sujeitos, identificada sempre em confronto com a diferença através de sinais diacríticos pautados em aspectos culturais. Nesse sentido, Carneiro da Cunha (1986: 94-95) argumenta que "para poder diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o sistema de interação". E no que concerne a leitura desses símbolos, no contexto desse estudo dialogo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998:117) para os quais "Estudar a etnicidade consiste, então, em inventariar o repertório das identidades disponíveis em uma situação pluriétnica dada e descrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contatoA análise situacional da etnicidade liga-se ao estudo da produção e da utilização das marcas, por meio das quais os membros das sociedades pluriétnicas identificam-se e diferenciam-se, e ao estudo das escolhas táticas e dos estratagemas que acionam para se safarem do jogo das relações étnicas".

[66] Sobre a discussão acerca de Etno-história ver Carmack, Robert. 1979. Etnohistoria y teoría antropológica. Tradução de F. R. Lima. Guatemala: Ministério de Educassem; Cunha, Manuela Carneiro da. 2009. Por uma história indígena e do indigenismo. In: _____. Cultura com Aspas. São Paulo: Cosac Naify, p. 125-131; Rojas, José Luis de. 2008. La Etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia. Colección Paradigma Indicial - Serie Historia Americana. Buenos Aires, Editorial SB.; Silva Galdames, Osvaldo. 1985. "¿Etnohistoria o historia indígena?, *Encuentro de Etnohistoriadores*, Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, Nº 1, Santiago; Trigger, Bruce.1982. "Ethnohistory. Problems and prospects", *Ethnohistory*, Vol. 29.

se valha desse método deve ser delineada a partir das chaves culturais que são acionadas pelos atores sociais para a percepção de suas histórias.

Minha convivência com essa indígena, como já foi dito neste texto da tese, é anterior à pesquisa de doutorado, aqui interpreto *conviver* como a arte de viver com aqueles que nos rodeiam e absorver sabedoria, que para Cassio Hissa (2013: 18) carece de tempo, "[um] tempo lento do bordar compreensões, no tempo de quem espera e, simultaneamente, na rotina de quem fabrica a utopia da presença do mundo em nós e de nós em cada um. É arte de cultivar o ser". Assim, desde 2010, foram cinco anos de construções e de bordados, período que propiciou a aprendizagem de ouvir dizeres e silêncios, em uma presença mútua no mundo uma da outra, porque à medida que ouvia Maricota, ela buscava me ouvir para me conhecer, conhecer minha história, refletir sobre o que nos era apresentado como singularidades e como semelhanças em nossas práticas culturais. Com isso tomo por empréstimo a provocação de Martín-Barbero (2002: 12): "Mas quem disse que a cartografia só pode representar fronteiras e não construir imagens das relações e dos entrelaçamentos, dos caminhos em fuga e dos labirintos?" Respondendo a essa provocação, eu afirmo: Pode! Esta tese é a materialização dos entrelaçamentos de saberes de mundo diversos.



Figura 71: Maricota enfeitando Lilian Castelo Branco no ritual em que ganhou nome indígena (*Nhàgry*).
Fotografia: Isabel Babaçu (Setembro, 2014)

Nesse exercício de conhecer o outro, fomos construindo caminhos para essa etnobiografia, tecida a partir de uma cartografia de memórias (Sarraf-Pacheco 2015), sensibilidades e saberes, que percebe Maricota como "um caleidoscópio pelo qual se visualiza

a cultura *Apinajé*" (Lima e Sarraf-Pacheco 2014: 224). Assim, após a discussão sobre identidade étnica, o texto etnobiográfico segue guiado pelos saberes-fazeres dessa indígena.

Dessa forma, fui lendo Maricota em seu ritual estilizado (Schechner 2012) de contadora de histórias, saber que a faz ímpar na forma com que envolve e ensina, demarca território e identidade. Nesse sentido, observei que como propõe Pollack (1992: 5): "a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva [...]", em um cenário de disputa e conflitos entre valores culturais.

Nesse contexto, norteado pela História Oral e pela Etnobiografia, esse texto assume o desafio de pensar a memória não apenas como aquela que preserva informações, mas também, e principalmente, como instrumento de luta dos saberes que resistem às epistemologias hegemonizantes e opressoras, destoando do que é moldado e padronizado pelo poder da escrita eurocentrada. Dessa forma, sigo aqui a interpretação de Alessandro Portelli (2000) de que "memória é como história" e a partir do seu principal recurso: o discurso humano, revelador de histórias e memórias, fui articulando ideias e estreitando fronteiras de saberes que se cruzam no mundo das humanidades.

Nesse percurso de articulações, este estudo antropológico abre as janelas de sua casa e conversa com os vizinhos, entendendo que as disciplinas são construções políticas/intelectuais e que ao lançarmos mão dos fazeres disciplinares, também podemos nos posicionar diante dessas construções, no sentido de perpetuar epistemologias ou (re)elaborar novas/velhas (re)articulações (Clifford 2005). Nesse intuito de (re)articulações dialogo ainda com os Estudos Culturais britânicos e latino-americanos.



AS ORIGENS E AS DIÁSPORAS DE UMA MATRIARCA: laços e tramas de uma vida

> Somos a continuação de um fio que nasceu há muito tempo atrás... Vindo de outros lugares... Iniciado por outras pessoas... Completado, remendado, costurado e... Continuado por nós. De forma mais simples, poderíamos dizer que temos uma ancestralidade, um passado, uma tradição que precisa ser continuada, costurada, bricolada todo dia (Daniel Munduruku 2002: 41-42).

Discutir sobre as origens de Maricota me impulsiona à digressão a um dia que marcou minha aprendizagem entre os *Apinajé*, era 19 de abril de 2011, data que se convencionou chamar de Dia do Índio, pessoalmente não gosto de datas que precisam ser marcadas no calendário, porque interpreto que essa necessidade é decorrente de uma dívida social e histórica que o Brasil tem com os povos nativos desta terra. Nesse dia, eu não estava ali como pesquisadora, e sim como professora, no entanto, essas duas se diluem uma na outra nesses cinco anos de com-vivência. Eu acompanhava um grupo de alunos da Unisulma/Iesma estávamos sentados embaixo de uma árvore no terreiro de Maricota, após sua conversa com o grupo, os alunos foram se refrescar em um banho no riacho e eu aproveitei para prolongar um pouco aquele momento com nossa anfitriã. Ela de imediato me pergunta: *Lila, agora é a véia que vai te perguntar: Quem tu é? De onde foi que tu vêi*? Rimos e pergunto se ela gostaria que ligasse o gravador para ela fazer a entrevista, o que é aceito de imediato, ao se dispor a segurar o equipamento com muito cuidado, segundo ela: *Pa num quebrar e pa escutar direito*. Assim, respondo:

> Eu sou professora, como a senhora sabe, mas eu não sou só professora, sou mãe da Maria Eduarda, esposa do Zuilho, filha da Marinalva e do Geraldo, irmã do Jefferson, da Taynan e do Júnior. Eu sou assim um monte de coisas [rimos e ela me manda parar de rir para que o "negóço" escute direito, obedeço e continuo]. Então, aí a outra pergunta é de onde eu venho. [Depois de alguns minutos de silêncio entre nós, vejo que não tenho uma resposta articulada e em meio à imprecisão digo] O meu povo tem uma música que eu gosto muito, mas não concordo, que diz assim: "De onde venho, não importa pois já passou, o que importa é saber pra onde vou", eu vim de tantos lugares dona Maricota, e foi desses lugares que eu fui trazendo um pouquinho de tantas pessoas que fui juntando para fazer o que sou hoje. Complicado, né? A senhora entendeu alguma coisa? (Lilian Castelo Branco, 19/04/2011).

Surpreendo-me com sua resposta:

> *Vocês kupẽ são engraçado* [por muitas vezes ela fez essa crítica à epistemologia ocidental não indígena] *e pensa que só coisa de escola que tem...* [após uma longa pausa, encontra um corresponde em português para o que queria expressar] *valor e... que é verdade. Mas essas coisa aí de que parece, cuma foi que tu disse?* [Complicado] *é esse complicado é porque é de verdade mermo, assim, as coisa que de nós, que fez nós a gente, é tudo amarrado e trançado que nem é a esteira que a gente senta, né, quano a gente nasce, tudo, tudo do mundo já tem e nós depois vai fazer esse mundo tombém! É assim!* (Maricota, 19/04/2011).

Revisitando esse registro, parece-me que aqueles questionamentos tinham o propósito claro de me ensinar sobre a importância da ancestralidade no que concerne ao conhecimento e reflexão sobre quem são as pessoas, ou nas palavras de Marcel Mauss (2003) ela estaria me ensinando sobre "a noção de pessoa". *Tu tem um nome, e quem te deu? Eu tem outro nome: Apinajé! E quem me deu? Eu sou preta e índia? E quem que fez isso? E eu sei um monte de coisa de panhĩ, e quem me deu isso?* (19/04/2011). Maricota, em seu discurso, faz uma relação de critérios para a aquisição da "*persona*" maussiana, deixando implícita a primazia da ancestralidade para a construção da pessoa (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro 1979). Em relação a essa primazia, dialogo com Kabengele Munanga que, em entrevista para Julvan Oliveira (2009: 218), ressalta o valor da ancestralidade para os povos africanos, aqui tomo por empréstimo para a discussão com esse povo indígena.

> [...] A ancestralidade é praticamente o ponto de partida de todo processo de identidade do ser, para você criar sua identidade coletiva você tem que estabelecer um vínculo com a ancestralidade; Lá é sua existência como ser individual e coletivo. Então a ancestralidade para nós é muito importante.

Maricota, da mesma forma que o antropólogo congolês, compreende a ancestralidade como ponto de partida, que no seu entendimento é materializada na figura dos velhos, daqueles que vieram antes. *Pra tu ser tu, tu num diz que teve um monte de pedaço dos ôto, num é assim? né? Pois é assim, panhĩ sabe que a gente é a gente porque teve os véi, aquele que vêi antes de nós, os primero, que fez nós, que ensinou nós* (19/04/2011). E ela segue em sua filosofia: *Tu tá veno minhas mão, meu cabelo, o meu cabeço [cabeça], mas é o que diz*

que eu sou e tu vê, e aí também tem o que eu sou e tu num vê, e aí, né, esse é que tem de importante (19/04/2011). Dessa forma, na perspectiva da filosofia da ancestralidade o "[...] corpo, visível, é o sinal do invisível no corpo. Forma e conteúdo no mesmo instante do acontecimento" e "[...] o corpo fala porque ele é já uma linguagem unificada entre o biológico e o cultural" (Oliveira 2007: 103).

Ela chama atenção ainda para o fato de que [...] *a pessoa num é só o que os que viero primero fez ela, mas é também as coisa dos lugar que viveu e andou, né, e tu num sabe que quanto mais é o tempo que passa, mas que a gente muda, então é os que passou e o que a gente viveu* (19/04/2011). Nesse sentido, ainda nas palavras de Eduardo Oliveira (2007: 247) "Entrelaçando-se os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência". Nessa trama do tempo, observei, em minha convivência com Maricota, que ela não faz menção ao tempo cronológico, mas ao vivido, ao experienciado, é comum em suas narrativas a referência ao *tempo dos meu avô, tempo que nós dançava nas festa de kupẽ, no tempo das roças*, sendo que a experiência que os tempos propiciavam incidem diretamente nessa construção do ser, para isso o individual e o coletivo não se anulam, e sim denotam uma noção de complementaridade, assim como a natureza e a cultura (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro 1979).

Na sócio-lógica (Lévi-Strauss 2005) de Maricota o corpo é o lugar onde se articulam significações sociais e cosmológicas e não é apenas um suporte para as identidades individuais e para as ações ligadas ao biológico, entendendo que "o corpo físico não é a totalidade do ser" (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro 1979). *Tu num vê que nós num é só esse carne e o osso, nós tem um karõ e o karõ pode até ir embora, já te ensinei de quano a muié tá de buchuda, o tanto de coisa que tem que fazer pa o fii nascer direito e é até véi que tem que ter cuidado com os karõ* (19/04/2011). Para ela a força vital/a alma – o *karõ* – é vulnerável a uma série de forças ligadas aos aspectos internos e externos (Carneiro da Cunha [1979] 1986; Seeger; DaMatta e Viveiros de Castro 1979), porque de acordo com sua crença as pessoas não são constituídas apenas de elementos humanos, naturais, há também os não humanos, sobrenaturais, que devem ser resguardados[67], em obediência às restrições vinculadas à cosmologia *apinajé*, desde o nascimento até a morte.

[67] Voltaremos aos resguardos em outros momentos do texto.

> *Tu sabe lê Nhàgry?* [Digo que sei] *Pois e o que é que tem aqui dizeno o meu ĩ* [corpo]*?* [Ela não deixa eu responder e já se adianta] *que eu sou panhĩ, mas eu num sou panhĩ igual de todo mundo, eu sou a Maricota, teu ĩ também diz que é assim, que tu tem pedaço teu que é do mundo que tu vive e tu tem pedaço teu que é só tu e apex!* [acabou, pronto!] *Entendeu?* [Entendi] (19/04/2011).

Retornei a pergunta para ela: "O que meu corpo diz sobre mim e sobre a minha gente, sobre o lugar de onde eu venho, o que é só meu?" Após risadas, conversas sobre corpo, religião e cultura chegamos à conclusão de que o que há do "outro" em mim é mais facilmente percebido, enquanto que o que pertence ao "eu" está diretamente ligado ao que só é visível àqueles com quem convivemos. Desse modo, pode-se dizer, de acordo com Oliveira (2007: 101), que "[...] o corpo é um texto. Com o estudo do corpo como sendo simbólico, sagrado [...] ele é a lógica [...] é cultura [...] ele é um conceito que, como conceito, pretende ser universal e como realidade se efetiva na singularidade de cada existência".

Por isso, Maricota explica que *pra tu conhecer alguém, ou tu vive com ela a vida toda ou tu vai e escuta as história dela, é assim... e vai saber quem é os parente de primero, as coisa dela que é dos ôto e que é dela* (19/04/2011). Nessa perspectiva, ainda seguindo o entendimento de Oliveira (2007, p. 245): "A ancestralidade é um tempo difuso e um espaço diluído. Evanescente, contêm dobras, labirintos e desdobram no seu interior e os corredores se abrem para o grande vão da memória. A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência".

E nessa esteira Maricota me convida a pensar a ancestralidade como um rizoma (Deleuze e Guattari 1995). Indagada sobre sua origem, ela recorre às memórias sobre a origem dos *Apinajé* com a seguinte justifica para tal ação: *Tu num vê que num pode pensar na gente, e sem pensar nos teus parente que passou?* [Balança a cabeça em negativa] *Porque eu nem nasci do nada ... eu tem história... a história de minha gente* (Maricota, 23/01/ 2013). Para Hartmann (2012: 187) "A referência aos antepassados o [a] vincula a uma história maior, mais antiga, de avós, pais e filhos, de vidas que geram outras vidas. Vidas que buscam (e encontram?) sentido ao serem contadas. Contar conecta". Por isso, em busca dessa conexão, Maricota segue em sua digressão:

Diz que de primero, aí os Apinajé nem era daqui, né, do Tocantins, diz que parece que viero foi lá do Maranhão e que trevessou o rii, esse rii aí que tu trevessa pa vim aqui e me vê. Diz que meus bisavô dos meu bisavô diz que era tudo de lá (Maricota, 23/01/2013).

Essa narrativa de Maricota converge com a interpretação de Nimuendajú ([1939] 1983), seguida por Azanha (1984), de que em uma época anterior ao século XVIII, os *Apinajé* pertencentes à nação Timbira, que se situava no sul do Maranhão, em uma área que compreendia o vasto cerrado maranhense e as florestas da Amazônia, devido à expansão pastoril nessa área, possivelmente, teriam deixado suas terras no sul maranhense e atravessado o rio Tocantins em direção ao norte do Goiás em busca de terras e de paz, pois enfrentariam conflitos tanto com não indígenas como com outras etnias pertencentes aos Timbira.

Nesse sentido, o norte do Goiás, em terras que, desde 1988, pertencem ao mais novo estado da federação: o Tocantins, foi um refúgio tanto para indígenas como para negros africanos e afro-brasileiros fugitivos da sofrida vida na escravidão. Essa escolha para a fuga era devido às densas matas da floresta amazônica, que propiciavam condições favoráveis para que se escondessem, como também pelas terras férteis do cerrado e o acesso aos recursos hídricos que contribuíam para o sustento dessas pessoas.

No que se refere à formação dos quilombos na região, Maria Aparecida Lopes Oliveira (2009: 112) assinala:

> Dentre os primeiros arraiais no norte goiano, está o atual município de Arraias, que teve suas primeiras minas descobertas, provavelmente, no ano de 1739. Segundo a tradição popular em Arraias, antes de ser povoada pelos mineradores brancos, essa chapada era núcleo de negros aquilombados. Esses negros eram escravos fugidos de áreas mineradoras de outros arraiais e por esse motivo ela ficou conhecida como Chapada de Negros.

Maricota também fala sobre a formação de quilombos nas matas do Tocantins e das muitas conversas que ouvia sobre indígenas ajudarem negros em suas fugas: *Faz tempo, diz que era de bem de antes que os preto ia e fugia e andava, andava, andava, pelo mato muuuito, né, e aí que chegava e tinha índio, aí o índio ajudava* (23/01/2013). Em outra alusão sobre sua origem, ela menciona a possibilidade do pai ser um remanescente quilombola.

> [Pergunto se lembra de sua mãe] *Eu me lembro, eu já tava desse tamanho. Eu tava grande...* [Faz um gesto com a mão indicando aproximadamente um metro] *E ela era índia bonita e tinha o cabelo lisim, assim que nem tu. Depois que foi que minha mãe morreu e foi com o meu tii, aí de irmão de pai e da mãe eu num tem ninguém, só fui eu mermo, que meu pai aí me fez e foi bora, também diz que ele era de quilombo, desse de que foge, mas nem num tava fugindo não, era kupẽ que nem vocês, só que ele nem quis mia mãe, ele foi bora, ninguém nunca mais nem sabe de nada dele.*

Observa-se no relato acima, a comparação do pai que era negro comigo, que ela considera "branca", somos ambos *kupẽ* [como os *Apinajé* denominam aqueles que não são indígenas], pertencemos, portanto, à mesma categoria, em um exercício de análise de sinais diacríticos (Barth [1969] 2000) que ela enumera quando pergunto por que eu e o seu pai somos kupẽ. *Tu num vê que os branco e os preto usa espingarda, mora de casa de como é o nome na tua língua? Que num é de barro, nem de palha?* [Pergunto se é tijolo, ela responde] *É desse tijolo mermo aí. E anda vestido* (Maricota, 23/01/2013).

Para Júlio Melatti (2007: 39) "A inclusão dos negros na mesma categoria dos brancos, quando esta é contrastada à dos índios, também se manifesta no pensamento indígena [...]" para fundamentar essa afirmativa o autor se vale do exemplo do mito de Aukê em uma versão *Krahô,* no qual é narrado uma divisão de armas, sendo que os indígenas ficaram com o arco e Aukê entregou a espingarda ao negro, o qual depois de experimentá-la aceita ficar com tal arma. Assim, "[...] quem escolhe o arco fica também com a cuia, enquanto quem deu preferência à espingarda recebe o prato" (Melatti 2007: 39).

Contudo, fica nítido que os sinais diacríticos descritos por Maricota como marcadores de uma identidade étnica, portanto social (Cardoso de Oliveira 1976) são analisados por ela em um processo histórico.

> *Isso aí era de antes, porque agora tem também é muito índio que tem espingarda pa caçar, né, de primero que num tinha, e também tu num vê que índio se veste agora, té eu tô vestida agora* [ela ri muito]*, mas também faz tempo que mora todo mundo perto, né, aí fica assim fazeno as coisa dos ôto*. (Maricota, 23/01/2013).

Essas convergências nas práticas sociais, que marcam as identidades étnicas, são também enfatizadas na fala de Maricota como inerentes das vivências nas "zonas de contatos", sendo que nesses "[...] espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação [...]" (Pratt 1999: 27) pode-se perceber a hibridização cultural (Bhabha 1998), tracejando-se identidades perpassadas umas pelas outras, através dos sinais diacríticos, como é evidenciado na narrativa de Maricota a seguir.

> *Mas também tem um monte de coisa de nêgo que é igual de índio, tem pajé só que tem ôto nome, nem sei* [Digo que é pai de santo] *Mas tem muié também, aí cuma é o nome?* [Mãe de santo] *Aqui num tem pajé muié não, mas também diz que vê esse negóço de feitiço e também diz que tem os que sabe dos remédio do mato que nem índio.*
>
> *Só que eu nem quero ir pa lá não, uma vez nós foi no reunião, nem sei onde que foi, já me esqueci, que tinha esse povo todo junto, nós panhi e os do quilombo, era pa vê esse negóço de cultura, de dinheiro pos povo que mora nas mata, que diz que nós somo que nem eles de povo, cuma é Hilário* [Hilário não a ajudou lembrar, então perguntei se era "Tradicional"?] *Isso esse tal de povo do tradicional, né, foi nesse reunião que também eu vi que eles gosta de tudo, tudo, enfeitado de colar que nem nós e até de miçanga. Tinha uma véia que nem eu com os colar bonito de miçanga e era de azul e de branco, eu gosto mais é do vermelho, mas que era bonito.*

Ao contrastar o pajé com a mãe de santo e suas práticas de cura, ela também observa os "rastros/resíduos" (Glissant 2005) do que entende como práticas culturais negras e as aproximações com as práticas culturais indígenas. Tanto que se coloca politicamente dentro de uma mesma identidade social "os povos tradicionais", nos quais ela inclui *os povo que mora nas mata*, como ela que é indígena e os remanescentes quilombolas, que segundo sua análise esteticamente para ela se aproximam *vi que eles gosta de tudo, tudo, enfeitado de colar que nem nós e até de miçanga*. Nesse sentido, pode-se dizer que as marcas identitárias não estão na coisa em si: na espingarda, no colar, no remédio do mato, mas na sua experienciação, na forma como esses sinais são praticados. Dessa forma, em uma perspectiva antropológica-social, "entende-se por identidade a fonte de significado e experiência de um povo" (Castells 1999: 22).



Quando Maricota aponta semelhanças, mas ao mesmo tempo diferencia a cultura de negros e indígenas, demonstra perceber que as culturas de grupos étnicos em diáspora e em situação de contato, mesmo quando se fundem, cada uma apresenta as suas particularidades, posto que a cultura é "algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados" (Carneiro da Cunha 1986: 101). Desse modo, de acordo com as interseções dos sinais diacríticos e com sua genealogia poderíamos afirmar que, se Maricota se identificasse no que concerne à sua identidade étnica, ela poderia ser considerada tanto afroindígena como indígena, porque uma identidade não anula a outra, pois como assinala Sarraf-Pacheco (2011a: 40):

> As relações de trocas, empréstimos e sociabilidades estabelecidas entre nações indígenas e africanas desde seus primeiros contatos no período colonial, sem negar a maneira como poderes locais cooptaram muitos destes sujeitos históricos para defender interesses de seus projetos administrativos, legaram para as culturas locais do presente tradições, cosmologias, saberes, fazeres e agires, os quais permitem interpretá-los como afroindígenas.

No entanto, apesar dos empréstimos e sociabilidades que ela vivencia e corporifica, a marcação da identidade indígena é fortemente reforçada por Maricota, que diz que não é "pura", mas que é *Apinajé* "de verdade", identidade que a deixa confortável para operar no seu *modus vivendi,* em uma relação de pertencimento e reconhecimento (Carneiro da Cunha 2009), isso porque de "[...] um ponto de vista subjetivo, a identidade é descoberta dentro da própria pessoa, e implica identidade com outros. O eu interior descobre seu lugar no mundo ao participar da identidade de uma coletividade" (Kuper 2002: 298).

> *Mas eu num tem raiva de meu pai não, num tô aqui mermo com o meu povo, né, tô aqui vivim, e também eu nem sou kupẽ que nem ele, sou é Apinajé, então que eu tinha que viver era aqui, que foi aqui que me criei e que fiz coisa de aprender, aí foi parteira, aí fico assim com os peito de fora* [Ela ri muito]. *Se fosse kupẽ, mermo que fosse do quilombo que é dento das mata tem que passar calor, humm* [ela balança a cabeça de forma negativa] *quero é nada!* [Rimos muito].

Percebo que a primeira distinção que Maricota faz do que seja "índia pura" parte dos aspectos físicos de seu corpo, quando pergunto porque ela não é uma indígena "pura" responde chamando atenção para a cor de sua pele, pedindo para que eu pegue em seu cabelo, assim como justifica tais aspectos pela sua genealogia, descrevendo fisicamente os pais: a

mãe uma bela mulher indígena de cabelos lisos e o pai negro e de cabelo "ruim, duro", que ela não sabe dizer sobre a aparência, porque não o conheceu.

> *O nome da minha mãe era Carlota Apinajé, pinajé própria! E o nome na cultura é o teu: Nhàgry. Agora tu que é meu fii tem é o nome de minha mãe. [Pergunto também sobre seu pai] Do meu é... Eu nem vi meu pai, mas o nome dele era Xarafim* [O nome dele é Sarafim, porém os Apinajé na maioria de suas falas pronunciam o [s] como [x]]. *Xarafim no sei de quê. No era índio não! Eu no sei a situação do meu pai. Nem conheci nem nada. Nada! Ele era igual um camaleão, ovô e sumiu. Diz que ele era preto, do cabelo duro, ruim.*

O relacionamento, de pouca duração, de Carlota e Sarafim aconteceu em um contexto de contato nas matas do cerrado do Brasil central, pois Maricota que hoje mora na aldeia São José, nasceu na aldeia Cocalinho, que se localizava próximo ao rio Araguaia, também no norte do atual Tocantins, e é uma região de muitos remanescentes quilombolas. Logo, ela assim como descendentes de negros e indígenas também vivencia a mistura de "[...] corpos, almas, sentimentos e culturas, forjando uma nova identidade cambiente em territórios da diferença colonial" (Sarraf-Pacheco 2011b: 1).

Ela fala dessa mistura de corpos e demarca a identidade que escolhe assumir: *Pois é isso, aí eu só tenho essa cor de kupẽ, de preto e esse cabelo, porque assim de cultura eu sô mermo é panhĩ*[indígena], *Apinajé! Num sou de Apinajé própria, mas eu sou panhĩ.* Logo, se é pelo corpo que Maricota se identifica como descente de negro e em sua interpretação isso faz com que ela não seja uma *Apinajé* própria, pois o seu corpo está preso no espelho social (Le Breton 2012), são as amarras culturais que a prendem à sua identidade indígena, no seu entendimento pode se visibilizar que a cultura se sobrepõe ao biológico.

Nesse sentido, ao analisar os indígenas nos censos nacionais, João Pacheco de Oliveira Filho (1999: 134) assinala que "[...] dentro de cada sociedade indígena, e mesmo de cada aldeia, a variabilidade registrada nos indivíduos quanto aos componentes raciais é muito grande. Em definitivo a condição de "índio" nada tem a ver com pressupostos quanto à unidade racial ou de cor" e Maricota marca bem essa condição de "índio" na sua representação identitária, mesmo tendo uma cor que a classificaria como negra.

Leio a maneira com que Maricota interpreta sua identidade étnica como resultado de sua interação com as formas depreciativas de ver o povo negro, tão difundidas no Brasil, pois "[n]enhum ser humano olha o mundo com olhos puros, mas o vê modificado por um

determinado conjunto de costumes, instituições e maneiras de pensar" (Benedict [1932] 2013: 13). E em nosso país, como analisa Kabengele Munanga (1986), não foi só a força física que foi utilizada como elemento de coação ao/à negro/a, contra ele/ela também se usou o estereótipo como uma força poderosa nas lutas identitárias no contexto de dominação, e a partir dele desmoralizou o/a dominado/a, fazendo-a/o se sentir inferior. E assim, sabendo que "O corpo é um dos locais envolvidos no estabelecimento das fronteiras que definem quem somos servindo de fundamento para a identidade" (Woodward 2000: 15), o corpo foi/é usado para a construção negativa da identidade negra pelos grupos dominantes para conseguir vantagens sobre o inferiorizado/a (Bhabha 1998).

À medida que Maricota classifica o cabelo do pai como "duro, ruim" o fenótipo está sendo tomado por suportes simbólicos da identidade negra no Brasil (Gomes 2006), um país que reforça hegemonicamente a beleza do cabelo liso (Ramos 1995). Dessa forma, como não conheceu o pai, ela o compara a sua mãe pelo cabelo, sendo a mãe uma indígena "linda" do cabelo liso e o pai aquele que apresenta características ruins, sendo o cabelo o elemento de comparação da beleza (Frenette 1999). De acordo com Sabino (2007: 116)

> Sendo um dos símbolos mais poderosos de identidade individual e social o cabelo consolida o significado do seu poder, primeiro porque é físico e extremamente pessoal; segundo porque apesar de pessoal é também público, muito mais do que privado.

Nesse contexto, nas palavras de Gomes (2006, p. 260) "É na cultura que o homem e a mulher aprendem a classificar e a hierarquizar o corpo. [...] O corpo é uma linguagem". E nessa linguagem Maricota (23/01/2013) se vê negra, mas não se reconhece negra.



> *E eu vou ser preta como? Se diz que preto vivia tudo preso, e diz que índio que corria livre, nem eu ia consegui! Mas isso era de primero agora é tudo solto que nem nós, preso só pelo bucho, porque diz que preto passa necessidade que nem nós. E eu num sei que tenho o cabelo duro igual do meu pai e que sou é preta também, mas né isso que vai me fazer deixar de ser panhĩ e virar kupẽ, não, né, tu num acha? Porque é aqui que eu vivo, e é aqui que é meu povo.*

Seguindo as proposições de Cuche (2002), nas quais ele afirma que essa construção da identidade se dá em contextos sociais, concordo com o autor no que se refere à escolha de Maricota em se assumir indígena, pois é sua posição como agente dentro da cultura a qual pertence que orienta a sua representação sobre a identidade étnica, assim os critérios biológicos são secundários e não representam para ela motivos que a façam se assumir negra ou afroindígena.



Figura 72: Pés de Maricota

Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2014)

Assim que comecei a delinear a pesquisa de Doutorado, Maricota me disse: *Pra tu conhecer alguém, ou tu vive com ela a vida toda ou tu vai e escuta as história dela, é assim*... e foi isso que fiz, em cinco anos de convivência, em período intercalados, escutei e auscutei suas histórias e sensibilidades, sentadas em seu terreiro ou caminhando pela aldeia. Dessa forma, a partir de suas memórias, pude compreender, mesmo que de forma pontual, a dinâmica da vida para os *Apinajé* pela lógica das suas cosmologias e nesse aspecto específico da identidade étnica para Maricota, percebi que a escolha pela identidade indígena foi construída de forma simbólica (Ortiz 1985) a partir da identificação com um povo que ela denomina como "seu".

Para Paul Gilroy (2001, p. 208): "A história de hibridação e mesclagem desaponta o desejo de pureza racial acalentado pelo afrocentrismo e pelo eurocentrismo" e ao se assumir como mestiça, Maricota também reforça esse desapontamento, porque mesmo filha de negro, ela não abandona sua identidade indígena. Filha de negro e indígena, Maricota que poderia se assumir afroindígena, indígena ou negra, não toma para si o entre-lugar (Bhabha 1998).

O lugar da sua identidade pertence ao mundo indígena, mesmo que seu estereótipo seja de mestiça, são os saberes que pratica, os valores que segue ou contesta, as cosmologias que regem sua vida, que apontam: *eu sou panhĩ* [indígena]!. Maricota portanto, mesmo em muitas zonas de contato do mundo moderno, não tem sua identidade étnica fragmentada pela modernidade. Ela é *panhĩ*! As muitas zonas de contato nas quais Maricota transita se apresentaram por dois fatores: pela proximidade geográfica da aldeia São José com diversos municípios tocantinenses, em especial, Tocantinópolis e pelas muitas diásporas vivenciadas por essa indígena. Sendo que nasceu na aldeia Cocalinho, no entanto morou em outras aldeias.

Sobre a aldeia Cocalinho, Giraldin (2000: 11) informa que

> Esta aldeia [...] é composta por remanescentes dos Apinaje que habitavam a aldeia Cocal, visitada por Nimuendajú em 1928 e 1937. Nas duas ocasiões, ele verificou que a aldeia constituía-se de apenas três casas e pouco mais de vinte pessoas (Nimuendajú, [1939] 1983:10). Em Cocal moravam, na década de 1920, alguns Mẽ bêngôkre (Kayapó) também mencionados nas documentações, do século XIX, sobretudo nos relatórios dos Presidentes da Província de Goiás, como Gradaú. Na década de 1940 provavelmente com uma epidemia de malária (que deixava os doentes com a barriga inchada), ocorreu o abandono da aldeia. Inicialmente os sobreviventes mudaram-se para a aldeia Gato Preto (localizada nas margens do ribeirão Botica). Ali, no entanto, as mortes voltaram a acontecer, atingindo também os moradores locais. Decidiu-se por outra mudança, desta vez para a aldeia Bacaba (atual São José).

Após a morte de sua mãe e o sumiço de seu pai e depois do padrasto (Antônio, também não indígena como o pai), sendo filha única, ela foi criada pela família materna: avós e tios. *Mas antes de meu mãe morrer nós já morava tudo junto na merma casa* (07/09/2014). Isso é comum entre os Apinajé que se organizam em famílias nucleares e/ou extensa uxorilocal[68], cuja formação é pós-marital e o homem deve ir morar com a família da mulher, como também observaram Nimuendajú (1983), DaMatta (1976), Giraldin (2000) e Rocha

[68] Voltaremos à discussão sobre à família uxorilocal mais adiante.

(2012). Nesse aspecto, noto que a ausência de casas habitadas por pessoas solteiras é uma constante desde a etnografia seminal de Nimuendajú até a pesquisa que realizo. Sendo que os solteiros que moram/moraram com os *Apinajé* eram/são não indígenas, entre eles religiosos em missão e funcionários das instituições de saúde e da Funai.

> *Não! Num tem solteiro de uma casa só na aldeia! Teve só os kupẽ! E a Rita que tu sabe e a Patrícia* [ambas missionárias] *e a Marielita* [Maria Elisa, trabalhava como voluntária no sistema de saúde] *e os homi da Funai, mas agora eles num dorme mais aqui não, e também eles tinha muié. Agora vai fica aqui e depois vai, né, aí pa cidade, tu num sabe do Josivan* [funcionário da Funai] *que trabaiou com nós, que tinha a casa dele? Porque, sabe por que que panhĩ fica tudo é junto da famia, tu num vê eu, que tive que vim mimbora pa São José, que era a Bacaba, naqueles tempo da aldeia véia, porque meus tii que quis vir por causo do saluço* [soluço]*, nós antes já morava na Butica* [aldeia Botica] (07/09/2014).

Em seu discurso Maricota cita a sua primeira diáspora, que acontece em uma data que ela não pode precisar, mas que teria sido aproximadamente com 10 anos, momento em que sua família sai da aldeia Cocalinho, se instala na Botica, que

> É a aldeia Apinaje localizada mais ao norte do território [...]. Localiza-se próximo à rodovia TO 126, à margem esquerda do ribeirão Botica. Tem formato circular, com população formada também por pessoas oriundas de Mariazinha. Naquele local passei vários dias e pude assistir ao ritual de entrega de dois enfeites, por parte de amigos formais. Vivem na Botica duas das melhores cantoras (ôkrepoxkanê) Apinaje: Doca e Sikranpo (Giraldin 2000: 13).

No entanto, logo após se mudarem para a Botica tem que mudar para a São José devido um problema de saúde de seu avô, assim a diáspora continua. Faço uso do termo diáspora (Hall 2009), porque, para ela, essas mudanças não foram voluntárias, mas sim obrigadas por necessidades que fizeram com que sua família saísse de seu lugar de origem e tivesse que viver, mesmo que entre indígenas, com comunidades diferentes, o que para eles demandava um processo de adaptação.

> *Eu num gostava mermo não de tanto de isso, de tá pra lá e pra cá, que tinha toda hora que ir, né, porque precisava, mas que eu nem queria, se eu esculhesse eu num esculhia, tinha que fazer era tudo casa de novo e conhecer o povo e aí depois que fazia tudo, tudo isso, que ficava certo. Mas*

> *que sempre que os panhĩ de ôta aldeia quisero tudo nós, porque panhĩ num nega o chão po ôto que precisa. Mas aí tinha que vim pa São José porque tinha que o pajé curar meu vô, né? Aí nós vei tudo, tudo a famia (07/09/2014).*

Maricota para justificar sua aceitação da mudança para a aldeia São José, aciona os saberes tradicionais, ao citar a figura do pajé como o possível solucionador do principal problema da família naquele momento: a saúde do avô, este sofria de soluço constante. Ela ainda adverte: *Tu num sabe que tem coisa que só os pajé cura, tem nem jeito, tem é coisa que médico dos branco nem cura nem nada* (07/09/2014), pois segundo as crenças de seu povo há enfermidades que não estão no domínio da medicina ocidental, são aquelas do "[...] domínio específico para a atividade do pajé" (Pacheco 2004: 152). Ao perguntar a Maricota a respeito de seus conhecimentos sobre tratamentos terapêuticos religiosos e fitoterápicos ela me responde *Eu nem num sei muito dessas coisa de pajé porque é coisa de home, aqui num tem pajé muié, pode ter em ôtas aldeia, mas nos Apinajé num tem, assim, né, eu nunca cunheci, e óia que eu sou é véia* (07/09/2014).

O conhecimento sobre a prática de rituais xamânicos realizados por mulheres *apinajé*, só é descrito por Rocha (2012), contudo ela não conviveu com essa mulher, apenas reproduz o relato que ouviu de Francisco *Kangrò*. As demais etnografias que servem de base para esta pesquisa não mencionam mulheres xamãs, como também não encontrei entre os moradores da São José e da Abacaxi, quem pudesse citar alguma mulher pajé. A predominância masculina nesse campo, também é mencionada por Maria Betânia Albuquerque e Mayra Faro (2012) que se dedicam a estudar a pajelança realizada por mulheres na Amazônia.

Ao discutir sobre as práticas xamânicas, Alix de Montal (1986:15) aponta que o xamã, correspondente para pajé, de acordo com a etimologia é o "homem inspirado pelos espíritos", o autor ainda reflete sobre as diversidades dos fenômenos xamânicos faz menção à existência de práticas dessa ordem entre os esquimós (Américas do Norte e do Sul), como também são relatadas, entre outros lugares, na Oceania, na Austrália, Índia, China e Tibete. E conclui, que independente do lugar em que ocorrem essas práticas elas são "[...] um conjunto de práticas evidentemente adaptadas e amalgamadas a cada cultura, a cada crença, mas que em toda parte apresenta o mesmo conteúdo mágico-religioso e simbólico" (Montal 1986: 15).

Maricota descreve o ritual de cura que o avô teria participado.

> *Aí eu era de piquena, mais eu me alembro que fazia que nem faz hoje e com o fumo e sopra na boca da pessoa e depois puxa e joga fora na cuspida... e conversa com os karõ [espírito] da doença e vai e manda embora, mas aí num deu jeito, porque o karõ já tinha cabado com as força do meu vô e ele morreu, porque já tava fraquinho, o pajé nem teve mais o que fazer porque já tinha tempo o feitiço, aí nós ficamo morano aqui, que na verdade é mermo era lá onde é o Abacaxi a aldeia véia que era*. (Maricota, 07/09/2014).

A sua descrição do procedimento terapêutico realizado pelo pajé em seu avô se assemelha com a narrativa feita por Yves d'Évreux (1874: 273) em seu relato sobre rituais de cura de indígenas que viviam no território maranhense entre os anos de 1613 e 1614, período em que fez suas viagens pelo Maranhão.

> Estes bafejos lhes são muito particulares, com cerimonia necessaria para curar os infermos, porque vós os vedes puchar pela bocca, como podem, o mal, dizem elles, do paciente, fazendo-o passar para a bocca e a garganta d'elle inchando muito as bochechas, e deixando d'ellas sahir de um so jacto o vento ahi contido, causando estampido igual ao de um tiro de pistola, e escarrando com grande força *dizendo ser* o mal, que haviam chupado, e **fazendo acreditar ao doente** (grifo meu).

A narrativa revela que Maricota crê que a morte do avô não aconteceu por incompetência do pajé e sim por intermédio de forças sobrenaturais e pela condição natural do avô: fraco e doente, "[d]esse modo, vemos que a bruxaria [feitiço] tem sua própria lógica, suas próprias regras de pensamento, e que estas não excluem a causalidade natural" (Evans-Pritchard 2005a: 59). Já na descrição do cronista D'Évreux vale notar que é notório a desconfiança no ritual de cura realizado por pajés, cujas ações ele observou e segundo sua avaliação não tinha eficácia. Ressalto ainda que a cultura hegemônica, desde o tempo colonial, vem desprezando e desqualificando os saberes do pajé, e sua função para as populações tradicionais. Nesse contexto Lévi-Strauss (2008) defende que a eficácia simbólica dessas práticas mágico-religiosas depende da crença daquele que executando essa ação em seu próprio poder de realizar a cura, da pessoa enferma que busca se livrar do mal que a acomete, e da "a confiança e as exigências da opinião coletiva" (Lévi-Strauss 2008).

Em seu relato sobre a prática do pajé, Maricota faz menção ao fumo, que é realizado fazendo uso de tabaco (*Nicotiana tabacum L*) ou de maconha (*Cannabis sativa*) como me

informaram os pajés *apinajé* com quem tive contato. Para Carneiro da Cunha (1979: 46), em seu estudo com os *Krahô*, também pertencentes aos Jê, ela assevera:

> O tabaco é a substância xamanística por excelência, quase o emblema do xamã, e tem funções criadoras e transformadoras: induz o transe, cura doenças, <<benze>> objetos e pessoas. É uma substância que caracteriza, igualmente, os espíritos. Na verdade, o tabaco é a substância mediadora entre o mundo atual e o mundo espiritual: abre ou fecha as portas entre os dois mundos.

Quanto à função exercida pela fumaça como mediadora entre mundos, Maricota explica: *No cigarro que o pajé fuma e aí a fumaça abre a porta que deixa os espírito que cura, aí entra na pessoa, e cura... E também fecha as porta da pessoa... Tem quano tá cum feitiço? Tem que fechar pa num ficar roubano o karõ da pessoa* (07/09/2014). Dessa forma, a abertura é feita para que se estabeleça a cura e nunca que algo ruim aconteça com a pessoa que busca tratamento. Enquanto que a abertura entre os dois mundos: natural e espiritual, seja fechada no caso de "feitiço", compreendido entre os *Apinajé*, da aldeia São José, como uma ação maléfica. A categoria "feitiço" segundo as pessoas com quem conversei sobre o tema, apresenta um caráter negativo, sendo sempre fruto de maldades, motivado pela inveja, desavenças cotidianas, brigas políticas, ciúmes conjugais e até pelo desejo pelo cônjuge de outrem.



> *Se fica com raiva de tu, né, bota o feitiço, se teu neto fez coisa errada com os fii do ôto, bota feitiço, se quer tuas coisa, teu homi, teu marido, bota feitiço!* [Pergunto se tem alguma mulher querendo meu padrinho] *Ôh e tu num vê, teu padrim aí tá novo e duro, e eu véia e doente, aí tem muita muié que quer ele, e ele quer tu pensa? Aí, só que vai e volta que se eu pega eu dô só uma pisa nele* [Ela ri muito] (Maricota, 08/02/2014).

Ainda para ilustrar essa questão ela analisa o caso da missionária Rita, com um sério problema no joelho, que vem se agravando desde 2013. Segundo Rita, ela está com um desgaste na cartilagem do joelho, o que ocasiona inchaço e muitas dores. No entanto, Maricota diz que ela pode estar com feitiço, essa suposição é pautada no seguinte argumento:

> *Ela* [Rita] *também tinha era que botar, amarra de um imbira na perna, que passa cum remédio do mato, que melhorava, mas ela num credita muito nessa coisa. Eu acredita! Que desincha mermo.*
>
> *Isso né coisa de dotor não, mas aí dá certo, é coisa de cultura, que nem é tudo de dôtor só que presta. Tem também coisa de feitiço, que vai que ela tinha que ir lá no pajé pa saber, né, que ela fica só dizeno pas muié dizer pos marido num beber, aí vai que o marido ficou com raiva e botô foi o feitiço? E agora? Rum, tem que tirar o feitiço, dotor num tira feitiço.*



Figura 73: Pernas de D. Peti usando a "imbira" citada por Maricota

Fonte: Pesquisa de campo (Julho de 2015)

De acordo com Maricota, o fato de Rita orientar as mulheres a conscientizar seus maridos a não consumirem bebidas alcoólicas seria motivo suficiente para que ela fosse alvo de feitiçaria por parte dos maridos. Logo, se o poder de cura está atrelado à figura do pajé, que

predominantemente é um homem, o poder de afetar o outro pode ser exercido por qualquer pessoa, de ambos os sexos, basta para isso ter um motivo que o impulsione. Entre os *Apinajé* pude observar que depois de uma briga com outro membro da comunidade, ou com não indígenas, havia o medo de uma retaliação por meio do feitiço. Assim, se procurava o autor do feitiço entre os inimigos, como faziam os Azande (Evans-Pritchard 2005a). Maricota (05/01/2015) ainda faz um alerta: *Também tem pajé que a gente nem num pode, num pode, neeem confiar, que tem pajé ruim, que só faz o mal e tem pajé, que só diz, nem num sabe de nada, nada. Tu num viu que a Raquelzinha*[69]*, ela num creditou muito não, né, mais ela tinha era feitiço*.

Voltando à discussão sobre a eficácia simbólica (Lévi-Strauss 2008) das terapêuticas de cura, percebi que Maricota faz uma distinção entre os males que podem ser sanados pela intervenção da etnomedicina (Pollock 1994) e os problemas que podem ser tratados pela biomedicina. Não faço o uso do termo doença, porque [...] *doença é coisa só de corpo que o kupẽ tem e sabe o remédio e os mal que é de panhĩ num é só do ĩ* [corpo] *é do me karõ* [alma] *também* (Maricota, 22/09/2015). Dessa forma, a categoria "doença" é restrita aos agravos biológicos, não sendo indicada para classificar todos os males que acometem esse povo indígena.

> *Esse aqui é o meu remédio do mato, que eu fiz foi com a semente da karém-pó* [maconha], *que é bom pa dor. Pa tuuudo, tuuudo que é dor! Aí tu pega bota no vidro aí tu toma. E isso num é pecado não!* [Ela ri] *Porque é remédio! Até a Rita usa lá na casa dela, que tu num sabe que ela tá com a perna dela doente, que quase nem que anda, ah meu Deus! Ali tá sério o problema dela mermo* (Maricota, 22/09/2015).

Ao mencionar que não seria pecado, Maricota faz alusão ao fato de que o consumo de bebidas alcoólicas vai de encontro às orientações cristãs que recebe tanto por parte de freiras e padres católicos, quanto dos missionários que vivem/viveram na aldeia. Tal menção é decorrente do uso de cachaça para o preparo do medicamento fitoterápico.

Já no que se refere ao agravo de sua saúde, na época, fevereiro de 2014, período em que se recuperava de uma grave crise renal e cardíaca, iniciada em outubro de 2013, Maricota

[69] Maricota se referia à antropóloga Raquel Rocha em sua incursão a campo para pesquisa de doutorado defendida em 2012. A antropóloga faz o relato em sua tese sobre o diagnóstico do pajé. Em seu texto ela utiliza a categoria em língua *apinajé*: *wajãgã*. No entanto, durante todo o período que estive entre eles a categoria utilizada para o xamã foi "pajé".

descarta a possibilidade de ser um mal proveniente de feitiço, pois não julgava que teria dado motivos para que alguém desejasse o seu "mal", com isso, a autoridade do discurso da biomedicina, reiterado pelos exames laboratoriais, só prevalece porque o pajé descartou tal possibilidade de feitiçaria, assim estaria dentro das competências da terapêutica da biomedicina.

> *O meu mermo num é feitiço não, porque o pajé já me diz, aí também fui no dotor e diz que é o rim e o coração, e isso num é de feitiço é de saúde. De primero quano começô inchar tudo, tudo, fiquei po aculá, pensei que era um karô* [espírito] *que tinha ficado comigo, pronto, me garrou!* [Faz um gesto com as mãos cruzando uma sobre a outra, indicando término] *Cabou! Apex!* [Apex pode ser traduzido como "pronto! Acabou!"] *Mas depois que a Rita me garrou e levô pos médico, e os dotor fizero tudo os exame e eu tomei o remédio, muito remédio, té hoje tomo, aí foi que vi que num era feitiço* (Maricota, 08/02/2014).

As diásporas de Maricota estão diretamente ligadas aos "feitiços". Desde a saída da aldeia Cocalinho, que apesar de ter sido diagnosticada uma epidemia de malária, as mortes foram atribuídas a um feitiço[70] lançado por dois *Kayapó*, em virtude de uma recusa para relação sexual com duas mulheres *apinajé*, até a ida para a São José.

> *E foi esse feitiço dos parente kayapó que fez foi matar e todo mundo, e nós pa nem morrer vei pa Botica, que nem foi que eu te contei, tu tá te alembrando? E depois foi também o feitiço do meu vô, que ficava no saluço, que nós vei pa São José. Esse daí nós num sabe de dizer de quem que foi que botou foi o feitiço. E depois que eu ia pa onde o meu fii e mora com ele na aldeia que ele tava era fazeno, né, aí o povo diz que foi feitiço e aí eu nem num fui mais. E foi desse jeito que eu, e que fui vindo de uma aldeia pa ôta, e eu te digo que é desse jeito, que o feitiço vai é sério na vida. E aí eu num fiquei na minha aldeia e fiquei de aldeia pa aldeia* (Maricota, 22/09/2015).

Maricota, ao falar das mudanças de aldeia em aldeia, também toca, em um ponto nevrálgico para o nosso país: a distribuição igualitária de terra. Sendo que a questão agrária é uma grave chaga aberta na vida das populações indígenas no Brasil, ao pensar a divisão da terra na lógica indígena, ela faz uma crítica velada ao uso mercadológico da terra pelos não indígenas, ressaltando que entre sua gente a divisão é feita sempre que o outro necessita. *Inda*

[70] Ouvi essa versão para a morte dos *Apinajé* moradores da aldeia Cocalinho de D. Hilda, Romão e *Kangrò*. Assim como Raquel Rocha (2012) também menciona em sua tese.

bem que nós panhĩ num é que nem vocês kupẽ, que e quano um precisa o ôto tá lá pa ajudar, porque se tem muita terra, né, e nem precisa e cabe ôta casa, aí a gente faz (Maricota, 22/09/2015).

Theo Marés (2013: 169), ao discutir sobre a diferença entre os modos de valoração da terra no Brasil para a cultura dominante e para indígena, aponta que

> Uma das principais demandas dos povos indígenas brasileiros diz respeito ao Direito à terra. Para a cultura dominante a terra tem um valor de mercado. É um objeto, uma coisa, algo que pode ser comprado e vendido. O capitalismo moderno transformou a terra em uma commodity, em uma forma de investimento. Para os indígenas, no entanto, a terra tem um significado de sobrevivência física e cultural. Os povos indígenas estão profundamente conectados com a terra.

Essa conexão com a terra, de acordo com Maricota, também se consolida pela dimensão espiritual, porque entre eles quando uma criança nasce, seu companheiro (a placenta) é plantado (enterrado) em seu terreiro e pela cosmovisão dos *Apinajé*, ao morrer, as pessoas devem também ser plantadas nas terras de seu povo.

Ainda dentro da discussão sobre a propriedade e uso da terra para os *Apinajé*, ao falar sobre as relações matrimoniais interétnicas que acontecem nas aldeias, Maricota chama atenção para o que ela considera como motivador de casamentos entre mulheres indígenas e homens não indígenas. Ao perguntar sobre a ocorrência desse tipo de casamento na São José, ela responde.

> *Não, num é muito aqui na São José não, mas que lá no Patizal e em ôta aldeia tem, porque tem índia que casa com kupẽ e kupẽ, tu sabe fia, né, que parece que tem jeito de dá jeito mais na roça que os panhĩ, aí vem e fica com as pika [terra] dos índio* [Há uma interrupção e todos riem, Maricota me olha e todos continuam rindo e olhando para mim, pergunto o que fiz de engraçado, ela explica]
>
> *Tu fiiicou foi pensaaano besteira dessas coisa de kupẽ num foi não?!* [Mais risos, então entendo todos olhando para mim como se estivessem pensando que estavam se referindo ao pênis dos indígenas, porque eu já sabia que *pika* em *Apinajé* é traduzido para o português como terra, no entanto, eles também têm conhecimento que vulgarmente em português o pênis é denominado como "pica". Dessa forma, rio também e explico que sei o que significa. Maricota brincalhona e sempre altiva faz a seguinte afirmação]
>
> *Pois assim que fica bom, né, a índia fica com a "pica" e o kupẽ fica com a pika. Mas muié que fica com "pica" também fica com bucho, né, aí fiiica é*

> *graaande e depois tem é o minino.* [Muitos risos de todos e Maria José olha para mim e diz que: "Parece que num tá mais bobó não, né, aí tá é aprendeno". Mais risos] (02/03/2013).



Figura 74: Avó indígena com o neto, fruto do casamento de uma indígena com um não-indígena

Fotografia: Witembergue Zaparoli (Arquivo pessoal, abril de 2009)

Maricota, dessa forma, em sua análise que é corroborada por outros indígenas, aponta que nessas relações as mulheres têm interesses afetivos e sexuais e os homens não indígenas tem interesse econômico. Ressaltando ainda a destreza desses homens em relação ao trabalho com as roças, que por não restringir o uso da terra apenas para o sustento, também produzem para a venda na cidade de Tocantinópolis. Essa comercialização da produção agrícola em suas terras é revertida também para o sustento da família, sendo reconhecida pela Constituição Federal de 1988 que assegura no Art. 231, § 2º "o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nas terras indígenas". Quanto à inserção de terceiros em terras indígenas Kerlay Arbos e Priscila Rosa (2013: 200) analisam que essa mesma Constituição ao reconhecer a multietnicidade, garantiu também o uso da biodiversidade de

seus territórios "[...] prevendo, da mesma forma, a posse permanente das terras ocupadas por indígenas, que podem autorizar ou não o acesso de terceiros a estes recursos".

Pude observar esse acolhimento tanto aos indígenas como não indígenas mencionados por Maricota, em três visitas que a acompanhei às aldeias Mariazinha, Serrinha e Patizal, nessa última conheci uma família formada por uma negra, que ao ser abandona pelos pais na infância foi adotada pelos *Apinajé* e casou-se com um indígena, sua filha também casou com um não indígena de pele branca e cabelos loiros, e o neto nasceu com as características físicas do pai. Dessa forma, encontrei em Patizal uma família que representa a rica miscigenação do povo brasileiro.

> *Tu tá veno aí fii, aqui tem gente de tudo, tudo misturado, fii de índio com kupẽ, de preto e de branco, de todo o jeito, também tem fii de panhĩ e de kupẽ na aldeia dos Xerente que eu vivi lá, depois que fiquei grande e depois fui andar no mundão, fui e vivi uns, parece que foi dois ou foi três ano, lá na Serrinha, lá perto da Miracema. Foi depois que eu fiquei foi separada do Miguel e nem num era de junto do Hilário* (20/07/2014).

Os *Xerente*, povo com o qual Maricota viveu por aproximadamente dois ou três anos[71], fazem parte do tronco Macro-Jê (Rodrigues 1986). Localizados no Brasil Central, também no estado do Tocantins, próximo às cidades de Miracema e Tocantínia. Esse grupo indígena, assim como os *Apinajé*, faz parte da nação Timbira descrita por Nimuendajú (1946). No que se refere a auto-denominação desse grupo indígena, Maricota (20/07/2014) observa que [...] *os parente Xerente também tem nome deles de panhĩ é Akwe, e tu sabe Nhàgry o que é que é Akwe? Eles diz que é gente importante*.

Esse grupo indígena é conhecido pelo artesanato com capim dourado (*Syngonanthus nitens*) e pela bravura com que enfrentam inimigos, tanto de outras etnias como não indígenas, por isso protagonizaram muitas histórias de violência em combates armados. Valentia que Maricota (20/07/2014) ressalta ao se referir aos parentes: *Fiquei foi esse tempo, mas que eles são tudo valente, Xerente num conta a conversa não, briga é mermo, mas tem que ser e é desse jeito é mermo, né, porque o povo diz que eu também sô é valente*.

[71] Ela não soube precisar o tempo, por em outros momentos falava em 4 a 6 anos, fato é que morou entre eles.

A forma com que enfrentam as inúmeras lutas as quais foram submetidos é uma das principais marcas desse povo e também foi observada por Roberto Cardoso de Oliveira no que concerne aos atritos entre os povos indígenas do Tocantins e os não indígenas.

> [...] Todavia os atritos entre índios e 'brancos' assumem maior gravidade nessa área, notadamente no que se refere às relações com os Xerente, no município de Tocantínia. A cidade-sede do município, por exemplo, acha-se toda ela empenhada em expulsar o mais rápido possível os índios das terras que por direito lhes pertencem, desde tempos imemoriais. O caso Xerente é de grande relevância para a compreensão da dinâmica de uma frente pastoril de uma determinada sociedade em expansão (Cardoso de Oliveira [1964] 1996: 180).

A questão da frente pastoril e suas consequências para os povos Timbira é enfatizada por Maricota. Ela relata que os seus ancestrais contavam que os *Apinajé* não são originários do Tocantins e sim do sul do Maranhão: [...] *nós nem num era daqui e era mermo era de perto do Carolina e vei foi tocado que nem gado, porque o kupẽ queria era as terra pos boi deles, né, mas os parente Xerente num saiu foi nada, nada, e oia que já teve briga muuuita* (20/07/2014). Dessa forma, ela observa que enquanto os *Apinajé* fugiram do confronto e buscaram refúgio nas matas tocantinenses, os *Xerente* tem resistido e [...] *com valentia demais, que eles num tem nem medo de panhĩ e nem de kupẽ*[...] e [...] *também eles num era daqui do Tocantins também não. Eles viero foi do sertão e da seca, aí viero e chegaro aqui*.

Ao ser questionada sobre os motivos que a levaram à aldeia Serrinha, ela diz que [...] *panhĩ é bicho solto, gosta mermo e é de andar eu já conhece é muita terra de panhĩ e de kupẽ, mas de panhĩ que eu mais que conheço é dos Krahô que meus irmão*[72] *mora lá e dos Xerente*. Se a primeira intenção em sua ida foi a de fazer um passeio, a sua permanência foi em decorrência do relacionamento que teve com um indígena *Xerente*.

> *O nome dele da cultura dele parece que era Rompre, parece que de kupẽ é Raimundo, nem num sei mais, parece que é. Aí nós se conheceu e aí ficou só quereno eu, aí eu que de primeiro nem num queria, aí depois eu quis. Aí eu que fiquei lá na aldeia dele que nem que eu sou daqui do meu povo, porque num sô gente deles, mas que aí que casa aí já fica gente deles* (Maricota 20/07/2014).

[72] Maricota está se referindo a sua prima que mora com os *Krahô*, pois é comum entre eles a predominância do gênero masculino mesmo quando o termo a ser usado seja feminino. Além disso Maricota é filha única.

Nesse sentido, apesar do estigma de indígenas "brigões" que pesa sobre eles, Nimuendajú (1942), em sua etnografia sobre esses indígenas, já chamava atenção para a solidariedade dos *Xerente* com indivíduos de outros grupos, em um acolhimento que transcende conflitos étnicos e políticos. *É que nem nós daqui dos Apinajé, tu num vê que aqui tem Xerente e tem Krahô viveno aqui, o que os cacique num gosta muito é de kupẽ que vem e que quer só se deitar com as índia e vai embora* (Maricota, 20/07/2014).

Raquel Rocha (2012: 165) comenta sobre o possível motivo para a rejeição das lideranças para os relacionamentos das mulheres *apinajé* com homens não indígenas. Segunda a antropóloga esses homens, a maioria casados e moradores das cidades próximas às aldeias, ao visitar os *Apinajé* em momentos festivos (festa de santo) faziam sexo com as indígenas, com consentimento dos pais, em troca de bebidas alcoólicas e mantimentos alimentícios. Muitas vezes a relação sexual desprotegida resultava em gravidez e o/a filho/a não recebia assistência do pai *kupẽ*. O que aumentava as dificuldades financeiras das famílias indígenas com a chegada de mais um membro.

Assim que iniciei minha convivência com os *Apinajé*, em 2010, pude observar um relacionamento amoroso que causou conflito e muitos comentários. Um funcionário da Funai, até então gozava de muito prestigio entre eles, porque era muito atuante em sua assistência a esses indígenas, depois passou a ser hostilizado pelo envolvimento com uma jovem *apinajé*, pela qual afirmava estar "profundamente apaixonado" (Caderno de campo). E devido a essa hostilidade o funcionário negociou a transferência para outra comunidade indígena.

Retomando ao casamento interétnico de Maricota, Maria Santana Milhomem e Maria Helena Santana Cruz (2010: 28) ao discutir as questões de gênero e a formação das famílias *xerente*, apontam a incorporação dos estrangeiros à rede de parentesco ao casarem com pessoas dessa etnia.

> Entre os Xerente, a família extensa tem grande importância. A descendência segue uma ordem patrilinear, sendo o pai o proprietário de toda a prole e também da esposa. A regra de residência é uxorilocal: o genro mora na aldeia (ou no segmento residencial) do sogro. Geralmente, os Xerente não costumam fazer restrições a casamentos interétnicos realizados entre índios e mulheres não - índias, mas desaprovam explicitamente o matrimônio de mulheres Xerente com não-índios. Entretanto, todo não índio (seja homem ou mulher) que se casa com um Xerente, logo é incorporado às redes de parentesco e aos sistemas cerimonial e político, adquirindo direitos e deveres idênticos a um membro do grupo.

Francisco Carlos Oliveira-Reis (2001), em seu estudo com os *Xerente*, assinala que a exogamia étnica com indivíduos de outros grupos indígenas é mais bem aceito do que com não indígenas. Mas a preferência é por casamentos endoclânicos, pois, como observou seu informante, "[...] no costume antigo só se casava com outro partido [clã], mas como descobriu-se que maltratavam a mulher, partido passou a se casar com partido, porque como é um sangue só, aí não tem problema para dar conselho, orientar, isso fica mais fácil" (Oliveira-Reis 2001: 66).

Ao fazer um paralelo entre o seu povo e os *Xerente*, a primeira diferença apontada por Maricota é o fato deles serem patrilineares e os *Apinajé* matrilineares (Nimuendajú [1939] 1983; 1942; Farias 1990). Quando conversamos sobre o processo de adaptação a esse outro grupo indígena, ela afirmou que essa foi a principal dificuldade para a se adaptar à organização social *xerente*. *Aí, Nhàgry, óia e que tu me perguntou que foi o mais difícil, agora que me alembrei, parece que foi é isso, porque aqui eu é que mando, tu num vê que todo mundo me bedece, né, mas e aí lá é os homi é que tem os direito*. (20/07/2014). Ao fazer esse relato, Hilário, seu atual esposo, sorriu e balançou a cabeça de um lado para o outro. Perguntei a ele, então, qual o motivo de sua reação. Como de costume, Maricota responde antes dele: *Tá é só na risada, é porque sabe que é eu mermo é que mando nele, tu num vê aqui Nhàgry, que eu é que mando nesse teu padrim* (20/07/2014). Ele ri novamente e concorda: *É mermo!*

Maricota relata ainda que isso gerou um conflito interno que a incomodava, pois ela [...] *nem num nasci pa homi mandar ni mim*. Contudo, ela demonstra ter consciência de que apesar de ter sido acolhida, não era uma deles, e que deveria obedecer as regras de convivência dos *Xerente*, adotando uma "fachada" exigida por esse encontro de alteridades (Goffman [1967] 2012: 14).

> *Quano eu vou na tua casa e eu num tem que bedecer o que é o certo de da tua casa? Que nem que tu quando vem aqui, tu num tem que bedecer de como é de certo daqui. Aí quem manda é o que de cultura da gente diz que é* (Maricota, 20/07/2014).



Ainda em uma análise comparativa entre as duas etnias, ela aponta que assim como seu povo eles são bilíngues, pois além da língua materna: *Akwe*, falam a língua portuguesa. Nessa conjuntura, a manutenção da língua materna, é, portanto, uma importante estratégia de fortalecimento da identidade étnica (Albuquerque 2007a; Giraldin 2000; Sousa Filho 2007; Braggio e Sousa Filho 2006).

Maricota chama atenção ainda para o fato de que uma das principais manifestações de sua cultura: a corrida da tora, também é praticada entre os *Xerente*. Analisa ainda que da mesma forma que seu povo, eles mantêm contato direto e permanente com não indígenas das cidades próximas o que tem influenciado na ressignificação de muitas práticas culturais. Constatação feita por Reis (1999) e Luis Roberto de Paula (2000: 6), que observou em sua etnografia sobre os *Xerente* que a "[...] história do contato dessa população indígena com a "civilização ocidental", que remonta pelo menos ao século XVIII, foi certamente marcada por processos de incorporação, troca e transformação do seu universo sociocultural". Nessa mesma linha, Giraldin (2000) e Rocha (2012) tecem comentários semelhantes sobre os *Apinajé*, sendo comum a ambos o processo de hibridização cultural resultado das muitas redes de comunicação a que estão (inter)conectados (García-Canclini 2003). Nesse contexto de alterações de identidades culturais, Hall (2006: 17) assinala que

> A sociedade não é, como os sociólogos pensaram muitas vezes, um todo unificado e bem delimitado, uma totalidade, produzindo-se através de mudanças evolucionárias e partir de si mesma, como o desenvolvimento de uma flor a partir de seu bulbo. Ela está constantemente sendo "descentrada" ou descolada por forças fora de si mesma.

Do povo que lhe acolheu, além da bravura, ela também ressalta que entre eles aprendeu a língua materna *xerente*, também chamada de *Akwe*. Para ela, que é multilíngue[73] (Calvet 2009), pois fala *Apinajé, Xerente, Krahô* e língua portuguesa, saber a língua do povo que lhe acolheu, era uma necessidade básica para o convívio e para a realização das atividades domésticas (Braggio e Sousa Filho 2006; Sousa Filho 2000; 2007).

> *Eles é que nem os Apinajé, nas coisa de panhĩ fala mermo é na cultura, aí pa fazer as coisa de mulher e pa conversar cuns velhos, né, e pa falar com*

[73] "Multilinguismo é uma das causa e consequências do contato linguístico e faz com que as línguas estejam evidenciadas em todas as suas dimensões" (Calvet 2009: 35).

> *os menino e é tudo na cultura. E das cantoria, também, né. Aí, que quano vai pa cidade e quano vai o kupẽ pa aldeia aí cuma eu num tá num é fazeno cum meu fii, que fala no kupẽ. E quando é coisa de panhĩ é só panhĩ, pois foi desse jeito que eu aprendi. Tinha que aprender, né, que nem num vivia cuns parente Xerente, e eu que queria ficar lá, aí aprendi* (Maricota 20/07/2014).

Com eles Maricota também aprendeu a fazer artesanato com capim dourado, uma aquisição que ela julga muito importante. Em sua fala Maricota faz referência às trocas culturais que acontecem na feitura do artesanato dos *Xerente* e dos moradores do Quilombo de Mumbuca.

> *Tu lembra Nhàgry que te dei, faz é muuuito tempo, uma bolsa de capim dourado, pois foi lá que eu aprendi, agora nós quando que junta com eles, lá em Palma, ou na Araguaína, que nós vai e compra, às vez é o artesanato é pronto pa nós vender, às vez é o capim pa nós fazer as bolsa, porque as bolsa é mais cara, os brinco é mais barato, mas é bonito e os kupẽ tudo gosta. Diz que os Xerente ensinaro também foi o povo do quilombo tombém, ensina panhĩ e ensina kupẽ, mas é que mermo o negóço do capim é mermo dos Xerente* (Maricota 20/07/2014).



Figura 75: Maricota, nas mãos um prendedor de cabelo e a bolsa que presenteou Lilian Castelo Branco

Fotografia: Arquivo pessoal (abril de 2012)

No estudo de Isabel Schmidt (2005), a autora analisa que na região do Parque Nacional do Jalapão as populações tradicionais[74]: os indígenas e remanescentes de quilombolas, para a geração de renda e melhoria da precária qualidade de vida, fazem uso sustentável das espécies nativas das terras tradicionalmente ocupadas (Almeida 2008), sendo que o capim dourado é comercialmente a mais importante delas.

Apesar de haver controvérsias na origem do artesanato produzido pelos *Xerente* e pelos moradores de Mumbuca, a técnica de produzir utensílios domésticos, bolsas, chapéus, biojoias[75] e outros objetos com capim dourado, sementes e seda de buriti é atribuída aos indígenas. Schmidt (2005: 23) ao discorrer sobre essa troca de saberes afroindígenas, afirma que

> A técnica de costurar pequenos molhos de hastes (escapos) de capim dourado com "seda" de buriti (*Mauritia flexuosa Mart., Arecaceae*) em feixes concêntricos que caracteriza o artesanato de capim dourado do Jalapão tem origem indígena. A confecção artesanal iniciou-se na região há cerca de 80 anos quando "índios que vinham do lado do Araguaia" passaram pelo Povoado da Mumbuca e ensinaram "Seu" Firmino, morador do Povoado, a "costurar capim" com seda de buriti.

Retomando o trecho anterior da narrativa de Maricota: [...] *nós vai e compra, às vez é o artesanato é pronto pa nós vender, às vez é o capim pa nós fazer as bolsa, porque as bolsa é mais cara, os brinco é mais barato, mas é bonito e os kupẽ tudo gosta* [...], é importante notar que entre os povos indígenas do Tocantins, pode se observar na produção e comércio do artesanato, um processo de trocas de saberes e de produtos que agregam valores econômicos, um movimento que Reis (2009: 25) denomina como "economia da cultura".

Durante minha pesquisa de campo, pude presenciar diversos momentos dessa prática de economia cultural, principalmente, quando em festividades, os *Apinajé* se preparavam para receber visitantes e se muniam de mercadorias artesanais para a venda, quer seja deles ou de outras etnias. A própria Maricota me presenteou com cestos *krahô*, bolsa e brincos *xerente* e uma boneca *karajá*. Nesse período também comprei peças prontas que ela havia comprado

[74] "Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição" (Decreto Federal Nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2000).

[75] "A biojoia é um adorno produzido a partir de elementos naturais, como sementes, fibras naturais, casca de coco, frutos secos, conchas, ossos, penas, entre outros. Além disso, durante o processo de produção, a matéria-prima natural é extraída de forma sustentável e por isso não agride o meio ambiente" (SEBRAE 2014: 1).

para revender e peças que foram confeccionadas com matéria prima e técnicas aprendidas com outros "parentes".

Entre os "parentes", ela afirma que [...] *o que eu mais aprendi de coisa de todo jeito foi os Xerente mermo, porque eu morei foi com eles, né, e foi que eu casei também, e só num deu foi certo, e que eu fiquei crente e depois larguei* (20/07/2015). Em sua fala Maricota faz alusão à adesão à religião protestante de seu "*marido Xerente*", cujo irmão era pastor da Igreja Batista. Ela explica que essa era uma atitude esperada e que não poderia continuar com ele se não seguisse a mesma religião.

> *E se eu casei cum ele, eu tem que ter as regra dele, aí eu casei de cultura e de crente. Lá nos Xerente e tem de deus de panhĩ que nem nós, que deles é de Bdâ e Wairê que é o sol e a lua deles, que nem nós de Myyti que é o sol nosso e a lua que é Mywryre. Daquele do deus e do São Pedro dos kupẽ* [Maricota para, toma um copo de café, reclama do calor e me pergunta em quem eu acredito. Digo que não tenho uma religião definida e que acredito em um Deus, ela então, retorna a narrativa sobre a religião na aldeia Serrinha] *Mas também que eles têm os da igreja dos padre, mas o que mais tem mermo, né, é o dos crente, da igreja aí da merma da Rita, parece que é, que é do Batista.*

Os pesquisadores que estiveram entre os *Xerente* apontam a predominância da religião protestante sobre a católica, isso devido à atuação das/dos missionárias/os que também desenvolveram trabalhos na área da Linguística nas aldeias dessa etnia. A missão Batista é a que mais se demorou entre eles. Iniciada em 1950 e consolidada em 1980, quando a Missão Novas Tribos do Brasil enviou Anna Muller para trabalhar com esse povo. Essa "[...] missão está vinculada à Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira, que a partir de 1982 formalizou sua atuação entre os Xerente junto à FUNAI (Fundação Nacional do Índio)" (Grigório 2014: 1).

A presença dos missionários em terras *Apinajé* e *Xerente* foi fomentada, principalmente, pelo SIL[76] (Summer Institute of Linguistics), denominado no Brasil, de Associação Internacional de Linguística. Assim como Patricia Ham por mais de quatro décadas trabalhou com os *Apinajé*, tanto com o serviço religioso quanto na construção de

[76] "A SIL Internacional é uma organização de vida consagrada, sem fins lucrativos, comprometida em servir as comunidades linguísticas ao redor do mundo, principalmente através de pesquisa, tradução, treinamento e desenvolvimento de materiais nessas línguas.
A SIL está atuando no Brasil sob o nome de **Associação Internacional de Linguística – SIL Brasil**"(http://www-01.sil.org/americas/brasil/SILquemsomos.html).

material para a alfabetização na língua e transcrição da Bíblia, Guenther Carlos Krieger e Rinaldo de Mattos realizaram o mesmo trabalho entre os *Xerente*. Patrícia Grigório (2014: 02) avalia que trabalhos como dos referidos missionários "[...] inauguraram a presença de um novo tipo de atuação religiosa entre os índios iniciando um processo de alfabetização e escolarização com a produção de materiais didáticos na língua materna e preparo dos primeiros professores indígenas".

Esse trabalho que é realizado pelas/os religiosas/os batistas segue a lógica da "transculturação missionária" que "[...] passa pela tradução cultural da religião evangélica para a cultura indígena" (Grigório 2014: 2), no entanto, não consegue êxito com todos as/os indígenas convertidas/os. Pois, estes também se valem da lógica da sua cosmovisão para elaborar argumentos e estratégias para o enfrentamento e desistência da conversão religiosa. Fato que ocorreu com Maricota, que por ser fumante e não conseguir prosseguir com abstinência do fumo, o que contraria as regras da igreja da qual fazia parte, abandona a religião e, consequentemente, o marido. Desistência justificada por ela como um aviso do mundo espiritual para que ela tivesse êxito em uma caminhada "para o céu".

> *E foi porque eu quis não, foi porque eu tive foi o sonho, que eu tinha era que deixar essa vida de ser era da crença que nem eu nem ia po caminho do céu, nem nada, não! E eu fiz o quê? Deixei foi a crença, que eu nem quer ir po inferno? Tu quer?* [Digo que não e ela ri muito] *e ninguém nem num quer, né, e fica queimada cum o homi só cutucando nós, nem deixar ninguém drumi, num deixa! E aí eu fumei de novo e já tava era cum vontade muita e fui ni festa e dancei, tu num sabe que tua madrinha e dança e é muito, e depois que foi que largou o marido também e foi que vim foi mimbora pa São José de novo* (Maricota 19/09/2015).



Sobre esse sonho que justifica sua desistência da conversão religiosa, no trabalho de Rocha (2012: 286-287) a autora traz a transcrição de um relato de Maricota, no qual ela conta o sonho que teve e que a fez desistir de "ser crente".

> No sonho Maricota encontra uma mulher velha bem alta em uma encruzilhada. No fim de um dos caminhos ela viu o inferno. Bichos jogavam as pessoas numa água fervendo. Maria começou um diálogo com a velha que lhe perguntou:
> _"Onde está indo".
> _"Vou para minha casa"
> _ "Onde é sua casa? Você tem que dizer uma coisa – você é crente?"
> _ "Sou",
> _ "Quanto tempo?"
> _ "Um ano e dois meses",
> _ "Quer ver como é a vida do crente?". Eu vou te levar para você ver, mas, cuidado! Quando vier aquele grandão para te dar a mão para te salvar, você não vai não. Para que você aceitou ser crente?".
> Maricota a seguiu. Depois de andar ela disse: "Olha ali a garagem dos crentes, ali nós vamos". Maricota viu um abismo e seguiu andando por um estreito caminho. Para não cair foi se agarrando às moitas até que viu o "chefão". Um homem baixinho, muito forte e de sorriso largo. A mulher lembrou-a que não era para pegar na mão dele e nem entrar se ele chamasse. Na sua mão tinha um espeto que ele usou para trespassar um espírito, do ânus até a boca. O espírito perguntou a ela "você é crente? A vida de crente é ruim. Amanhã é meu dia de cair no fogo. A vida de crente é contra Deus, sai dessa enquanto você está viva".
> Nesse momento a velha mulher reapareceu e indagou:
> _ "Você viu a vida de crente? Você vai continuar?"
> _ "Não vou mais não",
> _ "Você sabe rezar? Veja só – a estrada lisa vai para o inferno e aquela outra com espinho vai para o céu.*"*

A autora ainda chama atenção para uma possível relação dessa narrativa sobre a escolha entre dois caminhos com o texto da Bíblia cristã no evangelho de Mateus (cap. 7, v. 13): "Entrai pela porta estreita porque largo é o caminho que conduz à perdição...". Assim como se pode interpretar o "grandão" como Jesus, pois essa história poderia ser uma versão de um ensinamento do Cristo para seus apóstolos. O que notoriamente revela o conhecimento de Maricota sobre os textos bíblicos e como ela os ressignifica em suas traduções.

Ao entender tradução cultural como resultado do esforço para a compreensão mútua no encontro de duas culturas (Evans-Pritchard 2005a), afirmo que para a construção deste trabalho, assumimos, eu e ela, o papel de tradutoras. Isso porque ao narrar eventos, principalmente aqueles diretamente ligados aos aspectos religiosos, Maricota ativa uma "[...]

três vieille solidarité entre langue, culture et texte[77]" (Simon 1995: 48) para a construção de um diálogo que é híbrido, não apenas na forma de comunicar suas percepções sobre as práticas culturais e religiosas, mas na própria vivência de tais ações. Híbrido, portanto, nesse contexto, seguindo o entendimento de Bhabha (1998) deixa de ser adjetivo e ganha conotação de verbo, propiciando uma construção desterritorializada de práticas culturais, o que nos leva a perceber os espaços intersticiais das ressignificações práticas e discursivas.

No que se refere às práticas e dogmas religiosos também faço opção por "hibridismo" ao invés de "sincretismo" tomando por base a seguinte explicação de García-Canclini (1992: 14-15)

> Se encontrarán ocasionales menciones de los términos sincretismo, mestizaje y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales – no sólo las raciales a las que suele limitarse "mestizaje" – y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que "sincretismo", fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos y tradicionales[78].

A seguir apresento dois trechos de narrativas de Maricota, nos quais podemos perceber possíveis espaços intersticiais e ressignificações de práticas e discurso no contexto de hibridismo cultural. Era dia 20 de dezembro de 2013 e Maricota se alegra com minha visita e a de meu esposo, devido à proximidade do Natal.

> *Pois eu achei foi bom! Que vocês vêi! Que agora também que eu vô fazer é a festa do Natal.* [Pergunto o que é o Natal. Ela ri e diz que eu sei e na réplica digo que quero saber o que é o Natal para os *panhĩ*. Recebo essa explicação].
>
> *Então, que é a festa do fii do Tyrtum, do Deus de vocês que quano nasceu, que nem que foi de cabaça que nem os fii de panhĩ, foi de parece de estrela, da mãe dele, que do pai dele, mais diz que nem num foi de bucho não, foi o Tyrtum que botô na barriga da mãe dele.* [Pergunto se acredita nessa história]. *Nem sei! Acho que a história é bunita, parece cum história de panhĩ, que vê as coisa diferente que acontece e que tem kupẽ que num acredita, mas que num é verdade? Então, desse jeito que é que com as história de vocês panhĩ.*

[77][solidariedade muito antiga entre língua, cultura e texto] (Tradução livre).

[78] [Ocasionalmente se faz menção a termos como sincretismo, miscigenação entre outros empregados para designar processos de hibridação. Eu prefiro o último, pois abrange diversas misturas interculturais - e não somente as raciais, que muitas vezes são limitadas a "mestiçagem" - e porque permite incluir as formas modernas de hibridização melhor do que de "sincretismo", forma que quase sempre se refere à fusões religiosas ou de movimentos simbólicos e formas modernas tradicionais de hibridação] (Tradução livre).

> [Pergunto o que faz nesse dia] *É igual vocês que faz comida, e que come com famía toda e fica todo mundo alegre. Agora que mia famía é só meus neto e sobrim, porque nem tem mais o meu fii e nem mia mãe.*

Apesar de apontar proximidades na vivência do Natal entre os *Apinajé* e os não indígenas, Maricota, em nosso encontro nas vésperas do Natal de 2014, em 22 de dezembro deste ano, faz algumas ressalvas quanto às diferenças. A primeira delas se refere ao tipo de comida: o paparuto[79] é o prato principal, [...] *ora, porque é comida de panhĩ e porque o tal do peru, que é a galinha grande de kupẽ, né, é muito cara e nem tem kàxpore que dê* [...] e a segunda no que concerne ao ritual de trocas de presente, que ela também atrela às condições econômicas dos indígenas. [...] *e nós nem num pode que nem o de vocês que fica é dano é muito presente, porque nem num tem o kàxpore, tem mermo que só fazer a festa, tem o presente não*.

Contudo, nesse segundo trecho escolhido para refletir sobre hibridismo nas práticas religiosas, Maricota ainda relata que os pais indígenas, que trabalham na escola e no posto e que tem um salário fixo, [...] *no Natal também dá é o presente do pã do Natal*[pai do Natal] *desse que passa no televisão* [ela se refere ao Papai Noel e ri muito] *e nem tem barrigão não e nem tem barba de grande né, porque índio nem fica gordo, porque e come e é pouco mermo* [...]. Ela mais uma vez atrela às diferenciações ao fator financeiro, o que também ouvi em relato de José Eduardo/*Atorkrã*[80], na mesma época.

Peter Burke (2003: 18) ao analisar esse tipo de construções, resultantes do hibridismo cultural, avalia que essas trocas e empréstimos encorajam a criatividade e o dinamismo, o que pode ser positivo, no entanto podem enfraquecer as tradições regionais e as raízes locais. Nesse contexto, Maricota teoriza e diz: [...] *não tem como, e de que jeito, que tu vai viver e conhecer, as ôta gente e tu num aprende e num ensina as coisa, né? Tu num deixa de ser kupẽ, porque meu fii aprendeu coisa de índio* [...] (22/12/2014). Ela mais uma vez me ensinava sobre identidade étnica e como os empréstimos culturais são inevitáveis em situação de contato e me faz lembrar o ensinamento de Evans-Pritchard citado por Mariza Peirano (1995: 136) ao refletir que nessas situações haverá indiscutivelmente: "[...]o reconhecimento de que algo de [uma] cultura falta em outra sociedade e a conclusão final de que sempre haverá uma alternativa para substituir essa ausência".

---

[79] Bolo de carne à base de massa de mandioca/macaxeira, apresentado, anteriormente, de forma descritiva no texto Pelos Caminhos *Apinajé*.

[80] Ele é seu possível neto, de quem falarei mais adiante. Pelo fato de acreditarem nessa parentela ele frequentemente está na casa de Maricota e segue as regras sociais como se o fosse.

Tu num vê que quano eu morava com os Xerente eu tive de ser de muito do jeito deles, mas que aí que quano eu larguei o marido, eu vim foi me embora e deixei tudo e vim e agora eu sou do jeito do Apinajé de novo, mas que precisar eu sei do jeito de Xerente (22/12/2014). Maricota, portanto, utiliza a cultura como estratégia de sobrevivência e adequação aos espaços nos quais vivencia as tradições. Nesse sentido, em diálogo com Bhabha (1998: 241):

> A cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória [...] A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento [...] A dimensão transnacional da transformação cultural – migração, diáspora, deslocamento, relocação - torna o processo de tradução cultural uma forma complexa de significação. O discurso natural (izado), unificador, da "nação", dos "povos" ou da tradição "popular" autêntica, não pode ter referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição.

E em busca dessa tradução, Maricota me explica como se deu sua separação do indígena *xerente* e como ela se comportou frente à partilha dos bens que tinham construído ao longo desse relacionamento, o que ocorre de forma diferente dos *Apinajé,* pois enquanto seu povo é matrilocal e matrilinear, os *Xerente,* como já foi dito, são patrilineares e patrilocais (Nimuendajú [1939] 1983; 1942; Reis 1999; Schoerer 2006).

> *Óia que aqui quando que separa num é a muié que fica com os menino e com a casa? Lá num é assim, é o homi que fica é com tudo. Por isso, que num deu certo e que ele era crente e eu nem quis mais ser, e nem que ele queria que eu ficasse no fumo, né, e nem dançasse, aí como é que ia dá certo? Aí eu larguei foi tudo lá, deixei foi a casa, foi as coisa da casa e tudo e tudo, porque lá nos Xerente é assim, os direito é dos homi, e num é porque eu sou Apinajé, que eu vou ter direito Apinajé, se eu tava morando lá, né, aí, eu tem é os direito de lá. E é assim, cada povo que tem seu jeito. Os kupẽ tem os dele e os panhĩ também, que os parente num é tudo igual* (19/09/2015).

Nimuendajú ([1939] 1983: 58) ao discorrer sobre o caso do divórcio, faz uma observação que dialoga com a narrativa de Maricota no que se refere à partilha dos bens entre os *Apinajé*, dessa forma, quando há separação o homem "[...] é quem deve se retirar para a casa de suas parentas. Isto vale mesmo até para homens de importância como o chefe Matùk, de Bacaba". Essa, portanto, é uma continuidade entre esse grupo indígena.

Ainda sobre sua saída da aldeia Serrinha dos *Xerente* e retorno para a São José, Maricota narra que, ao decidir ir embora, a vontade de chegar em sua casa era maior que a paciência para esperar por um transporte e [...] *aí eu vim foi caminhano mermo, que se eu esperava carro, ia demorar demais, e eu passei parece que foi cinco ou foi seis dia aí caminhano pela estrada* [...] (19/09/2015).

O mapa a seguir traz o percurso aproximado que ela teria percorrido a pé da aldeia próxima à cidade de Tocantínia até Tocantinópolis, ambas no Tocantins.

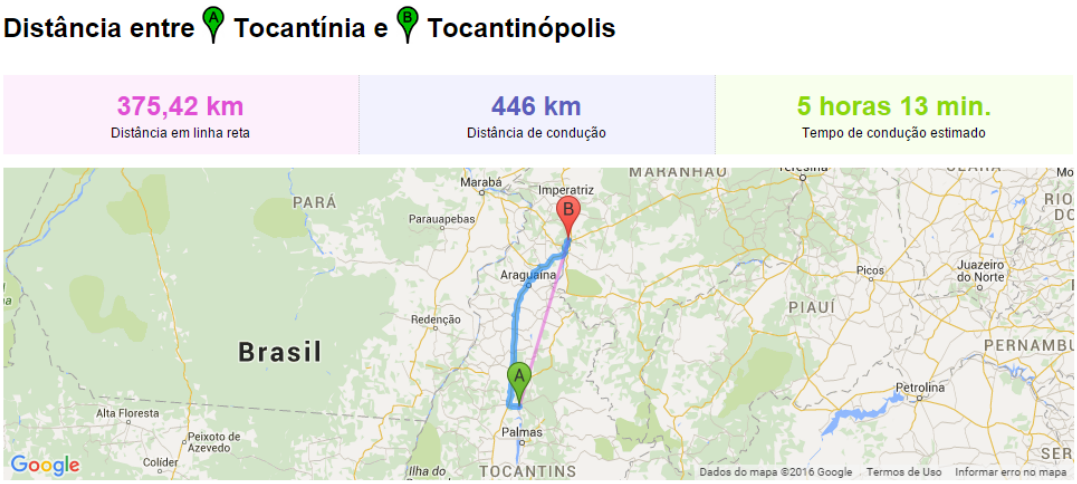


Figura 76: Mapa da distância entre Tocantínia e Tocantinópolis

Fonte: Google maps (2016)

Maricota não percorreu essa distância de quase 500 km sozinha, em narrativa também feita para Rocha (2012), ela afirma ter a companhia de uma prima que teria ido buscá-la. No momento de nossa conversa sobre o translado ela disse que "acha" que seria Maria Barbosa, mas que não tinha certeza. Sua suposição se deve ao fato de que Maria Barbosa, já falecida, era muito conhecida pela sua valentia e pela forma decidida que enfrentava os problemas, tendo sido cacique e lutado ao lado dos homens pela demarcação da terra indígena *apinajé*.

Com o marido *xerente* Maricota não teve filhos, [...] *só fiquei mermo com o meu fii, o Augustim, que é o fii do Miguel, aí quano eu fui, ele nem quis ir e ficou com a Maria Barbosa, a tia dele, e depois foi que eu voltei e fiquei morano junto de novo*. (19/09/2015).

Ao se referir a Miguel, ela está falando do seu primeiro esposo, Miguel/*Waxmẽ* Fernandes *Apinajé*, com quem casou ainda jovem já morando na aldeia São José. Ele é o pai de seu único filho Augustinho/*Pempxà* Fernandes *Apinajé*, de quem falarei mais a frente.



Figura 77: Miguel

Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)



Figura 78: Pepxà (Augustinho) e Pykwyi

Fonte: Odair (2000: 112)

No seu casamento com Miguel, o ritual foi realizado de acordo com as práticas culturais *apinajé*, a partir de arranjos das famílias que se comprometeram e mobilizaram as madrinhas e os demais familiares para a realização da festa (Nimuendajú [1939] 1983; Giraldin 2000). Maricota chama atenção para o fato de que um casamento "na cultura" demanda muito tempo e dinheiro para os preparativos, além dos familiares no dia da cerimônia os moradores de outras aldeias comparecem à festividade.

> *Então primeiro que a famía se acerta, aí manda notícia pa todo mundo, porque as avó tem que fazer o facão do noivo, todo enfeitado, que o facão que é importante né, de defender a famía que tá criano e de fazer a roça e de ir po mato caçar. Aí as madrinha da noiva tem que fazer os enfeito, aí tem que fazer bem bonito, os enfeito da perna e do braço e o que mais demora é a saia, e as madrinha do noivo faz os enfeito dele, aí demora que os enfeito é de miçanga e de pena e de semente, aí tem que é muito, e também de antes tinha o casaco do viado, agora num tem mais, aí tem que os parente de os noivos sair pa caçar, pa fazer as comida que troca, a madrinha da noiva dá pa famia do noivo e depois troca, assim* (18/03/2015).



Figura 79: Maricota segurando o facão do noivo

Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)



Figura 80: A noiva Luci e seus enfeites para o ritual do casamento

Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)

Pode se perceber na narrativa de Maricota que ela menciona a função do homem como provedor maior entre os *Apinajé*. Na visão da tradição cultural é dele tanto as funções de alimentar[81] quanto de proteger (Nimuendajú [1939] 1983), simbolicamente representadas pelo facão que ganha identidade étnica ao ser adornado. Contudo, na ocasião do casamento de Fabrício e Luci, em 19 de março de 2015, Maricota sendo uma das avós do noivo foi quem o presenteou com o facão e explicou sobre as transformações histórico culturais (Sahlins 1990) que levaram ao não uso do facão para o sustento. *De hoje esses menino num quer mais fazer roça, aí o facão é mermo só pa festa e pa ficar em casa se tiver que brigar, mas nem faz mais roça e nem caça, hoje é mais coisa da cultura mermo, né* (19/03/2015). Assim, o facão atua mais como manutenção simbólica da cultura do que como prática.

Ainda sobre o casamento observa-se que os preparativos envolvem uma rede de solidariedade, na qual estão amarrados obrigatoriamente a família e os amigos formais (Giraldin 2000), complementando-se dessa forma, o campo das relações domésticas com o das relações sociais e/ou cerimoniais (DaMatta 1976). Sendo que ambas as famílias têm obrigatoriedade em colaborar tanto com a comida da festa, quanto com os "enfeitos", revelando "o princípio da reciprocidade" (Lévi-Strauss 2012) nas trocas e preparativos para o rito do casamento, no qual as duas famílias ganham novas amarras sociais. O que diferencia os *Apinajé* dos *Xerente*, [...] *porque os Xerente nem tem brigação de dar pa famía da noiva comer, só dá se quiser* (Maricota 18/03/2015). Isso porque, entre eles, "[...] a tradição determina o exclusivo direito do noivo e sua parentela sobre a comida e a bebida sendo permitido à noiva e seus familiares consumirem da comida apenas com o consentimento do noivo [...]" (Reis 1999: 19), no entanto, o autor afirma que na época de sua pesquisa (1999) já era prática a divisão da comida e bebida também para a parentela da noiva.

Quanto ao ritual do casamento, observei em minha pesquisa que tanto o de Maricota com Miguel, que provavelmente tenha acontecido entre as décadas de 1950 e 1960, quanto os que presenciei em minha pesquisa de campo como o Fabrício e Luci, em 2015, e os descritos por Giraldin (2000) e Rocha (2012) seguem uma constância em sua realização.

> *Primeiro e de noite foi que eu e o Miguel que foi pintado de jenipapo pelas madrinha, né, e de noite também teve as cantoria e a noite toda, e o paparuto assano, aí de de manhã, aí que foi que eu fui pa casa da madrinha e ela que arrumou com os enfeito e aí que pintou com o urucum, que é de*

[81] A função de alimentar é exercida também pela mulher que auxilia na colheita dos produtos da roça.

> *dia e de sol. [Silêncio] Aí que vão deixar as comida, uma madrinha na casa da ôta, e aí chora e é muito pa puder acalmar os karõ de quem já foi embora, né, os avó que recebe a comida, chora e é porque o meu fii vai é pa ôta casa e chora também e é pelos que morreu, que nem num tá aqui pa vê, aí as avó dá é conseio e muito, tu num vê que eu fiz no do Fabrício do Roberto?*
>
> *Aí, o noiva fica é esperano e sentada no pano*[82] *dos véi na casa da madrinha. Aí, foi e depois que os irmão do noiva, que é os guardião que foi buscar o noivo e garrou pela mão e que trouxe de junto e segurado, isso que é pa saber que a moça tem famía, aí que eu num tem, aí eu já te disse, aí que foi meus primo carnal, aí que chega aí o chefe que fala e da conseio, tu num vê que na Luci, que deu conseio foi o Vanderlei, que ele que é o chefe de lá, do Bacaxi [Abacaxi], porque ele é que comanda tudo lá e é o pai da madrinha da neta da Nókré. Aí que depois que come e sai das casa tudo da aldeia pa mostrar que casou, do meu foi que era pouca casa, só do meu vô e das madrinha e dagora que tu viu* [Ela se referia ao casamento de Fabrício e Luci] *que teve foi muita casa, até chegar na casa do mãe do noiva, que é aí que caba o casamento, e tem briga pelos pano, e é tudo, tudo os véi que fica quereno. Ni no meu casamento tinha mais era comida de caça, e do paparuto meu era de caça e agora tu viu que tinha mais era comida do mercado, e que comprô o gado e de frango do patrão? E que de do meu tempo nem tinha isso do frigerante era o suco das fruta que tinha do tempo da festa e tinha era muuuita* (20/03/2015).

A principal mudança, como relatada na fala acima de Maricota, é a alimentação servida na festa. Nas últimas duas décadas tem se intensificado o consumo de comidas e bebidas comercializadas em estabelecimentos na cidade de Tocantinópolis, cujos donos mantém com os indígenas uma relação de dependência financeira, sendo denominados pelos *Apinajé* como "patrões", pois são eles que administram os seus rendimentos, principalmente os dos aposentados como Maricota (DaMatta 1976; Giraldin 2000; Rocha 2012). Nesse cenário de exploração, os preços são superfaturados e na maioria das vezes os indígenas ainda ficam devendo para o mês seguinte.

Rocha (2012: 142) comenta sobre essa relação e seu desfecho no âmbito judicial.

> Os "patrões", pelo menos até 2009, ficavam com o cartão bancário dos Apinajé aposentados e controlavam o recebimento dos benefícios e o gasto em seus mercados. No início de 2009, uma denúncia dessa prática levou a

[82] A prática de utilizar tecidos coloridos para forrar seja o banco no caso de casamentos, seja a esteira em ritual de ganhar nome (batismo) ou nas festas de "tiração" de luto e que depois são disputados pelas mulheres mais velhas é uma constante. Também observei a mesma prática entre os *Krikati*, os *Xerente* e os *Krahô*. Na maioria das vezes esses tecidos servem para fazer saias. Quando busquei explicação para tal prática e porque as mulheres mais velhas têm prioridade, recebi de Maricota a seguinte explicação: *Os mais véi num é que manda, pois é elas que tem o direito, os avó, e nem me alembro porque é que faz isso, desde que eu era piqueno que faz, é o pedaço da festa que fica com o avó, é isso* (19/03/2015).

> prisão de Raimundo por alguns dias. Após esse evento, os Apinajé negam que os cartões são deixados com os donos dos mercados.

Apesar do trabalho da antropóloga trazer dados de 2009 sobre essa situação e que foi combatida pelo Ministério Público (MP) e a polícia local, essa ainda é uma prática mencionada pelos indígenas em suas falas, apesar de acontecer de forma velada. Raimundo, que é mencionado, é ex funcionário da Funai e ainda foi alvo de outras investigações[83] do MP, como o recebimento de aposentadorias depois do falecimento dos indígenas.

Além da alimentação, Maricota chama atenção para a inserção dos fogos de artifício que são queimados para avisar que os noivos estão percorrendo a aldeia. [...] *De primeiro num tinha os foguete, era o cantor com o maracá chamando todo mundo* (20/03/2015). E na parte noturna da cerimônia é comum "[...] o consumo de *karém-pó* (maconha) e cachaça" (Rocha 2012: 247), sendo que o consumo da bebida alcóolica em excesso tem ocasionado desavenças na comunidade, tema que retomaremos mais adiante no texto.

Nas famílias que conseguem arrecadar um maior volume monetário para a realização do casamento, o fazem em três etapas: o casamento "da cultura" descrito anteriormente, o do "padre", nos moldes da cerimônia da igreja católica, realizado normalmente em um barracão em que se celebra uma missa e depois o casamento e posteriormente "a parte *kupẽ*" da festa, assim denominada porque como explica Maricota (19/03/2015) [...] *as pessoa fica é dançano só o forró, as música de kupẽ, de primeiro tinha o meu fii o Augustim que tinha as caixa do som e fazia as festa, aí depois foi o Sid meu neto e agora a gente chama da cidade, mas que é caro, aí só quem pode*. Como pontua Maricota, esse tipo de festa só ocorre quando a família tem dinheiro para pagar a contratação da banda ou de uma equipe de som. *Na festa do meu neto o Sid foi festa e foi de todo o jeito e foi muito, aí os panhĩ encheu tudo aqui e teve festa muita, mas foi que eu fiz o impresto, aí teve o kàxpore*.

No que se refere ao custeio para a realização dessa festa, ocorrida em 05 de fevereiro de 2009, Rocha (2012: 248) que presenciou o ritual, relata que

---

[83] O Ministério Público Federal no Tocantins propôs ação penal à Justiça Federal contra o ex servidor da Funai Raimundo Alves Garcês pelo recebimento da aposentadoria de um indígena, após o seu falecimento. Raimundo está sujeito às penalidades previstas no artigo 171, § 3º, do Código Penal Brasileiro.
Segundo a denúncia, entre junho de 2006 e junho de 2007, na qualidade de chefe do posto da Funai em Tocantinópolis, Raimundo teria recebido os valores da aposentadoria do indígena Domingos de Sousa Apinajé, que faleceu em 19 de junho de 2006, no município de Tocantinópolis.
(Assessoria de Comunicação Procuradoria da República no Tocantins)

> Maricota, que recebe benefício previdenciário (aposentadoria por idade), fez um empréstimo bancário para cobrir as despesas do casamento, sobretudo para contratar uma banda de forró para tocar durante a noite, durante a parte *kupẽ* da festa. Em geral são avós que cobrem esse tipo de despesa, por serem eles os que recebem aposentadoria regularmente.

Voltando ao casamento de Maricota e Miguel, é válido ressaltar que eles casados na "cultura" e "no padre", sendo realizado primeiro o ritual tradicional e depois a cerimônia católica celebrada por um padre. *Não teve festa de kupẽ, porque daquele tempo meu vó nem tinha kàxpore de posento nem um nada era só o festa de panhĩ!* (20/03/2015). Ela acredita que o casamento possivelmente tenha sido em 19 de março, dia comemorativo a São José, patrono das famílias. [...] *É porque as festa de casamento era no dia da festa dos santo, que é o santo da aldeia, diz que é como é o nome?* [Padroeiro] *Isso de padroeiro! E que também é o santo das famía dos kupẽ, por isso que casa, que depois faz famía, né!* (20/03/2015). No intuito de confirmar a data fui à procura do registro de casamento na igreja de Tocantinópolis, no entanto, a documentação antiga foi destruída em várias guerras entre as facções políticas locais e em incêndios, não sendo possível essa constatação.

O último casamento que assisti foi realizado nesse dia e acertado pelas famílias em 30 de dezembro, por ocasião da festa da Sagrada Família. Isso é comum entre os *Apinajé*, em função da estreita relação com missionários católicos, desde os meados do século XVIII, com base nos relatos de viajantes (Nimuendajú [1939] 1983; Bertran 1994), o de acordo com os *Apinajé* influenciou na interpretação desses dias para se "*contratar as famía*", seja no comprometimento dos noivos, seja na realização do ritual.

Ressalto ainda que para o investimento que é feito, espera-se retorno. Na véspera da festa, em conversa com a mãe da noiva – Ana Lúcia/*Iremex* – relatou sobre a preocupação dos familiares para que não haja divórcio, pois os investimentos para eles são muito altos (Rocha 2012). No seu caso, ela teve que fazer um empréstimo para a compra da vaca servida para os convidados. Além disso também há receios para que as filhas não sejam abandonadas e como consequência tenham que criar as/os filhas/os sozinhas, fato que *Iremex* já vivenciava. *Eu fica só pedino pa Tyrtum que dá certo esse casamento, que num é fácil criar minino sozinho, num vê que eu faz tudo e com mia mãe e nem tem homi que me ajuda e é sofrimento* (Ana Lúcia/*Iremex*, 18/03/2015). Estar casada, portanto, é a situação ideal para os *Apinajé*, como analisa Rocha (2001), mas em campo ouvi diversos relatos, principalmente entre os indígenas que são professores na escola da aldeia, sobre o desejo que as/os filhas/os ao invés de "casar

cedo", isso entre 14 e 17 anos, continuem os estudos escolares e busquem uma formação de nível superior, o que fica impossível ou mais difícil quando assumem uma família. Como afirma Eliane/*Ire* ao falar do filho mais velho: *O Hugo já tem dezessete, aí, nos tempo de antigamente, né, aí já tinha casado. Mas nós num quer que ele case agora não, né, porque se casar fica mais difícil de estudar, ele já tá quase terminano nos estudo* (04/01/2015).





De acordo com Nimuendajú ([1939] 1983), na década de 1930, período em que esteve entre eles, as separações eram raras e eram motivadas por traições femininas e maus tratos por parte dos homens. DaMatta (1976) não se dedica a discutir sobre o casamento e Giraldin (2000) discorre sobre o casamento, no entanto, não traz informações sobre divórcio. Já Rocha (2001) afirma que as separações são comuns e chama atenção para o fato de que dos "[...] nove jovens casais que haviam se unido entre 2007 e 2008, três estavam separados em 2009 [...]" (Rocha 2012: 253).

De 2010 a 2015 contabilizei, só na São José, 10 separações matrimoniais. A última aconteceu em abril de 2015, com a dissolução do casamento de Luci e Fabrício, com duração de apenas 2 meses. Maricota apresentou sua versão para o fato, fazendo uma correlação com os demais divórcios que ocorreram na aldeia.

> *Tu sabe Nhàgry que de antes se arrumava o casamento aí falava cuns fii, aí que queria era que casava e que num queria a famía ficava tentano fazer a cabeça, agora é do jeito de kupẽ, mais os fii que quer e fala pas famía e aí é que faz o acerto* [Digo a ela que entre os não indígenas o casamento também já foi uma decisão da família e que só posteriormente passou a ser por afetividade e escolha dos noivos] *Então, e era? Então é que nem o nosso! Aí a famía da Nókré fez o acerto cum a do Roberto, aí os menino nem se gostava, aí foi tu tá veno que a Luci num quis nem faze pa kuni com ele e que num gostava, aí ele foi embora pa casa dele no Patizal e não voltou, separou mermo. Apex! Mas desse jeito de num gostar é pouco, tem mais mermo é de marido pinguço, que bate na muié e ela num guenta e vai e bota o marido pa fora, que nem eu fiz cum Miguel* (22/07/2015).

Dessa forma, as duas principais causas, na versão de Maricota, é a falta de sentimento, isso acontece bem mais por parte das mulheres e as consequências do uso abusivo de bebidas alcoólicas. No seu entendimento, por uma incorporação de moldes não indígenas que chegam através da mídia televisiva. Assim, [...] *as muié fica aí tudo tudo quereno é os homi igual da televisão, e bonito e apaixonado, de igual do comendador*[84]*, que fica só fazeno o carim, e os homi panhĩ num é desse jeito, aí vai e diz, apêx, quero mais não!* (22/07/2015). Ao ouvi-la em sua crítica sobre a influência da televisão no comportamento dos *Apinajé*,

[84] Esse personagem da telenovela da Rede Globo marcou muito para Maricota tanto que mesmo depois do término da telenovela, ela ainda se referia a ele como nessa ocasião. Em seu tom bricalhão, tão característico, disse: *Inté eu largava teu padrim pa casar cum ele, que tô é paxonada!*

chamo-a para o debate e ela se espanta quando digo que os *kupẽ*, como eu, também sofrem a mesma influência. Nessa mesma linha, Daniel Munduruku respondeu em entrevista[85] que

> A influência da TV é tão forte na aldeia quanto na casa de qualquer outro cidadão. Nas tribos, os padrões de comportamento veículados pela TV afetam, muitas vezes, o modelo de ser dos índios, principalmente dos jovens que acabam questionando suas tradições e identidades. A mídia traz desejos e anseios que, na prática, não fazem parte do nosso cotidiano. Ela traz também o barulho da cidade. Quem vive da tradição oral, quem tem na tradição oral sua base, a base de sua vida e cultura, convive muito com o silêncio

E esses barulhos ressoam internamente no silêncio dos indivíduos que não se veem representados pela mídia, com isso o movimento de auto exclusão é frequente, porque se o modelo de comportamento no qual as pessoas se inserem não está ali representado, isso gera problemas, especialmente, para a afirmação da identidade étnica como analisam Nilsa Iraci e Marisa Sanematsu (2007).

No contexto descrito por Maricota, a televisão se configura como um espaço de construção simbólica de grande influência para fomentar a exclusão social do povo indígena e de seus valores culturais (Iraci e Sanematsu 2007). Assim, há entre os *Apinajé* jovens, com os quais conversei, um modelo de relacionamento afetivo próximo dos contos de fadas, com um "final feliz" proposto pelas releituras dessas narrativas feitas pelas telenovelas, sendo as produções veiculadas pela Rede Globo às 21:00 as preferidas[86]. Por isso, há um maior índice de divórcio por motivo de incompatibilidade afetiva, entre aqueles que tem entre 14 e 22 anos. Já para aqueles com idade superior aos 22 anos, com os quais conversei, os divórcios são motivados, em sua maioria, pelos maus tratos[87] sofridos em decorrência da embriaguez alcóolica, assim como também constatou Rocha (2012). Motivo que segundo Maricota a impulsionou a se divorciar de Miguel[88].

---

[85]Data da entrevista 02 de maio de 2007 disponível em http://www.intervozes.org.br/direitoacomunicacao/?p=18286. Acessado em 02/02/2015.

[86] Na obra Metrossexual em Cena: A vaidade masculina a partir das telenovelas, Edyr Batista de Oliveira Júnior ao observar a preferência das mulheres entrevistadas também constatou que as telenovelas da Rede Globo são as mais citadas.

[87] Telma Eliane Garcia (2015), em seu relevante trabalho sobre o alcoolização entre os *Tembé Tenetehara* de Santa Maria do Pará, avalia o uso abusivo de bebidas alcoólicas como fator preponderante nos casos de violência doméstica.

[88] Juberty Antonio de Souza, Marlene de Oliveira e Marilda Kohatsu (2005), em pesquisa com os *Kaingang*, povo indígena também classificado como Jê, sinalizam que homens que perdiam o controle ao ingerir bebidas alcoólicas em excesso eram frequentemente deixados por suas mulheres.

> *Miguel, o nome dele é Miguel! Ainda tá é vivo tá bem por aí, já é viúvo pegou ôta muié aí ... Já matou a muié* [Ela ri de sua brincadeira], *e tá viúvo, tá por aí. Lá na aldeia.* [Ela se refere à São José como se fosse outra aldeia porque sua casa fica afastada do centro] *Junto com a prima dele* [Aponta para Hilário] *É. Continua a beber, pinguço, deixa beber não.*
>
> [Peço que me explique como foi essa separação].
>
> *Eu que não quis mais. Eu disse vá simbora, e eu era casado indígena e no padre. Pois então, não prestou! Passei com ele foi uns faz aí uns seis, sete anos.* [Digo que foi pouco tempo] *foi que eu num ia ficar só sofreno, nã, num vô nem de jeito nenhum! Eu separei de verdade, ele pode virar ouro bem aqui! Eu passo por cima e vou embora, num pego mais.* [Risos]. *Coisa que eu num quero, coisa que eu num quero... quero não. Ele pode ... dizer assim: "eu vou pegar uma menina bem bonita, vou ficar bem na frente dela ficar chupando o beiço dela pra ela ver se ela vai aguentar", por mim pode puxar, pode fazer o que quiser eu passo aqui vou embora, para aí eu sou o rei, coma aí...Rá, rá, rá!* (Maricota, 06/01/2014).

Vale ressaltar que a alcoolização vivenciada por Miguel é um grave problema que interfere na dinâmica social e aumenta os índices de violência entre os *Apinajé*, vale destacar no entanto que não é restrito aos povos indígenas e sim uma questão de ordem mundial, como lembram Giraldin (2000), Esther Langdon (2005) e Rocha (2012). No caso específico desta etnia, Rocha (2012) considera que deveria haver um estudo mais sistemático e, preferencialmente, seguindo a proposta adotada por Telma Garcia (2015: 7) em uma interface entre o biológico e o social, pois há "[...] a necessidade de se integrar saberes em perspectiva interdisciplinar". Isso porque "[...] o ato de beber foge aos modos e formas tradicionais e acarreta sérios agravos, quer sejam individuais, na forma de doenças associadas ou da violência doméstica, quer sejam relacionados às consequências danosas para a coletividade [...]" (Garcia 2015: 6).

Nessa conjuntura, em uma perspectiva antropológica, o fenômeno do alcoolização não deve ser interpretado como uma doença com enfoque genérico, como sinaliza Langdon (2005), e sim privilegiando o foco para o campo coletivo ao invés do individual, pois se apresenta como fato social (Durkheim [1972] 2007), construído historicamente a partir do contato dos povos indígenas com a sociedade envolvente (Fernandes 2004; Ghiggi Junior 2010) e revela particularidades trançadas nas práticas culturais de cada sociedade.

Não era intenção inicial desta tese o aprofundamento na discussão sobre a alcoolização, no entanto, Maricota, mulher aqui etnobiografada, foi drasticamente afetada pelo consumo excessivo de bebidas alcoólicas, sendo diagnosticada em 2014 com miocardiopatia alcoólica. Diante disso, na parte final desta etnobiografia, onde irei discorrer

sobre a relação entre o alcoolização e o processo de adoecimento e morte dessa indígena, irei me deter a analisar, em perspectiva bioantropológica, o que se bebe, como se bebe e quando se bebe entre os *Apinajé*, seguindo as orientações de Langdon (2001). Observando as particularidades socioculturais do ato de beber para compreender os contextos em que a carreira alcoólica de Maricota se delineou e quais são os valores atribuídos aos diversos "estilos de beber".

Agora, retomando às relações matrimoniais de Maricota, é preciso dizer que com o seu terceiro e último marido: Hilário *Mãtyk Apinajé*, ela considera ter transgredido muitas normas de conduta de seu povo. *Ué, e eu pa começar que eu sou é mais véia e é muito que o teu padrim, tu num vê que aqui as muié que é véia e nem num casa mais? E nem tô do jeito que é direito* [ri muito] (19/09/2015). Ao ouvi-la fazer essas considerações, pergunto o que é "direito" e ela prontamente diz [...] *e num é o que todo mundo faz, como tem que ser, do jeito de toda gente, cuma que é? A regra!* (19/09/2015). Ela elabora portanto, o "modelo exemplar" a partir da observação das ações sociais de seu povo, em particular as mulheres, em seu cotidiano (Leach [1954] 1996).

Nota-se que ao apontar o que para ela é a primeira transgressão desse relacionamento que ela interpreta o corpo como idioma simbólico de uma regra social (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro 1979) e sustenta a velhice desse corpo como impedimento para novos laços matrimoniais. Nesse sentido, Rocha (2001) destaca que a "pirâmide da solidão" funciona para os *Apinajé*, assim como Léa constatou entre os *Kayapó*, revelando que o casamento após os 30 anos era um acontecimento raro. Em minha pesquisa, observei a constância desse dado, assim, na base da pirâmide estão mulheres com mais de 50 anos. Por isso, no entendimento de Maricota ela estava contrariando uma regra de sua sociedade.

A outra transgressão é no sentido de "viver amigada", em suas palavras por não ter oficializado a união com Hilário a partir de um ritual, [...] *nem num foi nem na cultura e nem no padre, e pra quê? Casei foi com o pinguço e ni tudo, tudo e nem num deu certo* (19/09/2015). Dessa forma, ela questiona a validade dos "comportamentos culturais" (Benedict [1932] 2013) e a eficácia do ritual para a consolidação de um casamento bem sucedido. Logo, se o rito do casamento separa e reforça (DaMatta 1981), ele por si só não é garantia que a união será exitosa. E avalia que mesmo não obedecendo à "regra" o seu relacionamento com o atual "marido" satisfazia a ambos, até na dimensão sexual. *Agora que faz pouco, porque que agora é que tá véi os dois* [risos de Maricota e Hilário] *mas que de primeiro fazia e era muito, que é bom, né?*

A questão da atividade sexual na velhice entre os *Apinajé* é notória. É comum vê mulheres com mais de 50 anos com filhos ainda criança. Maria José, cunhada de Maricota, teve sua última filha quando sua neta já era adolescente. A respeito da sexualidade de mulheres dessa etnia, Rocha (2001) em sua pesquisa de mestrado, menciona a história de Júlia já em idade avançada voltou a ter encontros sexuais com o primeiro esposo de quem estava divorciada.

Tive a oportunidade de participar de dois momentos de preparo de paparuto e na ocasião da lavagem da macaxeira no riacho, o que é feito por mulheres mais velhas a conversa fluía em torno do "*pa kuni*" [sexo], como me deram abertura para os questionamentos, perguntei se aquelas com mais de 50 anos ainda eram ativas sexualmente. As respostas vieram em meio a muitos risos e todas confirmaram. Maricota, portanto, nesse aspecto não está "fora da regra".

Outro comportamento que ela acredita não ser o usual entre as mulheres *apinajé* de "seu tempo" é o fato de, quando estava solteira, era assídua frequentadora de festa e chamava atenção por namorar muitos rapazes.

> *Aí num demorô, aí eu nem fiquei sozinha tempo muito não. Eu gostava de festa, desde* [...] *gostava muito de festa, demais, demais...* [Pergunto se puxou para sua mãe] *Não! Minha mãe não era festeira não, num era dançarina não, só indígena mesmo que ela era danada mais em festa... só agora* [...]*, antigamente não tinha não... Não tinha essas festa de branco. Só de panhĩ. Só indígena. Essas festa que o Sid faz aí não tinha não! Tinha não! Só agora que teve.*
>
> *E de primero eu ia pas festa mermo. Ia pa dançar, dançar mermo ... dentro mermo, agarrar dentro mermo. Dançava era forró, é bolero, é valsa todo tipo de música eu danço. Andei muito em festa demais, os lugar onde eu andava parou tudim ... Depois que eu amiguei com ele nós andemo muito em festa.* [aponta para Hilário](06/01/2014).

Quando estive na casa de Maricota e Hilário, ao buscar saber sobre o relacionamento dos dois, mesmo quando solicitado, ele a delegava a função de me fornecer informações, pois julgava que [...] *tua madrinha é que é mais sabida, ela que sabe de melhor de ensinar coisa de panhĩ e parece que tem mais lembrança que eu pa contar as história* (05/01/2015). Ela, era portanto, a testemunha autorizada para as narrativas, inclusive sobre o casamento deles, o que também denotava a *agency* feminina na sua família.

> [Peço que Hilário fale sobre como se conheceram e ele delega essa tarefa para Maricota] *Ela vai contar aí tudim ...* [risos] *Já esqueci um bocado.* [Quero saber quem se interessou primeiro e Maricota prontamente aponta] *Ele.* [risos] *Ali ... no tempo de quebrar côco, ele tinha a muié dele, a fia dele também, só tem uma fia igual eu, igual eu, na primeira muié, não da segunda muié, e que eu fiz parto, era uma menina.* [Pergunto se foi ela que fez o parto da primeira mulher dele] *É. E era uma menina. E daí, ... a menina tava desse tamanhozim* [silêncio] *e aí... Hilário o nome da tua mulher? ... Não é Maria dos Anjos não? A primeira era. Maria dos Anjos. E da menina é Jacira. Aí eu sou é mãe de pegação da Jacira.*



Figura 81: Maricota e Hilário *Apinajé*

Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2014)

Como revela a narrativa, a relação dos dois é estabelecida primeiramente em compadrio, estabelecendo assim, a amizade formal[89] entre Maricota e a filha de Hilário, pois as parteiras tradicionais são denominadas pelos *Apinajé* de "mãe de pegação", tornando-se *kràmgêx*[90] (madrinha/mãe adotiva/nominadora), isso faz com que eles pertençam ao mesmo grupo cerimonial.

Ao analisar a amizade formal entre os *Apinajé*, Nimuendajú ([1939] 1983) interpretou que se estabelecia por simpatia. Na leitura de DaMatta (1976) a transmissão teria duas linhas: uma masculina e outra feminina, com o compartilhamento do amigo formal. Giraldin (2000: 172), por sua vez, acredita que os referidos antropólogos estavam equivocados e defende que "[...] a amizade formal não é transmitida através da entrega de enfeites, como afirma DaMatta, nem serve para afiliação a um segundo par de metades. A

[89] Giraldin (2000), apresenta em seu trabalho, uma revisão detalhada sobre a instituição e transmissão da amizade formal entre os povos Jê.

[90] "Os amigos formais entre os Apinaje são chamados pelos termos recíprocos de kràmgêx (masc. e fem.), para aqueles que entregam os enfeites, e pahkràm (masc. e fem.) para aqueles que os recebem" (Giraldin 2000:158).

amizade formal é estabelecida através do arranjador de nomes e independe da entrega dos enfeites".

As interpretações de Nimuendajú, DaMatta e Giraldin, não abarcam o caso específico da amizade formal da parteira com seu/sua "filha/o de pegação", pois se estabelece primeiro pela ação de partejar e só depois pela nominação. Acredito que esse seja um dado novo para se pensar a amizade formal nesse grupo indígena.

Para Giraldin (2000) a rede de ligações estabelecidas pela amizade formal faz com que dentro do grupo cerimonial se estabeleça uma relação de solidariedade e evitação. Ao analisar o casamento de Maricota que é *kràmgêx* de Jacira, filha de Hilário, pode-se afirmar que não há evitação de uma amiga formal com o pai do seu/sua filha/o nominada/o. Antes disso, para a recusa em aceitá-lo prevalece o fato de Hilário ser casado e não ser pai de uma filha nominada.

Dessa forma, diante das recusas de Maricota, Hilário recorreu ao filho dela, do qual era amigo para convencê-la.

> *É ficou esse tempão aí, me atentou, aí ... me pediu pa me ajuntar com ele.* [Hilário se pronuncia] *Gostava muito do filho dela demais, o rapaz. Do Augustim. Aí nós andava brincano até que eu acostumei com ele, aí eu fui ... pedi po Augustim falar com ela pra mim, eu pedia pra ele, ele me ajudou. Humrum. Aí ele pediu. Eu falava pra ele, ele podia arrumar a mãe dele pra mim eu aceitaria, foi isso que eu falei pra ele, ele gosta demais de mim e concordou comigo.*
>
> [Hilário explica como se aproximou de Agustinho] *Eu já conhecia ele, mas aí nós fiquemo mais perto foi quano lá na aldeia véia ele fazia as festa de kupẽ. Aí ele pediu pra ela, aí depois me falou. Aí nos teve um dia, uma noite eu fui lá onde ela, aí eu procurei, ela contou pa mim, aí eu fui embora, acho que teve uma festa aí nós se encontremo fumo brincar, quando amanheceu eu tava lá na casa dela.* [Brinco dizendo que foi rápido demais e todos rimos].
>
> [Maricota também dá a sua versão] *Eu falano num quero, num quero, num quero e ele falava: pode aceitar, aceita ele. Eu digo não mais ele tem a muié tem filho pode não, ele pode, ela não quer mais, então ajunta com ele. Aí eu diz po meu fii: Eu não, não! Com pouco a muié vai em mim, vai em mim! Num quero, num quero! Mais eu num tinha medo não. Foi porque eu num quis mermo* (Maricota 06/01/2014).



Figura 82: Maricota e Hilário *Apinajé*
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)



Figura 83: Maricota e Hilário *Apinajé*
Fonte: Arquivo pessoal (Maio de 2012)

Ao se referir em não ter medo de brigas por causa do namoro com um homem comprometido com outra mulher, Maricota traz à baila a questão do ciúme entre os *Apinajé*, porque apesar de haver o adultério, tanto por parte de homens quanto de mulheres (Rocha 2001), esses indígenas são monogâmicos (Nimuendajú [1939]1983; DaMatta 1976; Giraldin 2000; Rocha 2001; 2012). E quando é detectado um caso de adultério, o mais comum são as agressões físicas. Na maioria das vezes o homem bate na mulher, enquanto que a mulher busca agredir a *kupry* [amante] do esposo.

Maricota afirma nunca ter brigado por causa dos maridos e que evita se envolver em confusões, porque segundo ela, a sua agressividade exacerbada é atribuída à sua genealogia, por ser filha de *kupẽ*, ela interpreta que também tenha em seu gene o poder da violência, uma velha conhecida dos povos indígenas na relação com povos não indígenas.

> *É mais eu, eu não gostava de brigar com as ôta muié não, porque minha briga é ruim, porque dô pa brigar, dô pra valer. É pra valer mesmo! Num levanta mais não! Se eu der num levanta mais nunca ... eu já disse que num gosto de me zangar não, num gosto de bater, não... pa saber ninguém caça conversa comigo, porque óh você, a muié se te achar defeito te mata, e tu*

> *mata ela, tu é que mata, ela te mata, desse jeito... esse sangue de vocês kupẽ, eu sempre falo vocês me ver que eu não sou puro sangue panhĩ não. Porque vocês ver meu sangue, quando dar é pa valer, bate é pa valer por isso não gosto de briga. Eu disse que meu pai era preto, kupẽ, num tá veno a minha cor? Minha mãe era da tua cor ó. Era. Branca assim do cabelo ó por aqui. Por isso saí desse jeito*. [Digo: Linda desse jeito. Mistura de panhĩ com negro].
>
> [Hilário concorda comigo sobre a beleza de Maricota] *Era bonita ela. Agora nós tamo interano pa perto de 17 anos, com ela. Hum rum*.

Até chegar a esse casamento, que provavelmente está com 20 anos, para conquistá-la Hilário lançou mão de muitos subterfúgios e o principal deles era aproveitar os momentos da quebra do côco babaçu, quando Maricota adentrava à mata e assim teriam mais liberdade para encontros amorosos. Esse é um espaço praticado para os encontros de casais, sejam aqueles que ainda namoram ou os que estejam em uma relação clandestina.

> *Aí, nós quebrava côco, né, aí quebrava côco no mato desse...desse tempo todo quebrava côco, na mata ... Quebrava o côco pa vender pa Tobasa. Vendeu, vendeu, vendeu... Tinha muito côco, hoje tá aí muito côco se instruindo, côco se estruindo muuuito, ninguém quer mais, nós catava de um por um* [...] *pa quebrar, nem cutia nem paca num cumia, mais a massa de côco ninguém deixava, e hoje em dia, nem paca nem cutia num dão conta de roer o côco mais, o côco tá se istruindo aí... Quebrava era muito, muito, muito... Aí foi que o Hilário me chamava pa quebrar côco e eu digo: tua mulher tá bem aí, vai mais ela. Aí ele largou da muié, mais num largou num foi por causa de mim não, foi por causa de ôta muié.* [Hilário não quis falar o nome dessa outra mulher e pediu] *É isso que foi deixar pra lá pra acolá. Não tem mulher não!*

Ao se divorciar da segunda esposa, Hilário abriu a possibilidade para que Maricota o aceitasse como esposo, o que não demorou. Logo, estavam morando juntos e já como casal também seguiram em diáspora. Quando casaram moravam onde hoje é a aldeia Abacaxi, antes denominada por eles como "aldeia velha", posteriormente seguiram seu Romão e se estabeleceram na atual São José, só depois é que se afastaram da ilha da aldeia e próximo à Bacaba constroem a sua casa, de onde não mais saíram.

"[Pergunto se sempre moraram na casa atual] *Não, dentro da aldeia, da aldeia véia nos entremos aí na ilha, da ilha pra cá. É assim... A São José é aí na da ilha, tem a outra ... A São Jose é de lá, essa que passa aqui é a Bacaba*". A partir das explicações de Francisco Albuquerque (2007b: 209-210) sobre as transformações da aldeia São José, podemos compreender melhor os deslocamentos da família.

> Aldeia São José − Esta aldeia passou por quatro mudanças, porque os índios tinham divergências políticas entre suas facções. A antiga São Josezinha possuía apenas três casas e tinha como líder José Dias Roxo, que ao se reunir com um outro índio, de nome José Grossinho, tentou reunir os Apinayé em apenas um grupo, pois os índios eram poucos e estavam muito divididos. Fundaram, então, a aldeia Velha. Porém, as divergências continuaram e, com isso, Grossinho juntou-se a Romão Sotero Apinayé que, em 1983, fundou a atual aldeia São José, sendo cacique durante muitos anos. Romão Sotero Apinayé continuou sendo uma das maiores lideranças dessa aldeia, que ainda está situada às margens do Ribeirão Grande, a 1000 metros da Transamazônica. A aldeia São José, naquela época, era composta por 22 famílias, com uma população aproximada de 250 índios, tendo como cacique Camilo Apinayé. Esta aldeia continua pertencendo à sede do PIN (Posto Indígena) São José.

Hilário ainda assinala que moraram na aldeia Patizal, próximo a cachoeira de São Bento, mas voltaram para a São José, da qual ainda fariam uma mudança para a aldeia Buriti Comprido, recém-fundada por *Pempxà*, filho de Maricota. Nessa aldeia, ele iria construir uma casa para fazer a mudança da mãe. No entanto, seus planos foram frustrados em detrimento da morte de seu filho, logo após um sério conflito armado, de grande repercussão. Em Buriti Comprido, não indígenas e indígenas se enfrentaram devido à recusa por parte dos indígenas em devolver um trator cedido pela prefeitura, usado como instrumento de negociação com as autoridades locais por melhorias que foram prometidas e não cumpridas.

> [Silêncio] *Na ilha a aldeia ...Perto de Lagos de São Bento... passemo três ano ... pertinho de Lagoa de São Bento, ali, passemo quatro ano ali no ... e depois pra cá, aí aqui nós paramo. Tudo Apinajé, tudo... era nós mermo, que nós somo do Cocalinho, aí nós fumo pra lá, quando demarcado, de lá mesmo do, do... rumo do Veredão, [silêncio] foi assim, no Buriti Comprido. Aí depois de lá... Aí saiu de lá porque... Tu num soube que mataro muito kupẽ* [silêncio]*, que saíram tudo... Tivero que sair porque queria matar os panhĩ tombém, foi coisa braba lá, lá que o Augustim queria que nos morasse lá.*
>
> [Pedi para que me contasse sobre esse episódio] *Hã? Tudim caçaro cunversa. Eles caçaro briga, aí mataro eles tudo... Os kupẽ! Tudo por causo do trator.* [Hilário complementa] *Os kupẽ arrumou pra ajudar eles a carregar palha pra fazer casa, mais coisa, aí nisso os panhĩ ficaro com esse trator, ficaro, ficaro, custou, aí começaro a pedir energia, eles puxaro energia lá pa aldeia, aí nisso, foi, foi ... só mentindo lá pra eles, aí, os índios num queriam mais entregar o trator. Aí teve um fim de semana, disse que, inventaro lá uma festa pa fazer, tava jogano bola lá na aldeia e tinha muito kupẽ lá, aí disse que veio não sei quantos kupẽ encapuzado nos dois carro, viero pra levar o trator [...] chegaro na aldeia disse que começaram a atirar nos panhĩ, mas não era pro rumo... mas era por ôtro rumo, não feriu o os panhĩ não, aí nisso os jogador ajuntou ... Todo mundo tava no jogo, um grande jogo lá ai [...] atirando assim no meio do jogo, aí num matou*

> *ninguém e os panhĩ se juntou tudo, home mais muié e mataro foi esses kupẽ tudo de só de burdunada, foi confusão graaande! Depois foi que teve poliça e teve reunião, aí, bem aí nesse galpão de lá do pátio, que ajuntou gente e dessa hora parece... que era o Orlando o cacique.*
>
> [Pergunto se eles estavam lá, Maricota explica] *É... Não, não, nós num tava lá não. Nós tava era aqui. Porque o meu fii tava ajeitano pa nós ir pra lá, já ia construir a casa, dizia pra mim que: Mamãe que já tá véia que eu tem que levar pra lá, que é mais que calmo e que fica pertim de mim, que ele queria que nós fosse todo mundo. Mas nem deu tempo. Porque todo esse confusão e também, aí que depois meu fii morreu. Aí nós ficou aqui mermo, porque cuma é que depois que quano eu num queria ficar longe de onde meu fii ficou plantado, e quano eu morrer eu quero é que fique de junto de meu fii, plantado lá no mermo lugar dele. Pois, então, num foi isso aí se enterrou aqui, eu vim de volta, fiquei aqui* (06/01/2014).

Sobre a morte de Augustinho, ela levanta a suspeita que possa ter sido por envenenamento, motivado pelo ciúme, pois ele era um homem que se envolvia com diversas mulheres. Já Giraldin, assinala que na época do velório havia conjecturas sobre um possível "feitiço" lançado por desavenças políticas, pois *Pempxà* era um homem de considerável articulação política, causando invejas.

> [...] *Lá do Patizal eu vim me embora porque, quando eu trabaiava muito, de tanto eu pegar peso e ralar mandioca minha junta tem vez que inchava, isso aqui inchava, aí ele disse: Não! Para de trabaiar e nós vamo embora, pa ver se tu...lá tu para menos de trabaiar porque assim tu no fica toda aleijada e tal* [Ela para por alguns minutos, acredito que procurando suas memórias e continua] *Foi daqui da São José que fui pra lá po Patizal e aí de volta pra cá, e daí eu fiquei, fiquei aí ... uma aldeia pra lá, pra nós mudar pra lá, ficar lá. Lá no Veredão, lá no Cocalinho...*
>
> *Aí, nos fumo lá, nós não fizemo roça, nós nem plantemo a roça. Meu fii faleceu, nós* [silêncio] *aí nós viemo de volta, aí tô aqui. Eu nem vi essa a morte desses kupe que fizero não. Foi que me contaro e eu tô te contano. Aí meu fii morreu lá mermo onde é que nos tava, eu não vi a morte de meu fii não. Hum hum, quando amanheceu já amanheceu morto. A muié dele, a Silvania que disse assim: vó quer ver o jeito do teu fio, eu já tava acordada, aí peguei as coisa que tinha levado pra prantar lá, aí eu peguei uma água tava... aí tem um pé de coisa que lá eu ficava, aí eu barri, acendi o fogo e ia passar o café, aí eu fui moiá primeiro as coisa, aí quano eu voltei ela me disse: vó vai lá ver o jeito do teu fio, aí quando eu fui lá aí vi ele morto. Morto! Mooorto!*
>
> [Novamente silencia por alguns minutos, balança a cabeça, enxuga as lágrimas e continua]. *Ele dormia na cama e aí quano que eu fui é ver ele tava até com o braço coisado assim ô.* [Estica o braço e declina para baixo]. *Faz tempo nem sei quano foi que meu fio morreu, acho que tem uns, quanto Hilário?* [Hilário responde que uns cinco anos] *Parece que tinha uns trinta e oito ano.*

> [Quando pergunto o motivo da morte de seu filho, ela não consegue responder, mas aponta as suas suspeitas] *Num dissero nada, mais o rosto ficou aí igual esse pano aí, [Apontou para a blusa que eu estava vestida, que era da cor preta] preto, preto, preto... Tudo, tudo, o corpo dele todo... Ficou aí, inchou que... Eu nem... num sei.* [Silêncio] *num tem mais o que fala não. Um fala, diz que era coração, que morreu de coração. Mas pra mim foi envenenado, num sei*. [Silêncio]**.** *Eu acho, eu achei. Que foi da muié, que tinha parece ciúme, depois que teve ôto e depois botô foi chifre no meu fii. Eu num sei. [Silêncio] tem hora que me dá raiva... É. Num gosto de contar essas coisa não.* [Paro a conversa e a convido para irmos dá uma volta pela aldeia, ela diz que quer ir na casa da Fabiana, sua neta, acompanho-a e o percurso de sua casa até a da neta é de agradável tentativa de Maricota em me fazer cantar suas músicas, a cada tentativa muitos risos, pela minha pronúncia diferenciada] (Maricota, 06/01/2014).

Esse ciúme a que se refere Maricota teria motivações, pois Augustinho não apenas mantinha relações amorosas fora do casamento, como também é genitor de muitos filhos que nasceram de mulheres *apinajé*, *xerente* e *krahô* com quem manteve relações extraconjugais. Esse contato com outras etnias se devia ao fato dele ser um líder político e como tal visitava os "parentes" no intuito de fortalecer a causa indígena na luta por direitos. Maricota relaciona quem seriam seus possíveis netos e netas.

> *E aí, o Augustinho tem* [silêncio] *da muié, a primeira muié, tem o Sidney e a Fabiana um casal, e daí da segunda é o Michel, aí aquele anda muito e teve essa aí, fez no Krahô. A Sônia. É porque homem é como mosca, bota varei em tudo enquanto é canto...* [risos].
>
> [...] Pergunto sobre os seus netos] *eu só tem três. O Sid* [Sidney] *e a Fabiana, da primeira muié do meu fii e depois o Michel da ôta muié do meu fii, dessa muié que ele tava que morreu, mas diz que ele tem também ôto minino com ôtas muié aí dessa aldeia e das ôta, até dos Krahô, mas esse aí eu num cunheço não! Homi é bicho safado, o Agustim também, só ficava avoano igual varejeira, sentô, ovô e pã, já deixou foi o bucho! Daqui diz que foi o Zé Duardo também é meu neto, e também diz que da Nokré que diz que é o Zé Martim, desse nem sei, que diz que também se deitava com os kupẽ. Aí dos meus neto já tem é muito bisneto* (Maricota, 12/07/2014).



Figura 84: José Eduardo *Apinajé*

Fonte: Pesquisa de campo (Setembro de 2013)



Figura 85: Sônia *Krahô* e José Martins *Apinajé*

Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)



Figura 86: Michel *Apinajé*

Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)



Figura 87: Sidney *Apinajé*

Fonte: Página do Facebook de Sidney



Figura 88: Maricota e suas netas Fabiana (à direita) e Sônia (à esquerda)

Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)

Maricota ainda revela que apesar de Augustinho ter muitos filhos fora dos dois casamentos, quando ele faleceu deixou sua herança apenas para os filhos provenientes do primeiro casamento. Para a filha Fabiana deixou uma relevante quantia que serviu para mobiliar sua casa. Já Sidney, com o dinheiro recebido após a morte do pai, comprou um carro e deu continuidade na atividade de organizar festas *kupẽ*, da mesma maneira que o pai executava.

> *O meu fii era muito bom pa ficar conversano com os kupẽ, arrumou foi muita coisa aqui pa nós, pa aldeia, e trabaiou muito nesse posto de saúde, que fazia era a festa de kupẽ, aí foi juntô muito dinheiro, muito aí quano ele morreu aí deixou o dinheiro pa Fabiana e po Sid. O do Sid ele comprô esse carro e que também carrega as caixa do som, que agora que ele faz festa de kupẽ que nem o pai dele. E o dinheiro da Fabiana ela comprô foi as coisa da casa dela e guardô também um dinheiro no banco.*
>
> *E agora eu tô bem aí, só sem meu fii* (Maricota, 12/07/2014).

A mãe de um filho só e parteira de uma aldeia inteira, depois da morte de Augustinho vivia a saudade de um filho que a cuidava com os zelos que os *Apinajé* orientam para o trato com os ancestrais. É notório a forma como se referia a ele como um líder, o que muito a orgulhava e atribuía a personalidade forte do filho a si própria, [...] *pois eu que ensinei, de tudo tudo, porque o pai tá é aí, um pinguço que num presta pa nada e teve também a Maria*

Barbosa e o Augusto que me ajudou cum ele, aí cresceu e ficou assim, né, homi bonito [risos] e de corage, e trabaiador, só o era mermo é safado (19/09/2015). Ao adjetivá-lo como "safado", Maricota não menospreza suas qualidades, pelo contrário tenta justificar tal comportamento pelo fato dele ser um homem de porte alto, bonito e "muito sabido", [...] *por isso que as muié se paxonava por ele*.

> *Tu sabe que eu só tive um fii, só um que Deus deu e que depois tirô. O nome dele era Agustim.* [Pergunto quem colocou esse nome em seu filho] *Foi o padrim que batizou ele, o padrim dele se chamava Raimundo Agusto e o avô dele Agusto. Então deu esse nome: Agustin! Eu ganhei ele foi lá na aldeia véia, e a parteira foi a Eva. Era parteira boa! Faz tempo, ela até morreu já!*
>
> [Peço que ela me fale quem foram as parteiras da aldeia] *Primeiro era a Eva, aí depois foi a Filomena, Aí depois da Filomena foi o... cuma é o nome? Eu me esqueci... Era só Filomena, aí daí pra cá vinha vindo, vinha vindo, vinha vindo, daí ela faleceu. E daí eu comecei. Aí peguei foi os menino tudo, desde antes do Zé Duardo e do Vanderlei. Eu mermo no me lembro dos ano não, já tem tempo, tá pra mais de quarenta ano. É, eu peguei muito, eu já vinha pegando menino dos que eu peguei*. [Ela silencia] *Já tive tanta pegação, e só tive o meu fio. O Agustim, o nome na cultura é Pempxá* (Maricota, 12/07/2014).

Nesse relato, Maricota menciona o saber que a faz mais relevante para o seu povo: o saber partejar, mas esse não é o único. Como dito, ela é exímia contadora de histórias, uma cantora sempre solicitada, além de ensinar às mulheres mais novas a feitura de artesanatos, tanto na cestaria quanto na confecção de adornos feitos com miçangas e sementes. Nesse contexto, o que se segue nesta escrita é um enfoque para os saberes-fazeres dessa mulher, iniciando com o saber "pegar mininu", frente à dimensão que esse fazer tem em sua vida e na dos indígenas da aldeia São José que nasceram pelas suas mãos. Sua etnobiografia segue portanto, entrelaçada pelos seus saberes.





Mãos que pegam vidas:
Maricota e o saber partejar

MÃOS QUE PEGAM VIDAS: Maricota e o saber partejar

Esse aí é pegação minha, essa aí também (Maricota *Apinajé*)

Na dinâmica do movimento para conhecer e reconhecer os saberes de Maricota e o que eles significam para a aldeia e para a continuidade de seus valores tradicionais, o primeiro ponto que abordo é o saber-fazer que mais a destaca entre eles, o saber "pegar menino", **SABER PEGAR VIDAS**. *Tudo essa aldeia é pegação minha* (Maricota *Apinajé*, caderno de campo, 20/04/2013).

As vidas em terras indígenas tradicionalmente nascem pelas mãos de uma parteira ou parteiro. No entanto, "[...] este trabalho é socialmente reconhecido como de domínio feminino" (Beltrão 1980: 130), apesar de não ser uma prática exclusiva das mulheres, como pode ser visto no trabalho de Ivanete Silva (1999) no qual ela apresenta o programa de treinamento para parteiras no estado do Amapá, e afirma que na época de seu trabalho 50% dos profissionais de parto em comunidades indígenas do Oiapoque eram homens, o que não é frequente, por isso a autora avalia que os homens só assumem tal função na falta de mulheres habilitadas para essa prática.

Esse saber faz parte do que os *Apinajé* consideram como médicas/médicos da floresta, entre eles [...] *tem gente que faz remédio, que tira doença, que tira menino, pode ser o pajé, as parteira, e outros aí que mexe com essas coisa* (Gersonita, 22/04/2013). Ao conversar com Orlando *Apinajé* (Caderno de campo, 20/07/2013), em um momento em que ele estava bastante debilitado, queixava-se de muitos problemas de saúde, observei que esses indígenas fazem a distinção entre "os médicos da universidade, doutor" e os "nosso, que é os da floresta", sendo o principal diferencial a forma da aprendizagem: o primeiro é "nos livro, com professor e na escola", já para a construção do arcabouço de saberes do segundo a tradição da oralidade se configura como principal forma de aprendizagem, porque [...] *os nosso, porque aprende é com os mais velho, é também Tỹrtum [Deus] que ensina, assim outros espírito, conversa também com a floresta, ouve as planta, entende?*

O entendimento de Orlando converge com o pensamento de Teresa Rivas Salcido (2011), indígena *Maya*, que compreende a medicina tradicional como parte importante da cosmovisão indígena "[...] y representa el conocimiento milenario sobre la madre tierra y el uso de las plantas medicinales que los pueblos autóctonos han resguardado como un

importante activo de incalculable valor para el fortalecimiento y preservación de su identidade”[91].

E no contexto da medicina tradicional como sistema importante para o fortalecimento da identidade de uma comunidade, no que se refere à saúde da mulher e o saber local, as parteiras desempenham um importante papel para “os cuidados com o outro”, apontado por José Eduardo/*Atorkrã*, como o que é mais importante para ele como cacique da aldeia na época. *A gente tem que cuidar da gente né, porque as pessoa são o mais importante, e cuida na escola, nas casa, quem é parteira, essa é importante pros pequeno e pros grande porque é a nossa continuação*. (Diário de campo, 19/04/2013). Davi/*Waxmẽ,* atual cacique, corrobora essa importância e pontua a forte ligação das parteiras com seus “filhos de pegação”: *Eu mermo, nasci da Maricota, ela que é minha mãe de pegação, então assim... é muito respeito que tem que ter, porque é como a ôta mãe* (05/01/2015).

Moacir Haverroth (1997: 81) em seu estudo etnobotânico com os *Kaingang* define as parteiras como “[...] mulheres especializadas em atividades ligadas ao parto. Possuem o conhecimento de muitos remédios que podem utilizar no momento do parto, bem como para outras finalidades relacionadas com a concepção, gestação, aborto e outros problemas específicos de mulheres”. Em seu trabalho ele apresenta as ervas e plantas utilizadas por várias categorias de especialistas em cura, entre eles a parteira. E esse etnoconhecimento sobre os remédios à base de plantas é apontado por Maricota, ao falar dos seus saberes como parteira. Assim, ensinou ao me falar sobre o saber partejar: *É isso que aprendi a fazer e faço até hoje, já peguei menino de panhĩ [indígena] e de kupẽ também, é de kupẽ, de branco. Já peguei muuuito, que tenho conta, não tem conta, sou parteira de tempo, conheço as planta e sei dos remédio* (20/07/2013).

Janeiro de 2015, foi um mês privilegiado para aprendizagem sobre sua prática como parteira e o uso de plantas medicinais, isso porque disse para Maricota que desejava engravidar. Ela então, como mãe zelosa cuidou em me fornecer informações que, até então, por receio de que eu publicasse saberes que deveriam ficar restritos ao seu povo, não me falava de forma aprofundada. Entendo, portanto, que esse receio pauta a discussão no campo da biopirataria no Brasil (Hattaway 2002) e nos danos que tal prática traz para os povos indígenas. Dessa forma, em respeito aos muitos avisos que recebi, a descrição que apresento

[91] [e representa o conhecimento milenar da Mãe Terra e o uso de plantas medicinais que os povos indígenas têm protegido como um importante activo de valor incalculável para o fortalecimento e preservação da sua identidade] (Tradução livre).

sobre as plantas, utilizadas por Maricota, se restringe àquelas que me foi permitido publicizar. Acredito que uma ação contrária não me tornaria uma pesquisadora imparcial e comprometida com a ciência e sim uma ouvinte desrespeitosa e desleal.

> *Das planta que de melhor usa e que todo mundo sabe é o chá do algodão, que é bom pa parar a dor e o sangue, dá certo muito, e de inflamação é o mastruz que pega e amassa bem e pega o sumo e bebe, uii e é ruim, mas que pa inflamação tem melhor não. Tem muié que bota a casca da aroeira e no água do bacia e fica dento, também que serve pa coisa da muié*[vagina] *que fica grande quano o mininu sai e pa fica piqueno de novo. O óleo da copaíba é bom pa beber que sara é tudo por dento do bucho. De antes de ter mininu as muié num toma nada, porque que tem que ter cuidado, que o mininu ainda tá se fazeno aí qualquer coisa perde, e perde, e nem deve de tomar os remédio que amarga, a sene, que dá po minino pa limpar o bucho depois que nasce, num pode nem pensar que a muié toma. E toma e fica sem o minino. Apex!* (Maricota, 08/01/2015).

As plantas medicinais mencionadas por Maricota, estão aqui descritas porque já pertencem ao conhecimento popular de vários povos indígenas, como também da sociedade não indígena brasileira, assim, não estou revelando segredos da etnomedicina *apinajé*. A sene (*Senna alexandrina*), por exemplo, foi referida como medicação para o mesmo fim por Iraci Barroso (2001) na pesquisa com as parteiras tradicionais do Amapá. As propriedades anti-inflamatória e cicatrizante do óleo da copaíba (*Copaifera langsdorffii*) é reconhecida pela medicina brasileira e europeia, como sinalizam Argus Almeida, Cláudio Câmara e Érika Marques (2008). O sumo do mastruz (*Chenopodium Ambrosioides L*) também é referido no estudo de Luciana Pinto (2008) com indicação para as inflamações uterinas, assim como o chá do algodão-do-mato (*Gossypium hirsutum L.)* e a aroeira (*Schinus terebinthifolius Raddi*) (Maria Pasa 2011).

Eliana Rodrigues (2007: 300) ao analisar as plantas de uso restrito indicadas por três culturas no Brasil, entre eles os *Krahô*, afirma que a restrição às plantas de gosto amargo, como a "sene" mencionada por Maricota, deve-se ao fato da alta concentração de taninos na composição química e é conhecido na literatura que esse componente químico, particularmente, age provavelmente impossibilitando a absorção de proteínas e alcalóides o que, consequentemente, pode impedir a passagem de proteínas e outras substâncias para a placenta, podendo ocasionar o aborto. *Mas que tem planta que mata o mininu e que ajuda o mininu pa vim quano tá difiço, que é merma planta o sene, o cabacinha, o boldo bem forte* (Maricota 08/01/2015), isso ocorre porque ainda de acordo com Rodrigues (2007: 300) "[...]

the ingestion of these plants may provoke uterine contractions[92]", alertando para o uso restrito dessas plantas.

Para Rosiane Souza (2007: 44) "[...] as parteiras são donas de um currículo invisível" e de acordo com Luciane Ferreira, esse conhecimento *encorpado* se constrói e aprimora nas vivências de uma tradição que é consolidada na prática "[...] demonstrando domínio sobre eles ao colocá-los a serviço da produção de "efeitos desejáveis no mundo", como, por exemplo, a construção de um novo ser que começa a ser forjado durante a gestação" (Ferreira 2010: 175).

Ah pra ser parteira boa, boa mermo, tem que ter experiência, né, hoje pega um meninu, depois já sai boa não, também tem que saber fazer tudo, puxar a barriga, ensinar as muié o que pode e num pode, depois tratar do meninu (Maricota, entrevista, 20/07/2013).

Dessa forma, Maricota compreende que ser parteira é uma assistência de todo o processo de gestação até o parto e que envolve cuidados com a gestante, a criança e a família. Ela chama atenção para a prática da puxação: ação com que a parteira massageia a barriga da grávida, colocando a criança na posição adequada para nascer, ou seja, em apresentação cefálica. E que também pode ser uma prática para expulsar doenças.

Soraya Fleischer (2011), em seu estudo com as parteiras de Melgaço/Pa, também aponta a puxação como um momento privilegiado na construção de conhecimentos necessários para as orientações da gestante, pois ao tocar e massagear o corpo da mulher, a parteira "sente" como esse corpo em formação (feto) está formando outro corpo (grávida), assim vai conduzindo as posições da criança, verificando o crescimento, ajudando em aliviar o desconforto. Além de fortalecer os vínculos afetivos e de confiança que se constrói entre parteira e parturiente.

Nesse sentido, Angélica Nobre (2009: 173) no estudo em que se propõe a uma "Viagem rumo à saúde tradicional" analisa que

> A puxação enquanto rito parece abordar os quatro aspectos do ser humano: o espiritual, o físico, o psicológico e o social. O espiritual é representado pela inclusão do contexto sagrado das rezas, das orações, da fé, da escolha do espaço, do momento apropriado e das repetições dos atos; o físico, caracterizado pelo ato propriamente dito, a ação do puxar, o psicológico se dá por meio do poder simbólico exercido sobre a pessoa atendida e socialmente o ofício de puxar gera uma identidade ao profissional [...].

[92] [a ingestão dessas plantas pode provocar contrações uterinas] (Tradução livre).

Vale destacar que quando iniciei a pesquisa sobre as parteiras da São José, assim como a indagação sobre suas práticas, os interlocutores apontavam todas as parteiras, mas faziam a ressalva que Maricota era uma das mais experientes. *Na São José tem de parteira a Jovelina, a Bastiana e Maricota, as mais véia, depois tem a Vanderleia, que é mais nova, mas a melhor mermo é a Maricota, porque pega mininu difícil, né*. (Gersonita *Apinajé*, 20/07/2013). Ao ser referir a "pegar mininu difícil", ela está falando sobre os bebês que não estão na apresentação cefálica, [...] *assim de cabeça pra baixo, ou com os braço aberto, aí pode dá problema pa nascer, matar mãe e os mininu* (Vanderlea *Apinajé*, entrevista 19/04/2013).

A seguir temos as três parteiras citadas pelas minha interlocutoras.

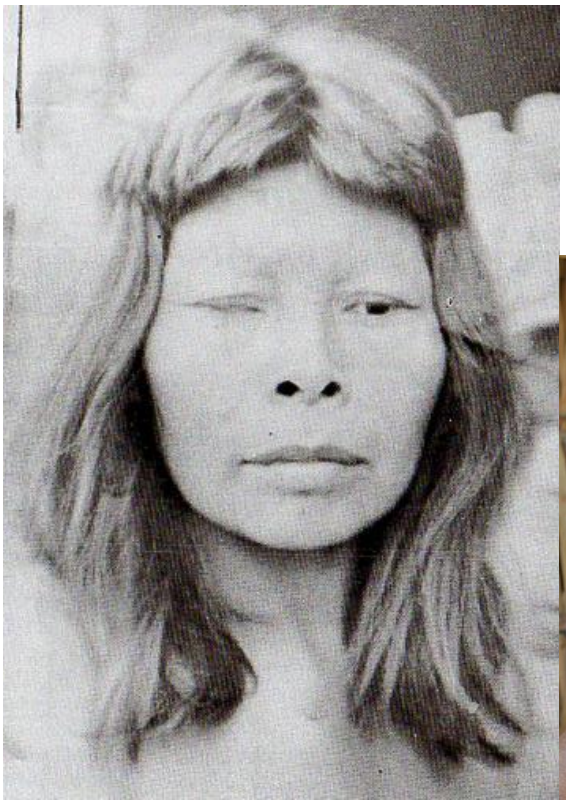


Figura 89: Jovelina *Apinajé*

Fonte: DaMatta (1976: Iconografia III)



Figura 90: Jovelina *Apinajé*

Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)



Figura 91: Sebastiana *Apinajé*

Fonte: Pesquisa de campo (Março de 2015)



Figura 92: Vanderlea *Apinajé*

Fonte: Pesquisa de campo (Abril de 2014)

Em sua pesquisa sobre gênero entre os *Mbyá-Guarani*, Luiz Alves problematiza sobre a responsabilidade pela vida e morte da criança. "Se a criança nascer morta, ou morrer logo após o nascimento, ou nascer com algum tipo de deficiências, a cultura guarani aponta responsáveis, o pai foi incompetente na inseminação da mulher, ou a mãe quebrou as regras" (Alves 2011: 366). Na aldeia São José a parteira dependendo da dificuldade do parto também toma para si uma parte da responsabilidade. Quando ocorre morte, quer seja da mãe e/ou da criança há uma grande comoção na comunidade e a parteira fica por muitos dias de luto e sem vontade de "pegar menino". Caso ocorrido com Jovelina no mês de março de 2013, desde então ela estava em um momento de introspecção, até que em junho de 2014 uma de suas netas a obrigou a fazer seu parto.

> *Eu ficava dizeno, e eu já tô é cega, num tem mais força no braço, vô matar teu minino, tu num vê? Aí o meu neto disse: Oh vó tem nada não que eu só confio em tu, aí quano foi viero me buscar, aí peguei meu frechim e fui, aí que deu trabaio muuuito, mas até que nasceu, o mininão graaande e gordo, tá aí na aldeia. Mas eu nem queria, que fui pegar um e que morreu, aí fiquei só de luto, aí dessa vez foi o que saí do luto* (Jovelina 07/01/2015).

Sem desprezar e ignorar os saberes das demais, este texto segue as trilhas do saber partejar na trajetória biográfica de Maricota, a qual ao ser convidada a pensar sobre o início de suas atividades como parteira, olha para o horizonte, como se procurasse a reposta, a resposta não vem, então ela diz: *Tanto tempo, nem me alembro, só sei que era novinha, tem coisa que aprendi foi no sonho, tem coisa que vi fazendo com ôtas mais véia* (Caderno de campo, 20/07/2013).

De acordo com Betty Mindlin (2002: 18) "muitas parteiras dizem, assim, que não aprenderam com ninguém – negam a influência humana. Ser parteira é um dom ... mas, além de privilégio, é também uma obrigação e uma responsabilidade social".

Na memória de Maricota o que se fixou foi a ação que marcou sua prática, seu saber. O tempo, era apenas um detalhe da cronologia. Suas lembranças não pertenciam ao mundo de Kronos e sim ao de Minemosine. Em seu saber e em sua memória diluem-se sonhos e práticas. Nesse enredo Gotta (2008:30) assinala

> Los sistemas de saber indígena se comportan como mapas de memorias donde convergen nociones de la memoria ancestral y experiências de diversas orígenes – sueños, revelaciones, enseñanzas, costumbres –; son formas de la memoria en actos que se activan en saberes. El lugar primordial de referencia del saber indígena es la comunidad; pero también lo son otros espacios de acto y representación como: el monte, el bosque, las lagunas, la casa, los patios, etc. La comunidad construye así, el espacio de representación de la memoria oral y los saberes culturalmente reconocidos espresados en prácticas cotidianas[93].

Nesse sentido, para muitos indígenas a prática de partejar é interpretada como um dom, interligada à dimensão espiritual. *Foi Tỹrtum [Deus] que ensina as mulher a pegar mininu, foi ele que ensinou a Maricota parece, porque tem hora que é difícil, aí só Tỹrtum* (Denise *Apinajé*, caderno de campo 20/07/2013). Seguindo a classificação adotada por Maria das Graça Silva (2004) com base na tipologia weberiana, de acordo com os relatos de Denise, Maricota é uma parteira carismática, pois teria recebido um chamado, porque teria o dom de

[93] [Os sistemas de saberes indígenas se comportam como mapas de memórias onde convergem noções de memórias ancestrais e experiências de diversas origens - sonhos, revelações, ensinamentos, costumes -; são formas de memória em atos que são ativados nos saberes. O lugar de referência do saber indígena é a comunidade; como também são outros espaços de ação e representação como: as montanhas, a floresta, os lagos, a casa, pátios, etc. A comunidade constrói assim, o espaço de representação da memória oral e saberes culturalmente reconhecidos e expressados nas práticas diárias] (Tradução livre).

partejar. Vale ressaltar que imbricadas nesse saber estão outras dimensões que não apenas o material.

> Algumas parteiras "herdaram" o conhecimento de suas ancestrais ou da avó ou da mãe, entretanto, não raras vezes, declararam ser uma missão espinhosa, especialmente, se não logram êxito, e tentaram escapar ao "dom" mas para usar a expressão de Dona Candinha:
>
> "(...) minha filha, quando Deus quer, não adianta fugir" (Beltrão 1980: 131).

Vanderlea, a mais nova parteira da aldeia, ao falar sobre como aprendeu a partejar, afirma que foi com as mais velhas, principalmente com Maricota, com ela também aprendeu a fazer os remédios para "limpar barriga" após o parto, para que a mulher não inflame e para sarar o umbigo da criança. Sendo que o preparo depende também do mundo espiritual: *O pajé ensina também, ouve e diz pra gente como é pa fazer, as planta que usa, precisa conversar com ele, porque tem planta que cura e planta que mata, né?! Também o dia e a hora de pegar, tem que conversar com a mata* (Entrevista, 19/04/2013). [...] *Também aprendi com a Maricota a usar os remédios, né?! A mexer com as erva, os mato, tem que sabe, e tem que aprender cada dia, pra ajudar melhor, né* (Caderno de campo em 20/04/2013).

Os saberes das parteiras, como mencionado na fala acima de Vanderlea são dinâmicos, moventes em um devir pela especialização para melhor cuidar.

> Na extensão desse espaço, as mulheres especializaram-se, ainda, nos saberes e conhecimentos sobre diversas ervas que serviam para fazer chás e outros preparados que as auxiliavam durante a realização dos partos. São aprendizagens específicas de um grupo específico de mulheres, que se perpetuaram entre elas, estabelecendo certa identidade entre o grupo. Suas práticas e seus fazeres permanecem latentes em suas memórias, contudo é provável que seus saberes sejam apagados pelo esquecimento ou pela desapropriação (Ferreira 2010: 101)

A relação que as parteiras da floresta têm com as plantas e rezas é íntima, profunda e respeitosa. Para Maricota, Vanderleia, Jovelina e Bastiana as plantas são vistas e tratadas como elementos vivos e poderosos, capazes de cuidar de outras vidas. Isso devido à força vital armazenada em cada ser vivo.

> *Aí, que boa parteira, tem que saber das reza também, que tu sabe Nhàgry, que o minino do bucho fica tudo os mekarõ rudeano a mãe, e nem que tem vez que o karõ leva é mermo o karõ do mininu e mata. Apex! Mas que a parteira é boa e passa os remédio do mato na barriga e reza e conversa cuns karõ, aí que salva* (Maricota, 08/01/2015).

Para as mulheres com quem conversei[94], no que se refere ao uso dos medicamentos assim como quanto à prática de parteira, há uma leitura que ultrapassa as fronteiras dicotômicas do humano/não humano, material/espiritual pois concebem essa prática como uma ação protagonizada por uma mulher, que se utiliza de plantas e de uma tesoura[95] ou faca – instrumento da materialidade – guiada e instruída pelo plano da espiritualidade. Rodrigues (2007) também sinaliza para o diálogo e a complementaridade entre o uso de elementos biológicos, no caso de seus estudos, as plantas, com os saberes ligados à dimensão da espiritualidade, como as "rezas" aludidas por Maricota.

Sobre o instrumento para o corte do cordão umbilical, Maricota me mostrou uma faca feita de um pedaço do que ela denomina com [...] *taboca, mas pode ser outro pau, uma frechina* (Caderno de campo, 13/09/2013). Nesse sentido, constato uma continuidade com a descrição feita por Curt Nimuendajú quando esteve entre os *Apinajé* "A parteira amarra o cordão umbilical com um fio de algodão, cortando-o com uma faquinha de taboca, feita para esse fim" (Nimuendajú 1983: 79).

Maricota falou de sua técnica, e se mostrou consciente de que nem sempre sua prática poderia atender às necessidades da grávida.

> *Quando a coisa parece que vai ser ruim, difícil na pegação, aí a gente conversa com pajé, reza pa Tỹrtum pa ajudar a gente. Porque tem hora que só as coisa que a gente aprende não dá pa fazer, aí a gente pede ajuda, porque tá difícil, porque pode morrer a criança e a buchuda* (Maricota, conversa livre em 20/07/2013).

Atualmente na São José, as mulheres fazem acompanhamento pré-natal com as agentes de saúde no posto da aldeia. Nos casos mais complicados, quando é diagnosticada

[94] Vale notar que os homens não se sentem à vontade para falar sobre o tema: *Essas coisa de mulher eu num entendo* (Francisco Kangrò, conversa livre em 20/08/2010).
[95] O instrumento utilizado por Vanderlea parteira da São José é uma tesoura de madeira, sendo que ela também atenta para o fato da esterilização do instrumento.

uma gravidez de risco, as grávidas são encaminhadas para o hospital de Tocantinópolis/To ou em casos mais graves para Araguaina/To. Com isso os índices de morte no parto diminuíram consideravelmente entre os *Apinajé*. *Teve uma muié que tava ruim, muito difícil mermo, aí o Josivan* [Chefe da Funai na época – 2010] *levou pro hospital* (Maricota, 20/08/2010).

Em conversa com Gersonita ela fala sobre os partos, ela relata: *Antes a gente só fazia aqui, eu tive a minha mais velha com a Maricota, foi tudo bem. Mas doeu demais, aí agora vou pro hospital, é porque tem menos dor. Mas o resguardo a gente segue do jeito de índio ainda* (Gersonita, 19/07/2013). Apesar de falar sobre a vantagem da diminuição das dores na hora do parto, ela se queixa quanto ao atendimento, diz que com a Maricota teve uma assistência, [...] *dando corage, passando a mão na gente, dizendo que ia dá tudo certo* (Gersonita, 19/07/2013), já no hospital ordenaram que vestisse "um vestido" (camisola cirúrgica) depois para que se deitasse e não falaram mais nada. Quanto à humanização do atendimento das parteiras Soraya Fleischer (2011: 126) diz:

> Uma das coisas que eu ouvia sempre das mulheres em Melgaço era que preferiam não parir na *unidade* porque os médicos e enfermeiras lhes *metiam medo* demais. As parteiras, ao contrário, pareciam insuflar-lhes coragem e auto confiança em cada encontro (grifo da autora).

Esse mesmo sentimento observei nas mulheres com quem conversei. Vale ressaltar que isso se dava no contexto do hospital, quer em Tocantinópolis, quer em Araguaína. Já no posto de saúde da aldeia, os profissionais do sistema de saúde, que atendiam na aldeia São José em abril de 2013, demonstraram um desejo de parceria. Entretanto, assim como constatou Ferreira (2010: 167) essas relações de cooperação "[...] são recentes e se encontram em processo de construção".

No posto de saúde fui informada que há uma conscientização tanto para o parto normal quanto para os medicamentos naturais, com o objetivo de contribuir para a manutenção da tradição desse povo, assim como para evitar as interferências cirúrgicas desnecessárias, no entanto, Rosivan[96] – agente de saúde que trabalha nos postos da aldeia – diz ser uma tarefa difícil, pois, na maioria das vezes, os funcionários do sistema de saúde não conseguem convencer os indígenas atendidos no posto a fazer uso da medicina tradicional.

[96] Rosivan Saraiva de Oliveira, falecida em acidente automobilístico, em 06 de dezembro de 2015, era técnica de enfermagem e acadêmica do Curso de Bacharelado em Enfermagem da Unisulma/Iesma. Trabalhou como agente de saúde indígena por dois anos na aldeia São José.

> Lilian, eu tentava fazer um trabalho diferenciado com os índios, porque tentava colocar em prática o que temos discutido aqui na faculdade, que é priorizar o saber do índio, convencer a fazer o acompanhamento do pré-natal com a gente, mas que dê preferência para o trabalho das parteiras quando não for gravidez de risco. Também outra luta minha é para usarem os remédios que eles conhecem, que é o das plantas, mas está cada vez mais difícil, até porque muitas plantas nem tem mais lá na aldeia. Tinha até um projeto de construir uma horta medicinal, mas não foi pra frente (Rosivan, entrevista em 14/04/2015).

Maricota também demonstra sua preferência pela medicação alopática, principalmente, depois que foi diagnosticada com miocardiopatia alcoólica e com insuficiência renal. Quanto ao conhecimento das espécies de plantas que servem como medicação homeopática, ela considera que já esqueceu de muitas plantas, [...] *porque, aí nós que fica tomano o remédio do kupẽ, que é de até remédio de pas buchuda que nem usa mais que agora é os remédio do posto, aí vô é me esqueceno* (Maricota, 08/01/2015). O mesmo foi observado por Valdeline da Silva e Laise Andrade (2004: 89) que alertam: "A utilização de remédios alopáticos pelos Xucuru tem causado a diminuição do uso de espécies medicinais e, consequentemente, a perda do conhecimento botânico".

Embora exista a prevalência da biomedicina sobre a medicina tradicional, vale ressaltar que a constatação de DaMatta (1976: 59): "[...] os *Apinayé* são admirados [...] e começam a ser solicitados por sua medicina", continua atual. Em conversa com a missionária Rita, ela informou que muitos pesquisadores buscam por esses conhecimentos dos *Apinajé* e isso já causou problemas, inclusive jurídico, pois há processos no Ministério Público no tocante à biopirataria.

Apesar desse reconhecimento dos saberes da medicina tradicional, há uma hierarquia no encontro com a medicina moderna, que ocupa uma posição superior, assumindo a função de orientar a tradição como analisa Alzira Silva (2005), em seu estudo etnográfico sobre as parteiras do Amapá. Victoriano Martínez (2012: 04) também reflete sobre essa hierarquização e afirma que isso incorre em "[...] un debilitamiento de la identidad indígena al poner las prácticas terapéuticas en un plano de inferioridade[97] [...]". Por isso, em comunidades que há uma cooperação entre o sistema de saúde pública e o sistema de saúde tradicional há a necessidade de haver uma interculturalidade na área materno perinatal como defendem Armando Ibañez e Júlio Pérez (2009: 14) como uma estratégia metodológica que permita:

[97] [um enfraquecimento da identidade indígena ao considerar as práticas terapêuticas em um plano inferior] (Tradução livre).

> [...] acercar estas brechas culturales creando espacios de encuentro, ya que la interculturalidad sobrepasa lo étnico, pues interpela toda la sociedad en su conjunto: implica la interrelación, interacción dialógica de diversos y diferentes actores sociales, representados por etnias, clases, géneros, regiones, comunidades, generaciones, etc. com distintas representaciones y universos simbólicos[98].

E dentro do universo simbólico no que se refere ao parto, dois foram os aspectos apontados pelas interlocutoras, na aldeia São José, como desvantagem quando o parto é feito no hospital: o resguardo e a placenta.

Quanto ao "resguardo" Rosivan, agente de saúde, ao tratar sobre as orientações para as parturientes, em conversa livre em 23/04/2013, diz ser mais fácil o convencimento dos tipos de alimentos, das atividades a serem executadas e evitadas, porque a dimensão não é apenas a humana, as parturientes também temem as consequências não humanas, vindas como "castigo" do mundo espiritual.

Maricota fala sobre os saberes e crenças relativas ao "resguardo", que ela chama de "obedecer as coisa da vida", para serem seguidos depois que a mulher "tem o menino".

> *Num pode comer beju de tapioca, num pode comer rabo de couro, num pode comer esses bicho, como é? Esqueci foi o nome* [...] *num pode comer surubim* [tipo de peixe]*, num pode ficar na porta, num pode passar por de trás de tu.* [Por quê?] *num deixa o cachorro passar por de trás de tu* [Por quê? O que é que acontece?] *O cumpanheiro fica com o rabo desse tamanho* [Maricota separa os braços tentando demonstrar o tamanho] [Indago quem seria esse companheiro] *O cumpanheiro do bebê. E assim tem esse resguardo* (Maricota, 20/08/2010).

O "companheiro do bebê" ela explica é um ser espiritual que segue a criança, uma espécie de anjo da guarda, que cuida e protege. Segundo ela, todos os indígenas ao nascerem ganham um companheiro, que dependendo das ações da mãe pode ser prejudicado ou não, prejudicando também a criança. *Eu já vi mãe que fez coisa errada, foi na casa de gente doente, comeu o que não pode e o menino ficou doente, e a mãe também fica doente, o companheiro vai embora assim* (Maricota, 20/08/2010).

---

[98] [Preencher essas lacunas culturais, criando espaços de encontro, já que a interculturalidade se sobrepõe ao étnico, pois interpela a sociedade como um todo: implica a interrelação, a interação dialógica de diversos e diferentes atores sociais, representados por grupos étnicos, classes, gêneros, regiões, gerações, etc. com diferentes representações e universos simbólicos] (Tradução livre).

Ana Alarcón e Yolanda Nahuelcheo (2008: 196) em pesquisa sobre as crenças sobre a gravidez, parto e puerpério na mulher Mapuche constataram as mesmas restrições que Maricota indica na fala acima.

> Respecto de las prohibiciones de participación em ciertas actividades sociales y culturales, las mujeres mapuche indicaron que la embarazada debe evadir el contacto con personas moribundas o participar de la matanza de animales, ya que observar el sufrimiento o deceso de un ser vivo, sean estos animales o personas, producen el konün (enfermedad en que el aliento del muerto pasa al feto)[99].

Essas proibições de acordo com Maria Angélica Motta-Maués (1994: 119) se deve à vulnerabilidade da "mulher de parto" que pode sofrer ameaças tanto de ordem natural quanto sobrenatural. Nesse sentido, Maricota (20/07/2013) diz que [...] *a mulher pode sangrar todo o sangue e morre* ou então *perde o juízo*, ao se referir a uma possível loucura, ela utiliza a mesma expressão que Motta-Maués: "o parto sobe para a cabeça".

Maricota ressalta ainda que a obrigação dos cuidados da parteira se estendem à criança. Assim, como acontece com as parteiras do Estado de Morelos no México como aponta Xóchtil Castañeda – Camey (1992: 531) "Su campo de acción con frecuencia se extiende también a las enfermedades del recién nacido, sobre todo aquéllas englobadas dentro de los síndromes de filiación cultural (mollera caída, mal de ojo, susto, etcétera)[100] [...]". Maricota destaca ainda que como pagamento para esses cuidados, ela recebe alimentos, isso quando a família pode, quando não há, apenas os agradecimentos e os vínculos afetivos que se estabelecem entre a parteira a criança e sua família, ganhando o status de madrinha. Fato também observado por Jurema Souza (2007) ao analisar "Trajetórias femininas indígenas".

Já quanto à placenta, o grande problema é que de acordo com a cosmovisão *apinajé* ela está relacionada com a tranquilidade da mãe, no sentido de evitar perigos "coisa de espírito". Maricota se referia às possíveis bruxarias, como também para manter o vínculo com a mãe, a terra e a comunidade. Crenças compartilhadas pelas comunidades nativas *Awajun* e *Wampis* no Peru (Ibañez e Pérez 2009). Por isso que para prevenir tais perigos a placenta deve

[99] [A respeito das proibições de participação em determinadas atividades sociais e culturais, as mulheres mapuches indicaram que as mulheres grávidas devem evitar o contato com pessoas que estão morrendo ou participar na matança de animais, já que ao observar o sofrimento ou a morte de um ser vivo, pois esses animais ou pessoas produzem konün (doença em que o fôlego dos mortos passa para o feto)] (Tradução livre).
[100] [Seu campo de ação muitas vezes se estende a doenças do recém-nascido, especialmente aqueles englobados dentro síndromes filiação cultural (molera caída, mau-olhado, susto, etc.)] (Tradução livre).

ser enterrada próximo da família, alguns enterram dentro da casa, outros no terreiro, nos fundos da casa, informou Maricota. E no hospital não há essa possibilidade, porque as mães não recebem a placenta para levarem para as suas casas. Além disso quando morre um *Apinajé*, o ideal é que seja plantado (enterrado) no mesmo lugar que seu companheiro (placenta), como fez Maricota com seu filho que faleceu na aldeia Buriti Comprido e seu corpo foi transladado para a São José, aldeia na qual nasceu.

> [Indago o motivo de ter trazido seu filho para enterrar na São José e sua cosmologia me dá a resposta] *Tá aqui, tá aí. Enterrei aqui. Lá no cimento da aldeia véia, que hoje num é o Abacaxi? E eu truxe porque, ora, claro, se ele nasceu foi aqui, pra mim enterrar ele lá e vim embora e largar a sepultura lá, como fizero com a mãe de pegação, que a própria tia* [Maria Barbosa], *num foram... arrancaram ele daqui foi enterrar lá e veio embora tudim pra aqui com essa briga de kupẽ, num tá largado pra lá a sepultura, sozinho pra lá, eu não queria fazer assim...*
>
> *Aí eu truxe, enterrei, tá aí, e eu tô aqui, se eu morrer aqui já tô lá, mais ele lá* (Maricota, 06/01/2014).

Observei, a partir das muitas conversas com Maricota, que todo o processo da gravidez ao parto é um evento de tamanha significância que Ibañez e Pérez avaliam a necessidade de uma ordem normativa, com prerrogativa e interdições.

> [...] posee un orden normativo con reglas de comportamiento definidas y sistemas rituales, que sirven como base para la organización de la vida social de un grupo determinado. En este contexto el parto trasciende el ámbito biológico para convertirse en un fenómeno social y cultural[101] (Ibañez e Pérez 2009: 2)

As pessoa pensa que parir é só botar menino no mundo, êh fia, tem que ensinar tanta coisa, tem que saber tanta coisa, tem que saber coisa pra ser da aldeia, pra não morrer, pra saber como ficar bom, é isso, muita coisa (Maricota, caderno de campo, 19/04/2013). O "muita coisa" que Maricota se refere é traduzido nesse texto como a cosmovisão *Apinajé*, pois assim como o parto tradicional Aymara

[101] [Ele tem um sistema jurídico com regras definidas e sistemas rituais, que servem como base para a organização da vida social de um grupo particular. Nesse contexto o parto transcende o campo biológico para se tornar um fenômeno social e cultural] (Tradução livre).

> [...] refleja los pilares de la cosmovisión andina, en donde destacan principalmente la importancia de la organización comunitaria por sobre las personas individuales; el contacto íntimo y harmonioso con los elementos naturales de su entorno; y el respeto por la integridad física y ética de sus integrantes[102] (Chile 2006: 09).

Nesse contexto, portanto, a parteira é a autoridade do saber receber a vida pelas mãos, e, como exposto nesse texto, Maricota é para os *Apinajé* da aldeia São José, a mulher que ao partejar reparte a tradição, multiplica os saberes. Assim, como tece seus cestos vai tecendo saberes e ao "debulhar" histórias nos faz percorrer por suas narrativas o mundo de seu povo.

Dessa forma, Maricota vai enredando, em sua narrativa, tradição e saberes: cosmologia. Nessa dinâmica, o cotidiano da aldeia é expresso através de sua memória, faz saber a arte do partejar e suas teias de relações e sentidos. Nesse contexto, dialogando com Horta e Del Priore (2005: 05) Maricota vai filtrando suas memórias, pois a memória

> [...] é, também, inseparável de um filtro afetivo. Tal filtro é, por um lado, modelado pelo social – e pelo mundo em que está inserida a memória. Mundo que ela apreende e que possui certa estrutura. Pois ela não pode ser separada do pensamento, das crenças, das atitudes interiorizadas pelo indivíduo ao longo de sua socialização.

Vale ressaltar que o filtro afetivo é muito intenso em Maricota, em nossas conversas não silenciou dores, nem alegrias, falou do único filho que morreu, com muita emoção, falou da alegria de ser parteira e de forma tranquila, em um misto de serenidade e autoridade, relatou como é reconhecida pela família como líder de um grupo matrilinear. Maricota vive a tradição em seu cotidiano, "pegando" vidas, cantando, fazendo arte e ensinando ao seu povo os saberes *apinajé* em uma vivência de aprendizagem e reverência da cultura de um povo.

Imensurável, seu fazer incita e fomenta o desejo pelo aprofundamento desse estudo, assim no item seguinte discutiremos a relação de Maricota com a tradição do saber fazer (arter)sanato do povo Apinajé, assim seguirei nos itens que se seguem costurando os saberes de Maricota a sua trajetória e do seu povo.

---

[102] [reflete os pilares do mundo andino, onde destacam principalmente a importância da organização da comunidade sobre os indivíduos; o contato íntimo e harmonioso com os elementos naturais do seu ambiente; e respeito pela integridade física e moral dos seus integrantes] (Tradução livre).

Maricota entre contas e trançados: saber fazer (arte)sanato



Maricota entre contas e trançados: saber-fazer (arte)sanato

> O artesanato não quer durar milênios nem está possuído da pressa de morrer prontamente. Transcorre com os dias, flui conosco, se gasta pouco a pouco, não busca a morte ou tampouco a nega: apenas aceita este destino. Entre o tempo sem tempo de um museu e o tempo acelerado da tecnologia, o artesanato tem o ritmo do tempo humano. É um objeto útil que também é belo; um objeto que dura, mas que um dia porém se acaba e resigna-se a isto. O artesanato nos ensina a morrer e, fazendo isto, nos ensina a viver (Octavio Paz).

Como dito por Otavio Paz "O artesanato nos ensina a morrer e, fazendo isto, nos ensina a viver", complemento dizendo que também nos ensina o modo com que outras pessoas vivem. Nessa compreensão, continuo nesta etnobiografia cartografando os saberes e fazeres de Maricota que a destacam em sua comunidade. Como mencionado, em momento anterior do texto: saber "pegar mininu", saber "fazer artesanato", sobre o qual discorrei agora e saber "cantoria", que será apresentado posteriormente.

Aqui artesanato não tem uma conotação de arte menor e sim recebe exatamente o valor que os *Apinajé* o atribui: riqueza e patrimônio de sua gente. Faço opção pelo uso da categoria "artesanato", porque observei, em campo, que a categoria "arte" só é utilizada na escola nas aulas dedicadas à arte e cultura indígena, enquanto que a comunidade em geral ao se referir aos seus artefatos da cultura material[103] os classifica como "artesanato": uma categoria praticada no discurso e em suas produções diárias. O que constatei pela observação é reiterado por José Eduardo, um dos professores da escola *Mãtyk*, em entrevista em 08/01/2015.

> *Olha, é que nem como diz, é assim a gente chama de arte, né, tudo que nós faz de bonito, de enfeito e de pintura e de artesanato, de colar e de côfo. Que o côfo num é só pa usar nas coisa de carregar, é também que pa enfeitar, olha, que quano vocês compra de nós ... num leva pa casa é pa enfeitar. Mas que isso de arte é aqui na escola que chama, os ancião num chama assim não, chama mermo é de artesanato e a gente chama porque a gente teve foi aula em Goiânia e só de arte indígena.*

[103] Para Pedro Paulo Funari e Aline Carvalho (2009:4): "A cultura material é tudo aquilo que é produzido ou modificado pelo ser humano, ou seja, tudo aquilo que faz parte do cotidiano da humanidade, independente de tempo ou mesmo espaço".

Portanto, a inclusão do termo "arte" no vocabulário deles, de acordo com José Eduardo, vem da educação escolar e não é originário do léxico *apinajé*. Já a arte compreende a pintura, a cestaria e a produção dos os adornos corporais, denominados por eles como "enfeites". Assim, sigo nessa análise a interpretação desses indígenas que interpretam a pintura e esses artefatos como produtos de uma arte que carrega as digitais de seu povo. Faço isso embasada nas ideias de Luigi Pareyson (1997: 26) que conceitua arte como: "uma atividade na qual execução e invenção procedem pari passu, simultâneas e inseparáveis, na qual o incremento de realidade é constituição de um valor original".

Ao buscar, na pesquisa empírica, o que determinava que uma peça produzida por eles fosse classificado como arte, e os professores da escola *Mãtyk*, José Eduardo e Vanderlei apontaram a beleza e a precisão na produção como os principais critérios para determinar um artefato como arte. *É se tu pega os colar, tudo é bonito, tudo é arte, as pintura tamém, mas as coisa de palha já fica assim, pa vê, porque tem uns que faz de qualquer jeito que nem fica arte, olha esse côfo é todo bem feito! É arte! Se num for num é* (Vanderlei, entrevista em 09/01/2015). Darcy Ribeiro (1983: 49) também segue os mesmos critérios para classificar como arte ou não as produções artísticas indígenas.

> Que é arte índia[indígena]? Com esta expressão designamos certas criações conformadas pelos índios de acordo com padrões prescritos, geralmente para servir a usos práticos, mas buscando alcançar a perfeição. Não todas elas, naturalmente, mas aquelas entre todas que alcançam tão alto grau de rigor formal e de beleza que se destacam das demais como objetos dotados de valor estético. Neste caso, a expressão estética indica certo grau de satisfação dessa indefinível vontade de beleza que comove e alenta aos homens como uma necessidade e um gozo profundamente arraigados.

Nessa discussão, Els Lagrou (2010) assinala que é paradoxal discutir sobre a arte indígena no Brasil, porque esses povos não compartilham a noção de arte e estética nos moldes da tradição ocidental. No entanto, "[...] não é porque inexistem o conceito de estética e os valores, que o campo das artes agrega na cultura hegemônica eurocentrada, que outros povos não teriam formulado seus próprios termos e critérios para distinguir e produzir beleza" (Lagrou 2010: 01). Nesse contexto, a antropóloga reflete que a problemática da discussão sobre arte indígena está em diferenciar arte de artefato, pois se perpetuou no imaginário das sociedades de tradição ocidental que a arte deve ter função única de produzir uma estética contemplativa, enquanto que o artefato deve se apresentar como utilitário, ideia que vem

sendo contestada pelo *design* ao buscar suplantar o que até então era defendido como “arte pura” ou “belas-artes” (Lagrou 2010: 03).

Além disso, Lagrou (2010: 13) chama atenção para “[...] impossibilidade de isolar a forma do sentido e o sentido da capacidade agentiva [...]” isso porque “[...] o sentido e efeito das imagens e artefatos mudam conforme o contexto em que estes se inserem”. Por isso, o “côfo” ao ser comercializado com não indígenas é ressignificado. A forma continua a mesma, mas o contexto é outro, assim ao ganhar *status* de mercadoria, o artefato passa de utensílio para guardar e carregar coisas em geral, para peça de decoração, unindo em um só artefato beleza e utilidade.

José Eduardo (Entrevista, 08/01/2015) também enfatiza que *num é porque veio e passou o tempo né, que a gente foi fazeno os artesanato diferente que de antes que nós num sabe mais, né, da arte de nosso povo, é que mudou os tempo e com isso mudou foi o jeito também de fazer, né*. Nesse ponto, percebe-se que esses indígenas em sua arte não praticam uma cultura cristalizada e mesmo apresentando mudanças, a maioria com a inserção de matéria-prima, como a base utilizada no brinco (Ver figura 93), o artesanato indígena dos *Apinajé* continua tendo a marca de seu povo, e esses artistas/artesãos “[...] continuam tendo consciência de ser diferentes ao se assumir como 'depositários' de um patrimônio cultural criado ao longo da história por esta mesma sociedade” (García-Canclini 2000: 34).



Figura 93: Brinco fabricado por Maricota

Fonte: Pesquisa de Campo (Julho de 2014)

> *Pois tu num sabe Nhàgry que de agora os índio num usa só as coisa de índio pa fazer os artesanato, também usa as coisa de kupẽ, que esse brinco aqui num tem esse ferro que bota na oreia, é de kupẽ, que de antes o côfo era só pa guardar as coisa e carregar e agora é que os kupẽ compra e enfeita, até*

> *nós enfeita também, as coisa vai mudano, mas cadê que côfo é de kupẽ? Côfo é de panhĩ!* (Maricota, 20/07/2014).

Nesse cenário de contatos interétnicos e de transformações culturais, como aponta García-Canclini (1994: 112): "[...] O olhar moderno sabe que os objetos adquirem e mudam seu sentido em processos históricos, dentro de diversos sistemas de relações sociais e submetidos a construções e reconstruções imaginárias", contudo apesar das mudanças, o artesanato *apinajé* continua sendo "um lugar de inscrição do sujeito" (García-Canclini 1997).

No que concerne à/ao artesã/artesão indígena dentro desses cenários moventes, pode-se defini-la/o como um/a um "intérprete de tradições herdadas" (Vera Vives 1983: 133), no entanto, é preciso dizer com base em Vives (1983) que ao ser intérprete é também criador/a e por isso em suas (re)criações tanto mantém em seu fazer artesanal o uso de matéria-prima, técnicas e padrões aprendidos no seu contexto cultural, como se adapta às novas realidades, inserindo novas matérias-primas e incorporando novas técnicas. Entendo que esse processo de produção do artesanato indígena reitera o entendimento que "[…] A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados e é preciso perceber […] a dinâmica, a produção cultural (Carneiro da Cunha 1986: 99,101).

É importante dizer ainda que os *Apinajé* compreendem como artesanato, tanto aqueles artefatos que estão inseridos no seu cotidiano para serem usados em suas atividades como o côfo, a esteira, o tipiti[104] e aqueles que esses indígenas ressaltam a função estética: "enfeites", entre eles: colar, braçadeira, cocar, jarreteira, saias confeccionadas com penas, sementes e miçangas. Nesse sentido, pode se dizer a partir do pensamento de Vives (1983: 147) que "[...] o papel fundamental do artesanato é testemunhar a vida, dar peso, importância, felicidade ao cotidiano, seja pela eficácia mágica atribuída aos objetos — ritualísticos e de adorno, seja pela própria utilidade intrínseca das peças destinadas à facilitação do existir" (Vives 1983: 147). Fato é que o artesanato é uma produção na qual as mãos são acionadas em nome de uma tradição, mas que dá a liberdade para seu criador deixar sua marca, características que estão presentes nos conceitos desse tipo de arte, como se pode observar na definição apresentada por Ricardo Lima (2005: 13-14) que entende artesanato como

[104] O tipiti é uma espécie de espremedor feito de palha trançada e utilizado, principalmente, para espremer a raiz da mandioca utilizada na fabricação de farinha.

> [...] produtos do fazer humano em que o emprego de equipamentos e máquinas, quando e se ocorre, é subsidiário à vontade de seu criador que, para fazê-lo, utiliza basicamente as mãos. Nesse sentido, diríamos que o objeto artesanal é definido por uma dupla condição: primeiro, o fato de que seu processo de produção é em essência manual. São as mãos que executam basicamente todo o trabalho. Segundo: a liberdade do artesão para definir o ritmo da produção, a matéria-prima e a tecnologia que irá empregar, a forma que pretende dar ao objeto, produto de sua criação, de seu saber, de sua cultura.

Ainda no que se refere às conceituações, de acordo com a Base Conceitual do Artesanato Brasileiro elaborada pelo Programa do Artesanato Brasileiro (2010: 12) o artesanato é definido como

> [...] toda a produção resultante da transformação de matérias-primas, com predominância manual, por indivíduo que detenha o domínio integral de uma ou mais técnicas, aliando criatividade, habilidade e valor cultural (possui valor simbólico e identidade cultural), podendo no processo de sua atividade ocorrer o auxílio limitado de máquinas, ferramentas, artefatos e utensílios (Brasil 2012: 12).

Essa mesma Base Conceitual (2010:28) apresenta o artesanato indígena como o "[r]esultado do trabalho produzido no seio de comunidades e etnias indígenas, onde se identifica o valor de uso, a relação social e cultural da comunidade [...]". Assim, o artesanato indígena enreda em sua feitura memória e identidade, por isso a definição desse tipo de arte remete primeiro a marca do grupo e só depois menciona a criatividade do indivíduo em produzir sua obra a partir de saberes tradicionalmente apreendidos pelo olhar, pelo ouvir e pela vivência que materializa na obra os saberes e as cosmologias de cada povo. Por esse enredo, Haroldo Camargo (2005: 29) assinala que o valor simbólico que se atribui aos artefatos/arte está diretamente ligado à "[...] importância que lhes atribui à memória coletiva".

Otavio Paz (2006) ao discutir sobre as fronteiras tênues, e por muitas vezes inexistentes, entre arte e artesanato, analisa esse entrelugar de acordo com as marcas que vão se enredando pelo produto dessa arte híbrida. Para o antropólogo,

> O prazer que o artesanato nos dá é uma dupla transgressão: contra o culto à utilidade e contra o culto à arte. Nossa relação com o objeto industrializado é funcional; com a obra de arte, semi-religiosa; com a peça de artesanato, corpórea. O artesanato se localiza bem no meio desses dois pólos: como o desenho industrial, ele é anônimo, mas não impessoal; comparado à obra de

> arte, ele enfatiza a natureza coletiva do estilo e demonstra que o eu orgulhoso do artista é na verdade um nós (Paz, 2006, p.86).

No processo de valoração do artesanato, Barroso (2010: 27) avalia que a importância e o valor cultural dessa arte "[...] decorre do fato de ser depositária de um passado, de acompanhar histórias transmitidas de geração em geração, de fazer parte integrante e indissociável dos usos e costumes de um determinado grupo social". Nesse aspecto, valendo-me das reflexões sobre memória e identidade empreendidas por Michel Pollak (1992), aponto o artesanato *apinajé* como um sinal diacrítico[105] da identidade cultural desse povo.

De acordo com Pollak (1992: 2007) as identidades culturais ou coletivas compreendem " [...] todos os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, todo o trabalho necessário para dar a cada membro do grupo – quer se trate de família ou de nação – o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência". Maricota também fala sobre esses investimentos que ligam seu povo e aponta entre eles o artesanato.

> [Maricota recebia em sua casa uma prima que é *Apinajé*, mas mora com os *Krahô* e uma amiga que é *Xerente* e estava na aldeia à passeio. A indígena *Xerente* estava com um saco de brinco e, ao me oferecer para que eu comprasse, Maricota iniciou sua explicação sobre os critérios que diferenciavam os *Apinajé* dos *Xerente*]
>
> *Então, Nhàgry tu compra esse brinco aí que é diferente de Apinajé* [Pergunto por quê] *Ora que nem tá veno que um faz de um jeito e o ôto de ôto jeito e é porque aprende né, é aprende mermo é cum povo da gente a fazer do jeito da gente, do jeito que língua de Xerente é diferente de Pinajé, de Krahô, que tem uns coiso que parece, mas um o quê diferente. Então, que é o que é diferente é que é igual no povo todo. Pintura de Apinajé é só igual de Apinajé e tem o jeito do artesanato que é do nosso jeito e nós diz panhĩ e os Krahô mehĩ* [Pode ser traduzido como indígena na língua Krahô] *Acho mermo que o que mais, assim... que é de diferente do povo todo é assim a nossa fala* [Língua *apinajé*], *né, aí que as coisa de cultura é pintura, os artesanato e é isso, que monte de coisa nós já faz igual dos ôto, que faz que nem kupẽ e de ôtos panhĩ, mermo já vejo que o mundo todo tá misturado. Mas que tu óia bem, tem sempre um coiso que é de diferente* (Maricota, 22/09/2014).

[105] Manuela Carneiro da Cunha (1986) e Roberto Cardoso de Oliveira (1976) comungam o entendimento que como "sinais diacríticos" podemos compreender todo símbolo e/ou linguagem inteligíveis que são utilizados para distinguir um grupo de outro.

Percebe-se que apesar de Maricota entender que há muitos rastros/resíduos de outras culturas nas práticas culturais *apinajé*, principalmente no artesanato, ela evidencia sua crença que apesar das "misturas" sempre haverá o que é singular na identidade de seu povo.

Minha constatação sobre o destaque de Maricota no saber fazer artesanato é anterior à pesquisa de campo, pois já em 2010 quando iniciei as visitas técnicas com os alunos do Iesma/Unisulma e percorria a aldeia em busca de artesanatos para que os alunos comprassem, Maricota era sempre indicada como uma daquelas que melhor tecia os côfos (maiores) e menores, que os *Apinajé* denominam de "cestinhos". Já nas minhas atividades de campo para este trabalho, verifiquei o esmero com que ela produzia tanto a cestaria como os colares, e por isso era sempre apontada, pelos familiares ou por outros membros da aldeia, como uma "das melhores". Dessa maneira, Maricota, ao se sobressair pode ser considerada uma mestra nessa arte/ofício do artesanato, porque

> Na maior parte das sociedades indígenas brasileiras, o papel de artesão/artista não constitui uma especialização e a possível desconexão entre seu fazer e as preocupações do grupo não se coloca. Se a técnica em questão compete às pessoas de seu gênero, cada membro da sociedade pode se tornar um especialista na sua realização. Porém, sempre há os que se sobressaem, estes são considerados 'mestres' (Lagrou 2010: 04).

É importante ressaltar que aqui enfatizo esse saber de Maricota que faz com que ela seja reconhecida como uma "mestra", no entanto, ela não detém exclusividade neste fazer arte/artefato/artesanato. O que também observei em campo, quando intencionei comprar artesanatos e outras pessoas também foram apontadas como exímios artesãos. O Sr. Alcides, por exemplo, era sempre indicado pela feitura das bordunas e arco e flechas, Vanderlei e sua esposa também são reconhecidos como excelentes produtores de côfos e esteira, o *Xerente* Ricardo, que mora na aldeia há mais de 20 anos, se destaca na feitura do Maracá, entre outros. Contudo, como esta pesquisa tem como foco a história de vida de Maricota, sigo a discutir sobre o saber que revela Maricota como uma criadora indígena, classifico-a nesse termo com base nas ideias de Darcy Ribeiro (1983: 50), para o antropólogo

> O[a] criador[a] indígena é tão-somente um[a] homem[mulherer] igual aos outros, obrigado como todos às tarefas de subsistência da família, de participação nas durezas e nas alegrias da vida e de desempenho dos papéis sociais prescritos de membro da comunidade. É, porém, homem[mulher] mais inteiro, porque além de fazer o que todos fazem, faz algumas coisas notoriamente melhor que todos.

Sendo assim, Maricota é uma das mestras/criadoras de uma arte/artesanato que revela e demarca um território de saberes e vivências, que entre contas e trançados vai enredando memórias e identidade. Ao me referir a territorialização de um saber o faço porque as criações dessa artesã/artista revelam um estilo de ser *Apinajé* em comunhão com a natureza e pautada na cosmologia desse povo. Pois os artefatos que produz "[...] condensam ações, relações, emoções e sentidos, porque é através dos artefatos que as pessoas agem, se relacionam, se produzem e existem no mundo" (Lagrou 2010: 02).

Em minhas idas a campo sempre encontrava Maricota em suas "feituras da tradição[106]", ora tecendo côfos e esteiras, ora produzindo bolsas e na maioria das vezes a fiar suas miçangas compondo os "enfeites". Sua destreza e habilidade no que fazia me fez questioná-la sobre sua aprendizagem naquele ofício, sua resposta aponta para a educação pela atenção (Ingold 2010) como também fez em outros momentos, indicando que essa foi a tônica para a aprendizagem dos saberes que a destacam em sua comunidade.

> *Ora, eu que sei mermo! E quano eu era de pequena e ficava assim que nem os krare* [Pode ser traduzido como criança pequena] *foi que aprendi, que ninguém ensinô. Foi que coisa de índio quase tudo, né, ninguém que ensina, fica só olhano o mamãe fazer e o vó e os tii, aí que pega a palha aí que fica fazeno aí aprende, uma hora o mamãe vem e diz: Não! Não! Tá o errado! Aí que faz direito e a gente óia, né, assim e do miçanga tomém que fica olhano aí tira tudo do krã* [cabeça] *aí faz, que fica é bonito, tu num vê?* (Maricota, 10/01/2015).

A partir dessa fala de Maricota volto ao que já foi dito em outro momento do texto, no que concerne aos seus patrimônios culturais os *Apinajé* não diferenciam cultura material de imaterial, por entenderem que não se faz o colar sem o saber adquirido que possibilita essa produção, assim como a confecção do côfo depende entre outras coisas de saber identificar qual a melhor palha para a fabricação de cada artefato. *É tudo misturado, porque as mão faz é o que o krã sabe, que de jeito que tem coisa que é só de pegar, tudo pa índio que é de pegar é chei das ciênça de índio, que tá onde? No teu ĩ* [107][pode ser traduzido como corpo].

Dessa forma, a partir desse ensinamento de Maricota, delineei a proposta da construção desta parte da etnobiografia que se dedica a apresentar o saber fazer artesanato dessa mulher indígena. Inicio situando os artefatos da cultura material, mas com a intenção

[106] Denomino como "feituras da tradução" os produtos confeccionados a partir de conhecimentos que são repassados de geração a geração e que mantém uma relação direta com a cosmologia *apinajé*.
[107] Maricota (23/09/2014).

clara de chegar a esse ponto em que afirmo que os produtos artísticos/artefatos que analisarei a seguir são a confluência dos saberes tangíveis e intangíveis desse povo.

Essa compreensão, encontra sustentação nas orientações de Els Lagrou ao defender que não se pode pegar um produto artístico/ artefato indígena e isolá-lo para o estudo, pois fora do contexto ele perde o sentido porque "[...] a estética indígena é uma estética muito específica, porque é produzida em relação íntima com a floresta [...] Então, você tem ali uma estética ligada a um modo de viver, um modo de produzir a existência" (Lagrou 2015: s/p)[108]. Tal percepção de que a estética indígena revela modos de viver, valores e crenças me possibilitou o diálogo com as ideias de Bernd Löbach[109] (2001).

Para Bernd Löbach (2001) as funções básicas do produto são as seguintes: **Função prática** que se refere à forma como o artefato atende às necessidades dos usuários. *E pra quê que serve o côfo? Num é pa carregar os coisa de índio?*[110] É!; **Função estética** que se relaciona ao conceito do belo e está diretamente ligada à percepção sensorial e aos valores dos sujeitos. *Bota esse colar que é bunito, aí que tu fica mex* [Pode ser traduzido como "bonita"], *eu acho esse colar bunito, tu num acha não?*[111] e **Função Simbólica**, esta por sua vez, é a mais complexa na avaliação do autor, porque se liga às dimensões espiritual e psíquica das pessoas, eu acrescento às cosmologias. *E tem colar que é só pa ser bonito e tem colar que é de salvar dos karõ, que nem de tiririca, que os karõ nem num incosta, num incosta!*[112]

Em conformidade com as percepções sobre arte indígena apresentadas até então, Geertz (2014: 101) assinala que

> Não há dúvida, porém que esses povos falam sobre a arte, como falam sobre qualquer coisa fora do comum, ou sugestiva, ou emocionante que surja em suas vidas – dizem como deve ser usada, quem é seu dono, quando é tocado, quem toca, ou quem faz, que papel desempenha nessa ou naquela atividade, pelo que pode ser trocado, qual seu nome, como começou, e assim por diante.

[108] Entrevista à revista Usina em julho de 2015. Disponível em https://revistausina.com/2015/07/15/entrevista-com-els-lagrou/?blogsub=confirming#subscribe-blog Acesso em 01/09/2016.
[109] É necessário dizer que embora sua obra seja direcionada para auxiliar os profissionais no projeto e estudo de objetos industriais, as funções básicas que o autor apresenta também abarcam os objetos que me ponho a analisar a partir de agora.
[110] Maricota (22/09/2014).
[111] Idem.
[112] Idem.

Nessa ótica, selecionei entre os artefatos que os *Apinajé* classificam como artesanato, os "instrumentos": borduna, maracá e arco e flecha, os trançados: côfo, esteira e bolsa e os "enfeites": colar, brinco, testeira, braçadeira, cinto e saia. Quanto ao modo de apresentação, adotei a seguinte metodologia: descrição do artefato, seguida da indicação da matéria-prima e da imagem, isso em uma abordagem de descrição objetiva e posteriormente apresento a explicação feita por Maricota sobre cada peça, em uma descrição subjetiva que engendra saberes e cosmologias *apinajé.*

Inicio pelos instrumentos, porque apesar de ser o tipo de artesanato que Maricota não faz, há toda uma lógica que envolve esse saber-fazer que não é praticado por ela, assim julgo importante para essa etnobiografia a compreensão das interdições que envolvem o saber-fazer artesanato dos *Apinajé*.

> *É assim desse jeito, tem coiso que é de todo mundo que pode fazer, mas tem coiso que tu até sabe que faz, mas que num pode, porque as coiso da vida é tudo amarrado que nem é amarrado que faz dos artesanato. Tu pensa? Que tu faz de coiso errado aí só é tu que num vai sofrer, aí que sofre é de todo mundo! Todo, todo, todo muuuundo! Já pensou que tu vai e tira a paia doente, aí o quê? Pode morrer, aí como que fica teus fim? Aí que muié que pega nis coiso de pẽp* [Pode se traduzir como guerreiro]*, aí vai que o karõ teu vai e deixo o pẽp fraco, né. Ai, ai, ai, ai, nem quero nem e pensar! Muié que mexe cuns instrumento pode estragar é tudo e se for de guerra e de briga, aí que todo o teu povo que vai perder a luta, é de isso, por isso que tem coiso que homi pode e que muié pode, aí eu só faz o que eu pode. A gente tem que saber primeiro o que a gente num pode fazer e é depois que sabe o que num pode fazer, aí só faz o que pode* (Maricota, 08/01/2015).

Por isso que apresento primeiro os artesanatos que ela "não pode fazer" e só depois apresento os que ela fabrica por habilidade e por lhe ser permitido a feitura. Nessa compreensão, os primeiros a serem apresentados são os instrumentos dos *Apinajé*. A saber: Dois dos guerreiros: **Borduna** e **arco e flechas** e um do cantor: o **maracá**.

Foi perceptível na pesquisa empírica que a função prática desses artefatos é clara: a borduna e o arco e flechas auxiliam o homem *apinajé* em suas batalhas, nas caçadas e na pesca. E o maracá através do som é a voz que chama as pessoas da comunidade para os momentos de reunião, assim como conecta o mundo material ao espiritual, pondo em diálogos humano e não-humanos.

Quadro 11: Instrumentos artesanais dos *Apinajé*

Instrumento 1: Borduna (*Kôkra*) Matéria-prima: Madeira vermelha (pau d'arco, pau-brasil, ipê) e fibra da folha da palmeira de buriti para enfeitar o cabo.	Instrumento 2: Arco e flecha (*Kuxê krur*) Matéria-prima: Madeira (pau d'arco, ipê), pena e fio de fibra de tucum.	Instrumento 3: Maracá (*Gôtàx*) Matéria-prima: fruto da Cujubeira, madeira para o cabo e sementes colocadas no interior do maracá para produzir o som. Cordão confeccionado com fibra de tucum para colocar no punho do cantor.
		

Fonte: Pesquisa de Campo (2014,2015).

> *É que esses coiso de ferramenta, é de instrumento que é que a gente usa, né, pa fazer as coiso de cada um que tem que fazer que é de burduna e de arco e flecha que era de antes dos pẽp* [Traduzido como guerreiros], *aí que a burduna é um ferramenta de arma mermo e índio dá que mata. E o maracá que é do cantor ficar chamano nós pa cantar e dançar e pas reunião no pátio, tombém que vai e fica chamano os karõ e é pa acalmar os karõ ou então pa ir pedir pa ir pa longe de panhĩ e canta ni casamento e de ganhar nome e de velório e de tora grande. Mas que esse instrumento só o cantor que usa, nem muié num usa e nem um nada, só o cantor*.

Maricota revela ainda que esses artefatos não são fabricados por mulheres, por esse motivo muito embora ela saiba fazer maracá não o faz, *ora porque é coiso de homi, né não? E*

também que o karõ da muié e mermo quano tá menstruado, assim de sangue, nem num nada, nada, nada que pode pegar em coiso de guerreiro e de cantor que estraga, atrapaia a vida dele, né. Pude comprovar essa afirmação de Maricota em campo, em 18 de março de 2015, quando assistia a uma cantoria e perguntei a Zé Cabelo quem havia feito seu maracá. Ele disse que ele mesmo e me perguntou se eu queria pegar, no entanto, voltou atrás e de sobressalto me perguntou: *E tu tá sangrano não, né?* E só depois que eu respondi que não estava menstruada foi que me entregou o maracá. Dessa forma, pude perceber que no maracá a função simbólica se sobrepõe à função prática, já a função estética é mais enfatizada quando o instrumento ganha *status* de artesanato e é disponibilizado para venda.



Figura 94: Zé Cabelo e seu maracá

Fonte: Pesquisa de Campo (Março de 2015)

A música *apinajé* está presente em todas as ocasiões, desde o nascimento com o ritual de "ganhar nome" até a morte, quando o corpo vai morar na "aldeia dos mortos". Acompanhando tanto seus momentos festivos e comemorações quanto as suas reinvindicações e lutas pelos seus direitos. O cantor é assim um homem que se destaca entre o seu povo e é muito requisitado. Noto ainda que seu instrumento é considerado sagrado, não sendo utilizado pelas mulheres cantoras, pois estas apenas cantam e não entoam o maracá, que é de uso exclusivo masculino, como Maricota (06/06/2015) esclarece no excerto a seguir:

Pois é Nhàgry tu num vê que nem tu vê de muié cum o maracá, é porque que num é de coiso de muié, nem de muié cantora, só é coiso de homi, e Apex![Pronto] Ora num tem muié que eu cunheça que é a cantora do maracá, só a cantora de boca mermo.

Além de ser o instrumento por excelência do cantor, o maracá se tornou um dos principais artefatos vendidos como artesanato. Feito a partir do fruto da cujubeira, uma espécie abundante nos terreiros das casas *apinajé*, usado também para a confecção das cuias, muito utilizada como utensílio doméstico, que no passado já foi "o prato do índio", como disse Maricota, e continua sendo usada principalmente para manusear água.



Figura 95: Cujubeira e fruto sendo preparado para a feitura do maracá

Fonte: Pesquisa de Campo (Abril de 2016)





Figuras 96 e 97: Artesanatos feitos com o fruto da cujuba para serem vendidos: cuia e maracá

Fonte: Pesquisa de Campo (Abril de 2016)

A respeito da **borduna**, uma das armas do guerreiro, Maricota explica que existem aquelas de ponta arredondada, usada só para bater e as com [...] *as pontas de bem ponta de faca, que é pa furar, e pode ser de furar gente e bicho*. *De primêro tinha de ôtos jeito, é de maior que parecia era um lanço* [lança] *e que dos pẽp era de enfeitado cuns pena de arara e de papagai.* (08/01/2015). Vale notar que essa descrição feita por ela se aproxima dos desenhos que Curt Nimuendajú (1983: 94) apresenta na primeira etnografia sobre esse povo, como se observa na figura 98 a seguir.

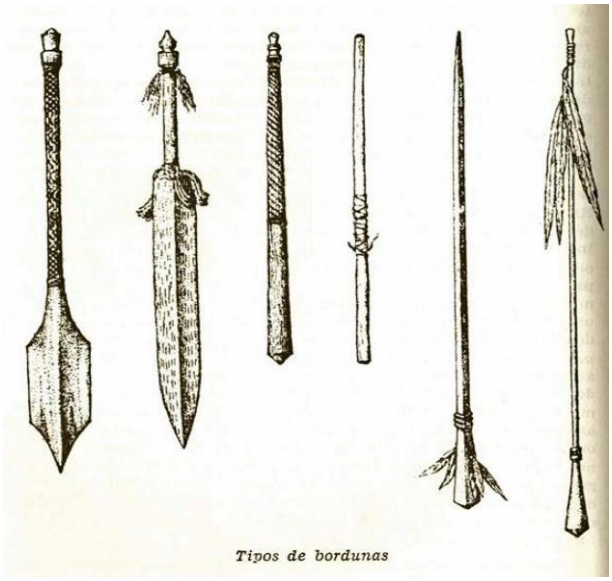


Figura 98: Tipos de bordunas *apinajé*

Fonte: Nimendajú (1983: 94)

Nimuendajú (1983) em seu trabalho, assim como faz Maricota, apresenta a borduna como uma das armas dos "*pemb*[113]" e descreve o processo de feitura desse instrumento como parte de um ritual maior para a iniciação dos novos guerreiros. Inclusive, ressalta o pau-brasil como o tipo de madeira utilizado para tal confecção. É importante dizer que muito embora, se observe que a função simbólica desse instrumento seja uma permanência entre esse povo, percebido como "o instrumento do guerreiro", houve mudanças tanto no seu uso, quanto na matéria-prima, porque

> [...] *agora nem num tem mais os guerreiro que tinha nos tempo dos meu vô, agora os menino num quer mais ser guerreiro que nem antes, que passava era dia pa o homi virar guerreiro, era muuuito mermo, ficava era junto cuns ôto e se formava era fazeno os instrumento, assim de ferramenta*[114]*, que nem de arco e flecha e de burduna e aí também que o pau que era de vermelho hoje quas que num tem, aí que faz de pau mermo de ôto jeito e pinta de urucum, mas que de antes era essa que era mais dura e cor de valente, também que agora tem menos os enfeito, e que de antes era que só os homi que usava, hoje que as muié fica na casa dela aí que tem medo de um coiso, aí que pega o burduna e aí fic a só esperano pa tacá o pau na cabeço que de gente e de bicho se vier, mas num é pa ser guerreiro não, tem muié valente, mas que é de guerreiro que nem a Maria Barbosa, mas que nem foi feito de ficar nas casa de guerreiro é só porque é valente, tu num sabe?*(Maricota, 08/01/2015).

Sobre as transformações relacionadas à borduna, Maricota ainda explica que o instrumento diminui de tamanho se for feito para o artesanato, pois *só de gente atacar e se defender que tem que ser grande, né*. Já no que se refere ao formato, ela chama atenção para o fato do cabo da borduna (Ver figura 99) ser parecido com *o coisa do homi* [pênis], *que já é pa saber que é do homi*. Outros indígenas que também assinalaram a semelhança com o pênis, relacionam esse formato com o poder de gerar "vida e força", além de marcar a agência masculina na arte de guerrear entre os *Apinajé*.

[113] Forma como o antropólogo grafou guerreiro em língua *apinajé*. Entretanto, em meu trabalho adoto "*pẽp*" por ser a forma com que os indígenas escolarizados escrevem atualmente essa palavra, inclusive consta no Dicionário da Língua *Apinajé* (Albuquerque 2012) elaborado por um grupo de professores indígenas sob à coordenação do Prof. Dr. Edvirges Albuquerque.

[114] Maricota utilizada os termos "ferramenta" e "instrumento" como sinônimos.



Figura 99: Indígenas *apinajé* e suas bordunas

Fonte: Site do filme Nimuendajú

A conversa que tive com *Kangrò* quando busquei comprar uma borduna, ratifica que este era um instrumento de uso masculino por excelência e que simbolicamente representa a coragem para lutar tanto com indígenas quanto com não indígenas. Ressaltando que ele também menciona a analogia do formato da borduna com o falo e comenta sobre a função estética da borduna dizendo que quando ainda era utilizada no ritual de iniciação do guerreiro *apinajé* havia uma maior preocupação com a beleza, buscando enfeitá-la com penas, em uma ação que em sua interpretação é uma demonstração da inteligência e destreza de seu povo.

> *Então, se tu quer aprendê vou te ensinar. A burduna era dos índio guerreiro, naquele tempo que num tinha muié valente que nem a Maria Barbosa, que era daqui e depois lá da ôtra aldeia, que brigava nas luta dos índio. Tu conheceu ela?* [Respondo que não].
>
> *Então aí era só os homi que fazi e brigava, pa atacar, se defender do que tivesse, de bicho e de gente. Se tivesse que brigar com kupẽ brigava também, só que kupẽ tinha era espingarda e aí os índio perdia.*

> *Tinha que ser forte, por isso fazia de pau de aroeira, de pau roxo, desses pau assim, duuuuro! E enfeitava, antes que podia era de pena*[115] *e de trançado de palha, hoje nem pode mais pegar as pena das arara, que era as burduna mais bunita. Também diz que a burduna era pra mostrar que o homi era forte e macho, por isso que a ponta parece a coisa do homi* [ele se refere ao pênis, com isso todos sentados no terreiro sorriem muito] *e embaixo da burduna era muito infeitado, bunito, de antes tinha muito enfeito de pena de arara, pa mostrar que panhĩ é sabido, sabe fazer coisa bunita, melhor que kupẽ, que pensa que só ele que sabe fazer coisa bunita.*
>
> *Hoje, quando tem festa de índio, os branco querem é muito comprar as burduna, como tu tá quereno, mas num é mais bunito como antes não, porque num pode mais usar as pena e também porque agora que não tem mais o pau roxo, só lá muito dento da mata, e ninguém quer ir lá não, looooonge, vão mais não! Então, aí, faz de ôto pau e pinta com urucum e fica vermelho do mesmo jeito, mas fica bonito também. Do jeito que faz com os arco, tu num vê que aquele índio queria vender pros aluno, quando vocês viero na festa do índio? Ali era pintado! Mas tava bonito, num tava?*
>
> [Respondo que sim e solicito que assim que alguém chegue para vender bordunas e arcos que avisem, pois quero comprar] (*Kangrò Apinajé*, 03/07/2014).

No excerto acima, Kangrò toca em pontos já mencionados anteriormente nas narrativas de Maricota apresentadas neste item do trabalho, como as transformações na feitura, no uso e na matéria-prima e é contundente em marcar a representação da força e coragem do guerreiro imbricada nesse instrumento. Tal compreensão não é exclusividade dos *Apinajé*, também se pode perceber a relação da borduna com a formação do guerreiro entre outros povos que fazem parte da Nação Timbira. A exemplo se pode mencionar a incisiva citação desse instrumento nos "Contos de Guerra dos Índios Craôs", narrados por Júlio Cezar Melatti (2012). Nessas narrativas é perceptível a imbricada relação desse instrumento com a própria "criação" do guerreiro, como mencionado no trecho a seguir:

> E aí foi que Txórtxó foi-se criando devagar. Txórtxó cresceu. E falou com o tio dele: "Agora, meu tio, faça aí uma borduna bem feita, borduna boa." O tio fez borduna, preparou tudo para ele. Txórtxó já estava homem e ainda estava lembrando e não dizia nada, porque Txórtxó não falava (Melatti 2012: 39).

[115] *Kangrò* toca em um ponto nevrálgico na feitura do artesanato indígena: o uso de penas de animais silvestres, especialmente a arara e o papagaio, voltarei a esse ponto mais à frente no texto, quando apresentar o cocar.

Voltando para as interpretações de Maricota, ela acredita que as armas dos indígenas além da ligação direta com a formação do espírito do guerreiro também estão intrinsecamente ligadas às questões econômicas vividas por seu povo, que continuaria em situação de pobreza por uma decisão errada ao optar pelo arco e flechas e a borduna, enquanto que os não indígenas teriam optado pela espingarda no momento da formação do mundo, quando *Tyrtum* dá a eles as opções para a escolha.

> *O panhĩ, metade do panhĩ no queria espingarda não, quis a frecha, por isso é que nós panhĩ é pobre véi, não tem naaada.* [Pergunto se é por que escolheu flecha. Ela responde, de acordo com sua interpretação] *Porque escolheu a frecha! Num tem nada!* [Dito com muita ênfase] *Tyrtum falou a verdade: Vocês num quer? Então, vocês vão trabaiar muito pa comprar, pa você usar. Vocês num quer? E é verdade e eu acredito!*
>
> *Acredito é isso aí. Aí é metade kupẽ e metade panhĩ, mas partiu metade... E o kupẽ escolheu a espingarda. Porque o kupẽ escolheu a espingarda: Nós queremo é isso aí! Pegou e deu um tiro em panhĩ... e panhĩ se mandaram e correram com medo da espingarda... do tiro! Peeerdero! Carregou a frecha e ficou com a frecha e o borduna! E o kupẽ recebeu a espingarda, olha aí num tão rico? Muita aí óóó,* [aponta para as terras em volta da aldeia] *mais rico do que nós! E nós besta véi ó!*
>
> *E Tyrtum falou pra nós e nós fiquemo assim pobre véééi.... No tem nadinha véééi... E o kupẽ enricou meeermo!* [Dito com muita ênfase]. *É assim que a história que minha vó contava pa mim* (Maricota, 05/01/2015).

Nesse trecho do mito de origem dos *Apinajé* narrado por Maricota, a borduna, assim como o arco e flecha, é apresentada como um marcador da identidade de seu povo, como também o é para os *Wajãpi* que se auto identificam como aqueles que os ancestrais matavam com borduna (Gallois 2006). Nessa leitura, a função simbólica deste instrumento está para além da função prática que é a de ser utilizada como arma, porque já não é mais um instrumento de luta, mas continua marcando a identidade desse povo.

Entre os três instrumentos citados, o arco e flecha é aquele que mais circula na comunidade, dos mais elaborados, com enfeites até os mais simples, sem enfeites e feito de madeiras menos resistentes, esses últimos são comuns entre os meninos em suas brincadeiras. Enfatizo que, como Maricota assinalou, os jovens *apinajé* não manifestam mais interesse pela iniciação como guerreiros, por isso esse instrumento faz parte das atividades da aldeia apenas em momentos de comemoração por alusão ao dia do indígena (Ver figura 101) e em competições esportivas organizadas especialmente para povos indígenas, o que pude observar

desde 2011, e não mais como arma do guerreiro (Ver figura 100) como registrou Nimuendajú ([1939] 1983).



Figura 100: Jovem apinajé paramentado e dispondo e arco e flecha cerimoniais. Foto Curt nimuendaju, 1931

Fonte: site da Ong Socioambiental



Figura 101: Homens *apinajé* com arco e flecha

Fonte: Pesquisa de campo (abril de 2013)

Quanto à função simbólica desse instrumento, um dos momentos que me chamou atenção, em especial, foi durante o velório do Sr. Romão, um dos fundadores da aldeia São José, em 17 de abril de 2016. Enquanto os adultos se acomodavam em esteiras, outros em bancos de madeira, as crianças brincavam pelo pátio. Entre os meninos, dois se afastaram e foram brincar[116] com o arco e flechas (Ver figuras 102 e 103) logo comecei a fotografá-los. Ao me vê fazendo o registro, o cantor Zé Cabelo, que havia feito uma pausa na cantoria, se aproximou de mim e disse: *Tá veno, tem gente que tem medo de que cultura de índio morra, mas tem hora que a gente pensa que num morre não, que óia aí, o Rumão que tá morto e os minino só brincano de coisa de índio, se um morre, ôtos vive* (Caderno de campo, 17/04/2016). Vivem e mantém viva a tradição de ser *Apinajé*.





Figuras 102 e 103: Criança brincando com arco e flecha

Fonte: Pesquisa de campo (abril de 2016)

[116] Em campo, no que se refere a esse instrumento, ouvi: "Brincar de arco e flechas", quando a ação é realizada por crianças, "jogar arco e flecha" para se referi o manuseio em jogos indígenas ou nas festividades da aldeia e "lutar com arco e flecha", quando era mencionado se reportando a ação dos guerreiros.

É importante dizer ainda que assim como o maracá e a borduna, o arco e flechas não é um instrumento manuseado por mulheres. E em campo constatei que nem nas brincadeiras das crianças as meninas o utilizam. Isso se explica porque entre esses indígenas como se pode ver nos trabalhos de Nimuendajú (1983), Da Matta (1976), Giraldin (2000), Rocha (2010) e Albuquerque (2011) há uma divisão entre as ações que podem ser executadas por homens e aquelas que são exclusivamente femininas, sendo a caça, a pesca, a guerra e o manuseio do maracá ligados ao homem. Tal interpretação encontra reforço no mito de origem, no qual há um elemento que executa as ações (Sol) e o outro que só aconselha (Lua). Noto que esses dois elementos fundantes da cosmologia *apinajé* se apresentavam assexuados e só recentemente por influência do contato com não indígenas é que passaram a receber conotação de masculino (Sol) e feminino (Lua), por isso foi constante ouvir os moradores da aldeia mencionarem "isso é o homem que faz, porque é Sol que faz" (Caderno de campo, 22/02/2014).

Quanto à função estética desse instrumento é possível dizer que se apresenta, assim como nos outros dois, com maior ênfase quando esses artefatos são confeccionados para serem vendidos como artesanato, da mesma forma que foi observado por Valéria Assis (2006) em seu estudo com os *Mbyá-Guarani*, no qual ela também constatou que aqueles artefatos pensados para servir às relações comerciais distinguiam tanto na forma quanto no significado daqueles que serviam aos usos e trocas internas entre os membros da comunidade.

Dessa forma, na feitura daqueles que servem à mercantilização há uma maior preocupação com a beleza do produto, pois agrega mais valor aos seus artefatos. Maricota avalia que isso é natural, *porque ninguém num quer comprar nada feii aí, né, que como é que fica, num pode fazer feii, mas que de antes que era o guerreiro que usava tomém era que lindo, lindo, tudo, tudo enfeitado, né, só cuns pena e tudo igual de cocar tomém* (08/01/2015). Portanto, ela explica que quando os não indígenas vão comprar seus produtos artesanais eles preferem os que estão mais enfeitados, o que ela compreende, porque os *Apinajé* também preferem peças bonitas quando realizam suas compras de produtos fabricados por outras etnias indígenas e por povos não indígenas. E ainda enfatiza que também para os guerreiros o artefato só era enfeitado para os rituais de iniciação, porque o arco e flechas não eram ornadas para ser usado nas caçadas, da mesma forma que Felipe Velden (2011) observou acontecer entre o Povo Indígena Karitiana.

Maricota menciona o uso das penas como um dos principais enfeites para o artesanato indígena, devo dizer que na pesquisa empírica pude verificar que os *Apinajé* não se

dedicam à arte plumária como outros indígenas brasileiros, entre eles os Urubu-*Kaapor* com quem Darcy Ribeiro e Berta Ribeiro[117] estudaram. Observei que apenas os adornos utilizados em rituais, como o casamento (Ver figuras 104 e 105) apresentam penas como matéria-prima principal e usada em maior abundância, enquanto em colares usados no cotidiano e em outros artefatos do artesanato desses indígenas as penas aparecem apenas como detalhes.





Figuras 104 e 105: Adornos de penas dos noivos

Fonte: Pesquisa de campo (março de 2015)

Aqui os coiso de pena é mais de usado pa fazer os coiso do enfeito do casamento, que tu num viu do casamento do neto da Nòkrè? Aí É porque Nhàgry nós num tem muito coiso de pena que nem ôtos índio, até que os cocar daqui é de palha, tem os de pena, mas é pôco, esse num é nosso jeito! (Maricota, 09/04/2015).

E realmente não é a tônica entre eles, o que pode ser observado nos registros das etnografias desse povo, nas quais o que predomina é o cocar feito de envira de palmeiras. O próprio Nimuendajú (Ver figura 106), em fotografia na qual ele está vestido como um *Apinajé*, está ornado com um cocar[118] feito de palha, muito provavelmente de babaçu ou buriti por serem as palmeiras nativas da região das quais se extrai a matéria-prima para a arte têxtil desses indígenas.

[117] Ribeiro, Darcy; Ribeiro, Berta G. 1957. Arte plumária dos índios Kaapor. Rio de Janeiro: Ed. Dos Autores.

[118] Nimuendajú ([1939] 1983) em seu trabalho ao descrever um adorno idêntico o denomina como testeira, os *Apinajé* como cocar, adoto portanto, a denominação nativa.

Porque de cocar mermo nós nem tem muito de cocar de pena, é porque tá pôco, mas é porque Apinajé gosta mais mermo é de paia, tu num vê que tem cocar bonito de enfeito de semente e fica tudo bonito, mas aqui quem que usa mais é o pajé e o cacique e os cantor, né (Hilário, 09/04/2015).



Figuras 106 e 107: Nimuendajú entre os *Apinajé* e homem *apinajé* trabalhando com palhas de buriti

Fonte: Site do filme Nimuendajú e site da associação PEMPXÀ

Vale dizer que raras vezes vi um cocar de penas na aldeia São José, também não vi mulheres usando o adorno, mesmo o cocar de palha não é utilizado por mulheres e pude perceber que o uso desse adorno é substituído pela testeira, feitas com miçangas ou com fibra de buriti, farei uma exposição mais aprofundada desse adorno mais a frente.

Retomando o uso da pena, é importante que se diga que os *Apinajé* se depararam com dois problemas: o primeiro é o número reduzido dos dois principais animais dos quais esses indígenas utilizavam as penas – a arara vermelha grande (*Ara chloropterus*) e o papagaio verde ou verdadeiro (*Amazona aestiva)*[119] e o outro é a proibição do uso das penas para ornar adornos para o comércio. A esse respeito era comum ouvir pela aldeia que se usar as penas de pássaros silvestres para fazer colar e cocar para a venda poderia ser preso, como mencionou Kangrò em conversa sobre a ornamentação das armas dos guerreiros. *Ora num*

[119] A extinção desses animais, nessa região, se dá por motivos análogos ao que acontece em outras regiões do Brasil devido, principalmente, a caça ilegal e do tráfico para a venda dessas aves silvestres.

pode ficar enfeitano arco e flecha e burduna pa vender cum as pena de papagai que vai preso, tu num sabe que é lei? (03/07/2014). A lei da qual ele se refere é aquela que trata dos crimes ambientais: A lei 9605/98, que em seu artigo 29[120], determina:

> Art. 29. Matar, perseguir, caçar, apanhar, utilizar espécimes da fauna silvestre, nativos ou em rota migratória, sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente, ou em desacordo com a obtida: Pena - detenção de seis meses a um ano, e multa.
>
> § 1º Incorre nas mesmas penas:
>
> (...) III - quem vende, expõe à venda, exporta ou adquire, guarda, tem em cativeiro ou depósito, utiliza ou transporta ovos, larvas ou espécimes da fauna silvestre, nativa ou em rota migratória, bem como produtos e objetos dela oriundos, provenientes de criadouros não autorizados ou sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente.

Sobre tal lei, Maricota se mostra atualizada acerca da discussão sobre o uso das penas na arte plumária indígena vinculada à tradição e cosmologias desses povos e se posiciona a esse respeito, questionando o próprio uso dos artefatos vendidos para não indígenas.

> *E tu num sabe Nhàgry que toda vez que for de vende pode ir pa cadeia, mas que é pa cumer, ou pas coisa de cultura de índio que nem po casamento, pas coisa do guerreiro, pa infeitar os pajé e os cacique, aí num prende, porque tá certo, que é de cultura. E eu acho mermo de errado que mata os bichim pa ficar vendeno pos branco, pra quê que branco quer? E pa ficar andano na rua? Ou é pa ficar usano no casamento? É de nada disso não! É pa ficar lá guardano coisa de índio, aí pra quê? Nós panhĩ usa e tem pra quê, vocês é só pa ficar bunito cuns coiso de índio e depois guarda, né, então nem num mata, num mata, que num vai usar, só pa ganhar o dinheiro de kupẽ, pois ganha de ôto jeito* (Maricota, 19/04/2013).

Maricota demonstra um pensamento parecido com Berta Ribeiro (1986b: 11) no que se refere ao fato de que o artesanato indígena apresenta elementos que "[...] proporcionam informações de caráter sociológico e mágico religiosos sobre a condição étnica, clássica, etária, sexual e social de cada membro da comunidade", entretanto fora do contexto perdem o sentido primeiro para o qual foram feitos. E na percepção de Maricota os indígenas poderiam buscar outras estratégias para atender ao mercado, visto que não teriam a mesma simbologia

[120] Extraído do site da Presidência da República (http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9605.htm), acessado em 03/09/2016

que para os indígenas. Ressalto que já é possível ver as bricolagens que eles realizam para a fabricação de peças que originalmente eram todas confeccionadas com as penas de animais silvestres. É frequente ver artefatos indígenas, com poucas penas de araras e papagaios e em número maior penas de galinhas tingidas para não perder a harmonia da peça, como é o caso desse cocar (Figura 108) disponibilizado para a venda.



Figura 108: Cocar fabricado com penas de galinha e arara

Fonte: Pesquisa de campo (abril de 2016)

Dessa forma, se levarmos em consideração o pensamento de Maricota de que os seus artefatos estão imbricados na lógica de ser *Apinajé*, é possível dizer com base em Tim Ingold (2012) que os artefatos só são "objetos", uma entidade fechada para o exterior se for designado como artesanato para venda, já se for destinado ao uso pessoal desses indígenas o artefato está em fluxo, são, portanto, "coisas" que transbordam das suas superfícies. Nesse sentido, a borduna, é a força e a coragem do guerreiro, que não pode ser tocada por "forças poluidoras" que possam enfraquecê-lo, as mesmas interdições são feitas para o manuseio do maracá que é a voz da tradição entoada convocando para as reuniões, o arco é arma, jogo, brinquedo, mas só o são se estiverem amarrados na teia da vida dos *Apinajé*, pois "[co]rtados dessa corrente eles estariam mortos" (Ingold 2012: 36).

Para Ingold (2012: 29): “A coisa, por sua vez, é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião” e é nesse entendimento que prosseguirei atenta aos entrelaçamentos da vida e dos saberes dos *Apinajé*, direcionando a partir de agora o foco para a arte têxtil desse povo, pois além de ser um dos saberes que é permitido às mulheres dessa etnia, também é aquela que Maricota faz com tamanha habilidade que a destaca entre os seus pares, como pode ser percebido nas falas a seguir.

E que tu quer esse côfo bunito, tu vai lá na Maricota que ela faz bem (Orlando, caderno de campo 09/02/2014). *A avó sabe muito de fazer côfo de todo tamanho e de esteira, mas de esteira quase todo mundo sabe, mas se é de fazer bunito só os mais véi e que faz bunito, que nem ela* (Fabiana, 22/09/2014). *Nossa, nem sei assim né, na aldeia tem muito véi que faz côfo bunito, eu gosto do da Maricota, fica bem feitim, e faz bem feitim o cofim que vocês kupẽ gosta mais, que é mais bunito pa infeitar* (Gersonita, caderno de campo 07/03/2015).

No cenário da arte indígena brasileira, Rita Cáurio (1985: 36) divide a arte têxtil levando em consideração as técnicas utilizadas na feitura dos artefatos e apresenta a seguinte classificação: arte plumária, aquela que se imprime diversas técnicas para aplicação das penas de aves silvestres, a tecelagem que emprega fios com ou sem auxílio de instrumentos e o trançado, feito a partir de fibras vegetais, usando folhas, palmas, cipós, talas e fibras.

Quanto à arte têxtil *apinajé*, como dito anteriormente, esse povo não tem tradição na arte plumária, feita de forma tímida entre eles e nem na tecelagem, pois como foi observado por Da Matta (1976) a confecção de artefatos com fios, como é o caso das redes, não é praticado entre eles. O próprio Da Matta os classificou como “povo sem rede e sem cerâmica”, o que é uma constância nessa sociedade até os dias atuais, que apesar de dormirem em rede, não as fabricam, comprando-as no comércio da cidade de Tocantinópolis. Já o trançado é a arte têxtil mais praticada por eles e registrada desde a década de 1930, nos estudos realizados por Nimuendajú ([1939] 1983) como também nas etnografias posteriores.

Em umas das conversas que tive com Maricota, enquanto ela falava de outros povos indígenas que conheceu, ela analisa exatamente sobre a arte têxtil de seu povo e ratifica o que é apresentado nos estudos antropológicos[121] sobre o seu povo no que se refere à cerâmica, à tecelagem e ao trançado.

[121] Entre eles Nimuendajú ([1939] 1983), Da Matta (1976) e Giraldin (2000).

> *Eu já fui ni aldeia que os índio faz uns pote bunito de barro e de desenho também, mas aqui nós num faz não, num sei ... porque acho que os mais véi num queria e aí nós tomém num quisemo e os novo também num quere, aí ninguém sabe, desse negócio de fazer rede a gente tomém nem faz, de antes índio dormia era ni jirau de pau e de por cima a esteira, aí o tempo que foi e passou aí nós comprou o colchão lá na cidade, mas também que o colchão é de mais caro, aí que compro muito é o rede, lá no Tocantinópolis mermo, nem é nós que faz, agora de fazer as coisa de paia é de sempre, de toda vida dos índio, diz que é do tempo mermo que panhĩ se criou, que o Tyrtum fez nós, daí pra cá nós foi só fazeno e aprendeno a fazer de ôtos jeito mas é sempre cum paia e ôtos coiso de palmeira* (Maricota, 09/04/2015).

Nesse excerto, Maricota assinala que a arte do trançado remete à época da própria criação de seu povo, nessa direção, Aracy Silva e Lux Vidal (1995: 391) afirmam que essa arte "[...] é uma das mais antigas manufaturas que a humanidade conhece e representa a mais diversificada das categorias artesanais indígenas no revelar adaptações ecológicas e expressões culturais distintas [...] Dizem, e com razão, que as sociedades indígenas do Brasil representariam a civilização da palha". Por isso, devido a sua importância para os povos indígenas, Berta Ribeiro (1989: 39) avalia que o trançado "[...] é a mais importante técnica que utiliza os dedos em atividade prensil", revelando não apenas valores estéticos e técnicas de manufaturas, mas também apresentando aspectos simbólicos e funcionais que nos possibilitam ler os modos de ser e viver de um povo. Nessa perspectiva, Lúcia Van Velthem (1994: 83) pontua que

> [...] nas sociedades indígenas, a arte não é compreendida sob uma perspectiva completamente intraestética, pois pertence ao mesmo contexto de outras expressões dos objetivos humanos [...]. Como evocaram Baudelaire e também Lévi-Strauss, o objeto estético é inteligível justamente pelas correspondências, pelas analogias entre seus diferentes domínios.

Maricota (09/04/2015) ao teorizar sobre a arte do trançado de seu povo diz:

> [...] *quano o índio faz um côfo, um esteira, uma bolsa ele quer que fique bunito, mas que bunito e tem que usar, parece Nhàgry que tudo de índio tá amarrado, porque que é pa usar, mas que antes de fazer tem o jeito certo e a hora certa de ir buscar a paia e escuiê certo, e tem os karõ que tem que ter cuidado, aí tem as ciência de fazer e os que vão aprendê tem que sabê óiá e tem as coiso certo de usar, então num é só fazer por fazer, tem tanto coisa de fica amarrano um com ôto igual das coiso que a gente faz.*

Nessa compreensão, ao buscar inventariar a arte do trançado de Maricota, ela foi me enredando nas tramas da cosmologia de seu povo e me demonstrando que arte indígena *apinajé* articula diversas dimensões culturais ao compartilhar "[...] um mesmo modelo de experiência coletiva" (Velthem 2007: 120), que não se restringe aos aspectos técnicos, como também dialoga com o saber-fazer de outros povos indígenas. Dessa forma, é necessário contextualizar esse saber-fazer na cosmologia do povo *Apinajé*, levando em consideração os aspectos simbólicos desta categoria artesanal, como também fez Velthem (2007) ao discutir sobre os trançados indígenas norte amazônicos.

Por isso, faço opção por iniciar a exposição desse saber-fazer de Maricota já com a sua narrativa, que vai tecendo os fios condutores para o entendimento das amarras que auxiliam na tessitura de uma arte presente na vida cotidiana e nos rituais, apontando também para as conexões da cultura material e imaterial, que em sua interpretação não estão dissociadas e sim imbrincadas e presente no que são, no que produzem e onde vivem.

> *E assim pa tu fazer, tu primêro aprende e já te disse que nós num aprende só cum os que tá aqui nessa terra, de bicho e de gente, de planta, que a gente aprende cuns as coisa que a gente ouve e que num é dessa vida é de ôta vida que ninguém vê e sabe que existe, tu acredita?* [Digo que sim e ela continua]. *Pois então, aí que tu aprendeu aí tu sabe que começa aprendê quano inda é piqueno, de krare* [Criança muito pequena], *aí que tu cresce e vai fazer. Aí que tu sabe, né, que as muié pode fazer os côfo, as esteira, os bolsa, só que quem vai lá na mata é o homi pa pegar as paia, e tem que ter ciência, que de sabedoria de nós panhĩ, porque que diz que quer fazer côfim, aí, é de paia bem de novinha, porque é mais mole, e é pode mermo de babaçu e de côfo grande e pa carregar coiso pesado é mais que a paia mais dura e de meior mermo é de buriti, mas que nós Apinajé usa mais é de babaçu mermo. Aí tem que bolso que é do óio da palmeira, aí que tira a fibra, aí depois que cozinha, tem gente que cozinha pa ficar mar mole.*
>
> *E tombém, Nhàgry, tu sabe que eu já te insinei que os homi num pode pegar a paia pa fazer as casa quano ele tá doente, pois tombém que de tirar pa fazer os côfo num pode, porque é de reimoso, tomém que tem que prestá atenção pa num se garrar cum cobra, porque bem do jeito de buriti que lá no óio da palmeira gosta demais de ficar é cobra, né, e de cobra que mata, tomém e eita que tem aranha, mas o homi vai e sabe qual é a palmeira que pode tirar o óio pa fazer a fibra que faz as bolsa, porque num pode tirar todo óio que num pode, porque mata palmeira, é isso!*
>
> *Do jeito que o homi num pode ir pegar a paia doente, a muié num pode, e se tiver mininu em casa que tá doente, nem de jeito de nada, deixa a paia lá mermo de onde ela tá, até que quano ganha o mininu, tá no resguardo todo mundo, o mininu, a mãe e o pai, nem ninguém pode fazer nada pa pegar o karõ e nem de ficar comeno o que num pode e nem de pegar em paia. No teu povo tem resguardo?* [Respondo que sim, como sou de uma família da zona rural, convivi com muitos tipos de "reimas", eram muitas as interdições porque se considerava um alimento perigoso ou uma ação que poderia fazer

> mal, no entanto, falo para ela que de onde venho não se tem preocupação em pegar em palha quando está doente, o que ela considerou um verdadeiro absurdo e retrucou] *Pois, apex* [pronto]! *Vai que tu morre, ou teu fii!* [E me fez prometer se por ventura sentisse qualquer mal-estar que eu não pegaria em palha enquanto eu estivesse na aldeia, pois] *eu nem num quero chorar por tua causa e cuma é que vô te entrega pa cumade, po teu mãe kupẽ? Ai nem num quero nem que pensar dessa coiso! Não faz! Promete?* [Prometi e continuamos falando de trançados]
>
> *Aí eu faz os trançado de côfo, de esteira e bolsa e de abano, aí é desse jeito, o povo diz que eu faz bonito, tu acha Nhàgry?* [Concordo e falo que inclusive já a vi ensinar outras mulheres, entre elas sua cunhada Maria José] *Pois é que de côfo de ôtos jeito a Maria José num sabe, aí eu tive que ensinar, que eu sabe tirar de cabeça, assim só de tu dizer que quer côfo mais magro e menorzinho, aí eu diz pa ela como faz e dos arremate tomém, né que nem é fácil, é o mais de difícil de côfo e de bolso, desses bolsim de paia que nós tá é fazeno. Então, é isso! Que daqui nós faz mais as coisa é de paia de babaçu e é nossa palmeira que mais tem e é mais do jeito de Apinajé, mas nós faz de ôto jeito tomém, né? E nós tomém num pinta as coiso de paia, eu acha bonito, tu já viu dos Krikati, dos índio do Maranhão, do teu lugar?* [Digo que já vi] *Eles pinto o paia de ôtas cor, aí faz os desenho de bonito, mas nós num faz, porque num é do nosso jeito, nós só faz desenho é cum missanga, né, dessa nós faz só coiso bonito, mex* [bonito]! *E é isso de coiso de paia* (Maricota, 09/04/2015).

Assim, se os *Apinajé*, da mesma forma que outros povos indígenas, enfrentam problemas com a escassez das penas de animais silvestres, para o trançado a matéria-prima ainda é abundante. Sendo que para a confecção dos artefatos, que produzem a partir da técnica do entrançamento, eles se utilizam da palha de duas palmeiras nativas da região: **Babaçu**, de forma mais contundente, pois está presente em toda área dessa terra indígena e o **Buriti**, que se localiza mais em áreas alagadiças.



Figuras 109 e 110: Palmeiras de Babaçu (à esquerda) e de Buriti (à direita)

Fonte: Pesquisa de Campo (Janeiro de 2015)

Nessa discussão é importante dizer que apesar de “cestaria” ser uma categoria utilizada corriqueiramente para denominar tanto os produtos como a técnica do trançado, ela não é uma categoria indígena (Velthem 1998: 19), e entre os *Apinajé* com os quais pesquisei, ela não corresponde à denominação nativa nem para a técnica, nem para as coisas produzidas a partir dessa técnica, pois até mesmo o recipiente de palha que comumente se designa como “cesto” é nominado por eles como “côfo”, assim como denominam “artesanato” o conjunto de artefatos que eles produzem.

Apresento a seguir os dois tipos de **côfos** que acompanhei Maricota fazendo durante os cinco anos de convívio.

Quadro 12: Côfos de palhas de babaçu

	Artefatos: Côfos/kawà Matéria-prima: folhas de palmeira de babaçu
	Os côfos que apresentam dimensões menores são para guardar pequenos objetos e são vendidos para servir de decoração e os maiores destinados ao transporte em geral, muito utilizado para carregar lenha.

Fonte: Pesquisa de Campo (2015)

> *Então, que o côfo tem desses dois jeito, de ficar botano as coiso e de carregar as coiso, isso é de panhĩ, porque de kupẽ é só de enfeito. E o côfo grande as muié e os homi uso tudo pa ir pegar lenha e quano vai caçar o homi tomém traz no côfo grande então que os dois pode usar e eu num te disse que de coiso de guerreiro só os homi que faz? Mas de côfo faz os homi e as muié e que usa tombém que homi e muié, só que na hora de fazer a tira, a tira da alça é o homi, porque é assim de nossa cultura* (Maricota, 09/04/2015).

Destarte, Maricota assinala que esse é um artefato comum aos dois sexos, tanto na feitura quanto no uso. Muito embora, a alça seja feita pelo homem. Vale dizer também que as mulheres, principalmente Maricota, afirmam que se for necessário elas também podem fazer.

Dessa forma, em campo pude perceber que é comum as mulheres se afirmarem como autossuficiente caso precisem, o que também foi observado por Raquel Rocha (2001). A seguir apresento registros de diversos usos dos côfos no cotidiano dos *Apinajé*.



Figuras 111 a 113: Côfos em uso nas casas *apinajé*

Fonte: Pesquisa de Campo (2015, 2016)



Figuras 114 e 115: Mulher *apinajé* carregando lenha

Fonte: Pesquisa de Campo (Janeiro de 2015)

Retomando a relação do tamanho do côfo com a sua função prática, Maricota ainda assinala que para eles quando destinam esse artefato à venda sempre fazem em tamanho menor, entrementes se a/o comprador/a encomendar eles fazem em qualquer tamanho, inclusive maiores, como o fiz em uma determinada compra na qual encomendei cinco côfos de tamanho grande, o que causou espanto em Maricota, porque para ela os não indígenas só os utilizavam para decoração, por isso ela me questionou sobre a finalidade daqueles côfos que comprei.

> *Por isso que quano nós faz pa vender faz é piqueno e de grande só se for pos branco que incomenda, que nem tu, pra que era mermo que tu queria aqueles côfo grande? [Respondo que era para colocar brinquedos da minha filha e organizar no quarto] E aqui né assim não! Os brinquedo dos panhĩ piqueno é só por aí jogado mermo e de antes que índio num brincava de brinquedo de kupẽ, era coiso do mato mermo e já deixava pelo terreiro e aí mermo ia se juntano de novo na terra, que brinquedo de índio nem é pa durar que nem de vocês, é igual nós, nasce e morre, igual de nossos côfo* (Maricota, 09/04/2015).

Realmente, em campo percebi que os brinquedos industrializados, "de *kupẽ*", dos quais ela se refere no trecho acima são dispensados pelos terreiros das casas e outros desempenham função de outros artefatos, como é o caso de um carro de plástico usado para guardar palhas de feijão, como pode ser visto abaixo, quando comumente para isso é utilizado o côfo.





Figuras 116 e 117: Boneca deixada no terreiro da casa e carro plástico com palha de feijão

Fonte: Pesquisa de Campo (Outubro de 2015)

Como dito em momento anterior na etnobiografia de Maricota, ela mantém contato direto com outras etnias, inclusive morou com os *Xerente*, o que fez com que ela aprendesse

técnica de outras etnias, como é o caso do outro tipo de côfo que ela produzia, apresentado abaixo

Quadro 13: Côfos de palhas de buriti

	Artefatos: Côfos/ *kawà* Matéria-prima: folhas de palmeira de buriti.
	Esses côfos são mais utilizados para guardar pequenos pertences, assim como vi diversas vezes Maricota fazê-los para vender.

Fonte: Pesquisa de Campo (2014)

O interessante sobre esses côfos, é que apesar de terem sido feitos por Maricota, ela não os considera como *Apinajé* e sim do "jeito de *Krahô*", usando uma técnica que ela aprendeu com sua prima dessa outra etnia indígena, *porque esse num é nosso jeito, eu faz só que quano quer vender aí preciso do dinheiro aí faz, né. Aí vocês kupẽ fico tudo achano bunito coisa de índio, aí compra né, aí dá um jeito pa comer* (Maricota, 09/04/2015). Portanto de acordo com sua lógica, o que determina a identidade do artefato não é quem faz, mas aqueles que desenvolveram a técnica que se utiliza, nesse caso os *Krahô*. E ela faz a seguinte diferenciação entre os dois tipos de côfo.

> *Os Apinajé faz mermo é com palha de babaçu e eles, os Krahô, é cum o buriti, e também tem essa aqui ... como diz na tua língua?* [Respondo que pontas] *É assim as ... Cuma é? As ponta pa cima, de Apinajé é retim, e também de nós, esse jeitinho, né, aqui da palha é de pa cima e dele, do Krahô é que nem parece, cuma é? Assim... o rabo do peixe, é isso!* (Maricota *Apinajé*, 17/01/2015).



Figuras 118 e 119: Côfo *krahô* (à esquerda) e côfo *apinajé* (à direita)

Fonte: Pesquisa de Campo (2015)

As diferenciações apontadas por Maricota podem ser percebidas nas figuras acima, vale notar que os arremates também são diferentes, sendo que neste tipo de côfo *krahô* o arremate é feito em cima formando uma trança que envolve o côfo, enquanto que o artefato dos *Apinajé* apresenta o arremate em baixo e as pontas presas nas laterais, isso faz com que o primeiro tenha um formato do fundo mais oval e o segundo retangular. É possível confirmar com isso a estreita relação entre a arte desses dois povos e a identidade étnica, pela forma com que divergem no *ethos* de cada etnia. Para Geertz (1989: 93) "[o] *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete". Nesse caso, tanto reflete como é percebido e incorporado por Maricota em seu saber-fazer a técnica de outro povo, isso não lhe dá o direito de se apropriar da autoria da arte em si, pois o artefato é feito por uma *Apinajé*, mas é *Krahô*. Verifica-se com isso, que há entre os *Apinajé* um código de conduta que não os permite se apropriar de conhecimentos que não são deles, o que pude perceber nesse e em diversos casos em que outros indígenas não tomaram para si a autoria do saber-fazer que realizavam, como a feitura de colar *Karajá*, côfos cargueiros dos *Krikati* e bolsas com capim dourado que eles atribuem a técnica aos *Xerente*, voltarei a falar dessas bolsas mais à frente.

Retomando ao côfo *apinajé*, Maricota aponta também para seu uso nos rituais, principalmente nos fúnebres. Ela afirma que é uma "*das coisa do morto que mais a gente entrega pa ele lá na aldeia dos morto, porque num foi feito cum mão dele? Aí é que o karõ tá*

de junto mermo e também que é pa carregar as ôto coiso de morto mermo, que viveu cum ele tem que morrer cum ele" (Maricota, 09/04/2015).

Entre os rituais fúnebres, sobre os quais discorrei no final desta etnobiografia, há o *Mẽôkreporundi*, que é realizado para encerrar o luto da família do morto. Odair Giraldin (2000) em sua pesquisa de campo acompanhou este ritual feito para um dos fundadores da aldeia São José, o sr. Amnhimy (Grossinho) que havia falecido em 1987. Na fotografia de sua pesquisa apresentada abaixo se pode ver vários côfos com mantimentos que foram distribuídos nesse ritual.



Figura 120: Bens a serem distribuídos no **mẽôkreporundi** de Amnhimy (Grossinho)

Fonte: Giraldin (2000: 243)

Outra "coisa do morto" que sempre é dispensada em seus túmulos é **a esteira**, pelos mesmos motivos apresentado por Maricota para os côfos, além de proteger "*o morto de sol e de chuva, aí que bota lá no chão do morto de aldeia deles que vai morar agora*" (09/04/2015).

Quadro 14: Esteira de palhas de babaçu

	Artefato: Esteira/ *kuhpĩp* Matéria-prima: folhas de palmeira de babaçu
	Utilizada para sentar e dormir em cima.

Fonte: Pesquisa de campo (2014)

Tecida por Maricota, assim como por outras mulheres e homens da comunidade, em especial os mais velhos, a esteira é muito comum nas casas *apinajé*, tanto que na aldeia *lócus* desta pesquisa encontrei este artefato em todas as casas que entrei, fazendo parte do cotidiano e utilizada em rituais fúnebres, como dito anteriormente e em rituais para "ganhar nome indígena" (Ver figuras 121 e 122), assim como no cotidiano desse povo, para sentar e dormir em cima, mesmo muitos deles já preferindo a rede ou a cama, a esteira ainda permanece com essa utilidade, principalmente por aqueles mais idosos como D. Hilda. Tais usos desse artefato podem ser visualizados nos registros a seguir.



Figura 121: Ritual para "ganhar nome" indígena de Witembergue Zaparoli

Fonte: Zaparoli (2010: 114)



Figura 122: Ritual para "ganhar nome" indígena de Zuilho Castro e Lilian Castelo Branco

Fonte: Arquivo pessoal de Marinalva Castelo (Setembro de 2014)





Figuras 123 e 124: Esteiras em túmulos *apinajé*

Fonte: Pesquisa de Campo (Janeiro de 2016)





Figuras 125 e 126: Quarto de Hilda *Apinajé*

Fonte: Pesquisa de Campo (Janeiro de 2015)

Nas figuras 125 e 126 podemos ver a esteira na qual dormia Hilda *Apinajé*, falecida em abril de 2015 e na figura 124 a esteira em cima de seu túmulo. Essas esteiras para dormir são confeccionadas em tamanho maior e aquelas que servem apenas para sentar em tamanho

menor, essas por sua vez são usadas em especial por mulheres quando se dedicam à feitura de seus artesanatos com missangas (Ver figuras 127 e 128).



Figura 127: Maricota confeccionando colar de missanga

Fonte: Pesquisa de Campo (Janeiro de 2015)



Figura 128: Mulher *apinajé* confeccionando colar de missanga

Fonte: Pesquisa de Campo (Abril de 2016)

Quanto ao grau de dificuldade da técnica de feitura desse artefato, para Maricota é a mais fácil entre todos que confecciona, julgamento que ela faz devido ao formato retangular. No entanto, ela frisa que é necessário a mesma atenção, força e esmero que dispensa para fazer os demais côfos. *E pa fazer esteira tem que primeiro começar por cima e tem que ir*

firmano, né, cum pé e de cum força, que a paia é dura, aí tem que ir ajeitano direitim pa ficar bem fechadinho, né, que Apinajé gosta é de côfo e de esteira bem fechadim, senão num fica mex [bonito] (Maricota, 09/04/2015).

O outro artefato que ela também considera mais fácil de ser feito é o **abano**, também pelo formato retangular *só que o ponta é de diferente de esteira, porque é igual de fechano de triângo. Isso de abano eu sei fazer, mas mermo é mais os homi que faz pa vender, teu padrim tá até fazendo um aí, tu tá veno que tá ficano bunito? Bem apertadim!* (Maricota, 22/09/2014).



Figura 129: Maricota tecendo esteira e Hilário abano

Fonte: Pesquisa de Campo (Setembro de 2014)



Figura 130: Hilário tecendo abano

Fonte: Pesquisa de Campo (Setembro de 2014)

Quadro 15: Abano de palhas de babaçu

<table>
<tr><td rowspan="2"></td><td>Artefato: Abano/kaapêxa

Matéria-prima: folhas de palmeira de babaçu</td></tr>
<tr><td>Como os Apinajé utilizam mais o fogareiro do que o fogão para cozinhar seus alimentos, porque consideram o botijão de gás muito caro, o abano assim como a esteira é presente em todas as casas. Assim, como é muito fabricado para ser comercializado com não indígenas.</td></tr>
</table>

Fonte: Pesquisa de Campo (2014)

Hilário (22/09/2014) explica que quando esse artefato é feito para venda eles se preocupam em fazer suas bordas *bem retinha, sem que tá torto, porque que é mar bonito mermo e aí os kupẽ é que nem nós, gosta é de coisa bonito, né? E bem de juntim as paia, assim que nós acha que é mar mex [bonito], né*. Dessa maneira, percebe-se que a preocupação com a função estética se sobressai à função prática do artefato, como já discorri com outras peças confeccionadas por eles e destinadas ao comércio como artesanato. Nesse contexto, Ribeiro (1989: 31) ressalta que "[u]m abanador de fogo pode ser trançado com perícia e esmerado acabamento, tornando-se igualmente uma forma de expressão artística" e é exatamente como tal que é compreendido pelos *Apinajé*, uma arte.

Vale mencionar também que o abano, assim como o côfo e a esteira não são tingidos, como acontece com a cestaria de outras etnias indígenas entre elas os *Krikati* no Maranhão, os *Wayana* no Pará (Velthem 1998) e os Guarani do Espírito Santo (Lorenzoni 2010). Dessa forma, esses artefatos apresentam apenas a cor natural da palha, são, portanto, monocromáticos. De acordo com Maricota e outras pessoas com quem conversei, *porque é nosso jeito*, sendo, portanto, outra marca da identidade de seu artesanato.

Observa-se que tanto Maricota como Hilário fazem menção à estrutura do trançado e para analisá-la adotarei a classificação feita por Berta Ribeiro (1986a), sendo que para ela a cestaria indígena pode ser dividida em dois macros-estilos: o flexível, por usar palhas de

palmeiras e o rígido, por se valer de lascas de madeira, denominadas como fasquias e outras matérias-primas mais duras. Com base nessa classificação pode se dizer que os côfos, esteiras e abanos, apresentados aqui, se enquadram no primeiro modelo (flexível).

Ainda com base nos trabalhos de Berta Ribeiro analiso a trama dos artefatos produzidos por Maricota. Em seu Dicionário do artesanato indígena (1988) ela define trama e a urdidura da seguinte maneira:

> Trama – Elemento (ou conjunto de elementos) ativo que entrecruza uma série de elementos passivos, ou seja, a urdidura, para formar o trançado. Urdidura – Elemento passivo que, na tecelagem, é tensionado pelas barras do tear. No trançado, a urdidura exerce a mesma função, prescindindo de tear devido à sua rigidez. Não se distingue da trama, no ato de trançar, por ser, também, às vezes, elemento ativo, e, menos ainda, no produto acabado (Ribeiro 1988: 62).

Como se pode notar Ribeiro lança mão de palavras que são do léxico da tecelagem e o faz devido à semelhança com os trançados indígenas, dessa forma, sigo fazendo uso destes termos por não ter equivalentes na literatura antropológica. É importante também dizer que essa classificação quanto à estrutura da trama não é feita pelos *Apinajé*, acredito que por não ter uma variedade de tramas como outros grupos indígenas como é o caso dos *Wayana* que além de apresentarem diversas técnicas de entrançamento dos cestos produzidos por eles, ainda há distinção entre os motivos decorativos (Velthem 1998).

Nessa direção se observa que Maricota assim como as/os demais artesã/os tecem suas tramas "cerradas", ou seja, bem apertada (Ribeiro 1988; Velthem 1998) e fazem uso da técnica de entrançamento denominada por Ribeiro (1988: 66) como "sarjado" ou "diagonal", que por definição é aquela em que

> Def. Correndo embora em sentido reto e, mais ainda, no caso de correr em sentido oblíquo, a trama produz um efeito diagonal ao perpassar dois ou mais elementos da urdidura, segundo a fórmula 2/2, 1/3, etc., dando lugar a uma multiplicidade de desenhos geométricos. Sin. Cruzado em diagonal.

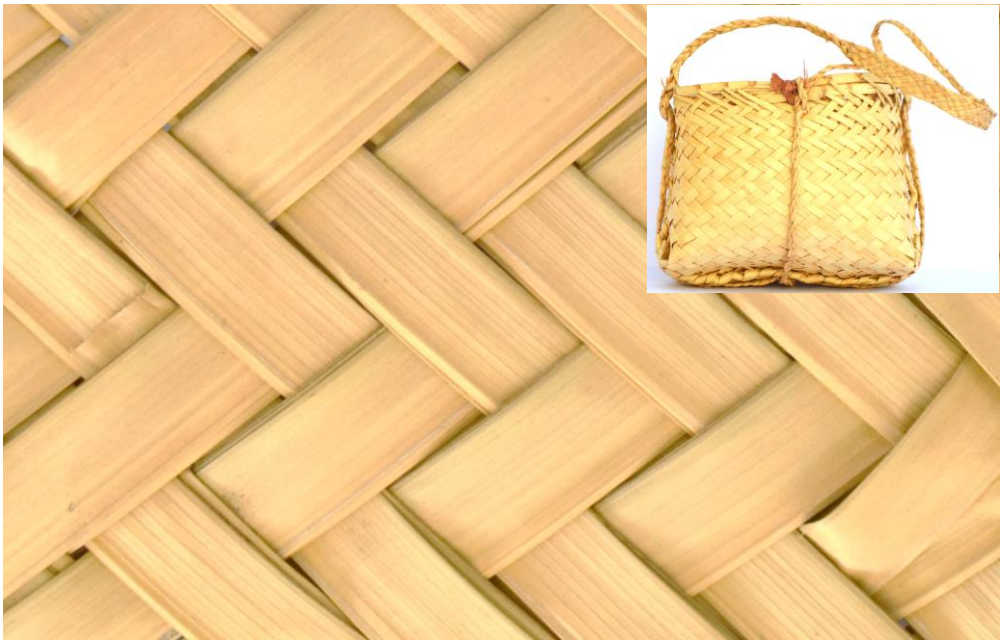


Figura 131: Detalhe da trama dos artefatos entrançados

Fonte: Pesquisa de Campo (2014)

Quanto à classe dos artefatos trançados feito por Maricota, pode-se afirmar que ela realiza tanto aqueles classificados por Ribeiro (1985; 1988) como entretrançados, cujo "[...] o elemento trama intercepta o elemento urdidura, transpondo sob e sobre, alternadamente, um ou mais desses elementos" (1988: 59) e os trançados costurados, no qual "[...] um elemento ativo (trama) envolve um passivo (suporte ou urdidura) contínuo" (1988: 61). A primeira classe já foi demonstrada aqui nos registros dos quadros 13 a 15, sendo que ela aplica essa técnica para o entretecimento do côfo, da esteira e do abano. Já quanto à segunda técnica pude observar que ela utiliza na confecção de bolsas, como estas registradas no quadro da página seguinte, são peças que segundo ela dão mais trabalho porque precisa torcer a fibra e depois amarrá-las de modo a ir ganhando o formato que deseja imprimir no artefato.

Quadro 16: Bolsas confeccionadas com fibra de palmeira de buriti

	Artefato: Bolsa/ *mẽmoj gjênhxa* Matéria-prima: Fibra de palmeira de buriti, amarradas com fios da mesma fibra.
	Esta bolsa redonda, com diâmetro de 20 cm e altura 5 cm, é confeccionada para transportar pequenos objetos e dinheiro.
	Artefato: Bolsa pequena para dinheiro/*kàxpore gjênhxa* Matéria-prima: Fibra de palmeira de buriti, amarradas com fios da mesma fibra. Para enfeitar são usadas penas de papagaio e sementes.
	Esta bolsa de formato coniforme e altura de apenas 6 centímetros é utilizada para transportar dinheiro

Fonte: Pesquisa de Campo (2014)

Sobre essas bolsas Maricota explica que são exclusivamente de uso feminino e usadas em momentos festivos em outras aldeias ou em encontros de povos indígenas, nos quais eles gostam de serem identificados com o que produzem de mais bonito. Dessa maneira, as mulheres *apinajé* não as utilizam no cotidiano. Ela ainda informa que peças como essas são muito apreciadas por pessoas interessadas em comprar o artesanato de seu povo, o que também é bom para esses indígenas porque são mais caras do que os côfos, em detrimento do trabalho dispensado para a confecção dessas peças.

> *E tu vê Nhàgry que quano eu te dei tu já fez foi gritar de feliz, porque é bonito e se eu num te desse tu num comprava?* [Digo que sim e pergunto quem ensinou essa técnica para ela, que responde] *Ah e eu sei mermo, mas que esses bolsa são de muito tempo que Apinajé sabe, nós é sabido mermo, que faz tudo coiso de sabido de bonito, de primêro minha avó e bisavó tudo fazia esses bolso bunito, é de longe que a gente sabe, né, parece que tem coiso que já nasce a gente sabeno. Pois é assim!* (Maricota, 24/09/2014).

Ela mais uma vez reitera que a arte de seu povo é uma demonstração da sabedoria deles e, como acontece com a maioria dos saberes-fazeres dos *Apinajé,* a aprendizagem se dá na vivência, com base na observação. Para Maricota fazer bolsas com trançado amarrado é uma técnica antiga de sua etnia, o que é corroborado por outras mulheres da comunidade, da mesma forma que na etnografia de Nimuendajú ([1939] 1983: 75) há o registro de um "cesto para miudezas" (Ver figura 132), que se assemelha muito com a bolsa redonda produzida por ela.

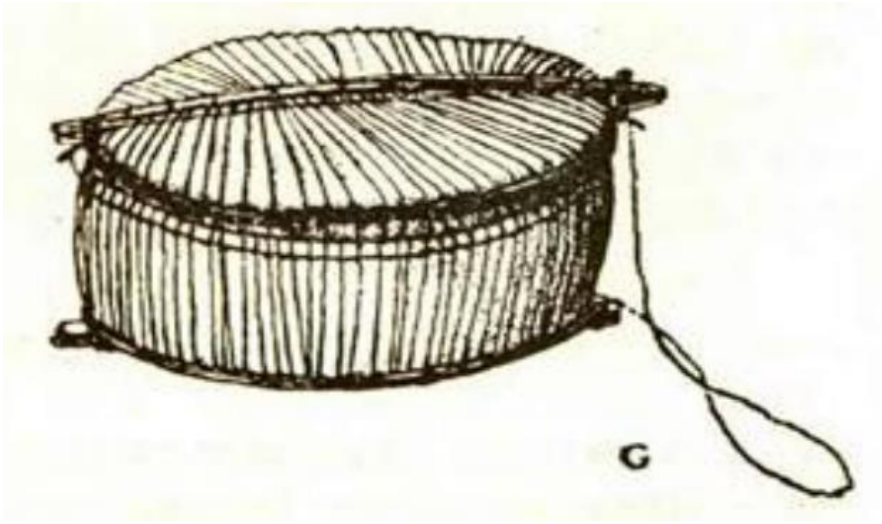


Figura 132: Cesto para guardar miudezas

Fonte: Nimuendajú ([1939] 1983: 75)

Ainda seguindo a técnica dos trançados costurados, Maricota confecciona bolsas utilizando capim dourado, é uma matéria-prima exógena da Terra Indígena *Apinajé*, por isso é negociada, em compra ou troca, com indígenas *Xerente*, etnia a qual se atribui à técnica da confecção de artesanato com o referido capim.

Quadro 17: Bolsas confeccionadas com capim dourado

<table>
<tr><td rowspan="2"></td><td>Artefato: Bolsa pequena para dinheiro/ kàxpore gjênhxa

Matéria-prima: Capim dourado, fio de nylon para amarrar e costurar o zíper.</td></tr>
<tr><td>Essa bolsa pequena também é destinada a guardar e transportar dinheiro.</td></tr>
<tr><td rowspan="2"></td><td>Artefato: Bolsa pequena para dinheiro/ kàxpore gjênhxa

Matéria-prima: Capim dourado e fio feito com a fibra de tucum para amarrar.</td></tr>
<tr><td>Essa bolsa pequena também é destinada a guardar e transportar dinheiro.</td></tr>
</table>

Fonte: Pesquisa de Campo (2013)

Quanto às duas bolsas expostas acima é importante dizer que apesar de terem sido feitas por Maricota, ela também não atribui às peças a identidade de seu povo, pois são feitas a partir de uma técnica desenvolvida pelos *Xerente*, com os quais Maricota viveu por mais de três anos, depois que casou com um indígena dessa etnia.

> *E é desse jeito, que tem coisa que eu faz que num é de Apinajé, é dos parente que eu aprendi a fazer e aí a gente compra e troca as coiso cum eles e aí compra o capim que aqui num tem e faz as nossas coisa pa vendê, mas que foi nós que fez, mas que é do jeito deles, igual o côfo dos Krahô e esses bolsim e brinco de capim dourado dos Xerente, índio aprende as coiso de ôtos índios e de kupẽ tombém, é assim mermo* (Maricota, 29/04/2014).

Em sua narrativa acima Maricota toca em um ponto que observei, em sua casa e em muitas outras da aldeia São José, que é a compra/troca de matérias-primas de outras etnias indígenas para a confecção de peças de artesanato, como também de peças já prontas para serem revendidas. Vale frisar que assim como Maricota, os demais indígenas da comunidade ao verem o interesse por alguma peça que é feita a partir de uma técnica que não foi desenvolvida pelos *Apinajé*, logo explicam para a/o possível comprador/a a origem da técnica ou da peça pronta. Dessa forma, é possível perceber com base em Ribeiro (1985) que "os artefatos falam" e os dos *Apinajé*, não falam apenas do seu povo, mas também dos contatos que eles mantêm e da economia cultural da qual fazem parte.

Nesse enredo, é importante dizer ainda que o artesanato é uma significativa complementação da renda desses indígenas, que sempre que se veem sem alimentos, confeccionam produtos diversos e buscam vendê-los em Tocantinópolis. Sendo que a produção de artesanato é feita o ano inteiro, principalmente os côfos de palha de babaçu, pela abundância dessa palmeira na região. Assim, a cestaria "é uma atividade contínua no calendário" da mesma forma que é feita pelos Baniwa, Kaiabi, Wayana, Aparai e os Waiãpi conforme observou Velthem (2007: 126).

Outros momentos que favorecem a venda desses produtos são as visitas de não indígenas à aldeia, que são feitas em sua maioria por estudantes tanto da educação básica, quanto do ensino superior. O que pude acompanhar observando a visita técnica de diversos grupos, assim como pela minha experiência coordenando grupos de alunos em visita técnica à São José. Por isso, é frequente vê-los preparando seus artesanatos para vendê-los para os visitantes. Em campo, vivenciei muitos desses momentos, um deles foi em janeiro de 2014.

> [Hoje o sol apareceu tímido, a noite anterior foi de muito frio, como não consegui dormi por conta da baixa temperatura, levantei mais tarde, por volta das 7:30. Maricota já estava de pé, havia feito o café e me ofereceu dizendo: *Cuida logo no café, que hoje meu fii vai aprendê a fazer o colar do índio, e cuida e cuida! Que tu tem que ajudar e que vai chegar é gente na aldeia e tem que vender os artesanato!* Obedeci! Cuidei!
>
> Ela pegou várias latas de mantimentos onde guardava sementes e miçangas, sentamos na esteira e ela começou a escolher as que iríamos utilizar nas peças que fizemos. Resolveu que trabalharíamos apenas com sementes, pois as "*miçanga tá pôco*". Logo, ordenou que quando eu voltasse para minha casa no próximo final da semana, além de comprar comida para a semana seguinte, teria que trazer miçangas. E depois me perguntou: *Tu sabe os história do miçanga de panhĩ?* Ainda não sabia e ela se põe a contar. Ligo o gravador e ela o pega em suas mãos como de costume *para ele ouvir melhor*].

> *É a históra do Pepxiti, diz que de primêro os panhĩ foro tudo lá pos lado dos Kayapó, aí ficaro do lado do ribeirão só olhano, né, vigiano pa vê que vinha, aí foi que vêi as muié pa lavar a rôpa, ou era pa tirar a puba, parece que era. Aí diz que essas muié tava tudo chei de enfeito, de muito de colar, aí só cum muito das miçanga no pescoço. Diz que tinha era os côfo chei mermo de conta, aí os Apinajé foi, né, aí mataro tudo as muié e sairo correno.*
>
> *Aí que ia pela mata e aí um que quis cantar, aí o que o ôto diz assim: Ah rapaz, que tu num canta que descobre nós! Aí ele bedeceu e foi desse jeito. Que aí foi e chegô no Araguaia, num foi no Tocantins não, é lá no Araguaia, perto do dos parente do Pará né, aí chegô lá. Correu e garrô foi o canoa aí trevessou e aí os índio chegaro dessa aldeia aí chegaro e começaro tudo a jogar foi flecha, mas num matou nem nada, porque já tava lá pelo meio do rii. Aí foi quano os Apinajé chegaro na aldeia já deles, aí o Pepxiti, garrô a ficar cantano essa cantiga das miçanga, aí ensinou pas muié que ia fazer a festa delas e aí até hoje tem essa cantiga, né. Aí entregaro um monte de miçanga pas muié se enfeitar e fazer a festa, aí diz que as muié ficou só perguntano e como foi, como foi que ganho tanto do miçanga? Como foi?*
>
> *Aí que eles olharo um po ôto e disse foi assim: Nós que tava na aldeia dos Kupẽ rop, né, aí que nós vimo as muié tudo cheii de miçanga, aí que foi e foi vê de perto e que tinha uma lagarta que comia as foia da mata e fazia o quê? Cagava as miçanga! E era muita miçanga que elas tinha demais. Tinha era de tanto, tanto que era muito, muito côfo chei, aí os Apinajé pegou foi os côfo chei aí que trouxe pa cá e deu pa todo mundo, todo, todo. E foi de desse jeito que nós cunheceu o miçanga* (Maricota, 14/01/2014).

Essa mesma narrativa é também encontrada com algumas modificações nos trabalhos de Giraldin (2000) e Rocha (2001), ressalto, no entanto, que apesar das alterações e de terem sido narradas por três mulheres diferentes, elas trazem em seu cerne a mesma origem da miçanga para esse povo. Assim, de acordo com a cosmologia *apinajé*, a aquisição dessa matéria-prima para a confecção dos adornos, antes de ser uma "pacificação do branco", como defende Els Lagrou (2013), foi um astucioso roubo das miçangas que pertenciam a um povo indígena lendário: os *Kupẽ rôp*, portanto eles não apenas pacificaram o uso como também o fazem com a própria origem da miçanga.

Nesse enredo, no tocante à interpretação da inspiração artística e cultural das sociedades ameríndias se situarem em grande parte no exterior, concordo com Els Lagrou (2013) ao analisar a origem do uso das miçangas pelos *Apinajé*, que admitem que esta matéria-prima não é endógena de sua cultura, entrementes é possível perceber que passou por um processo de pacificação e familiarização. E de acordo com a autora "[e]ste processo de transformação do que é exterior em algo interior tem características eminentemente estéticas" (2013: 22). Para essa antropóloga, os adornos confeccionados com miçangas não devem ser

considerados como hibridismos, pois essa matéria-prima é utilizada incorporando a alteridade dos povos indígenas. Dessa forma, em sua concepção "[a]s contas constituem itens cruciais na tessitura de caminhos entre mundos diferentes e visualizam de modo exemplar as diferentes maneiras adotadas pelas populações indígenas de lidar com a alteridade, através de uma incorporação estilisticamente controlada de itens provindos do exterior" (Lagrou 2013: 22).

Nos momentos de convívio com os *Apinajé*, pude visualizar várias situações que condizem com essa interpretação de Els Lagrou concernente à pacificação das miçangas, um deles, em especial, foi protagonizado por Hilda *Apinajé*, a "dona[122] do São Pedro" e guardiã do São José, de quem ouvi explicações sobre a ornamentação dos santos com colares indígenas, registrados nas imagens abaixo.



Figuras 133 e 134: Imagens de São Pedro e São José ornados com colares indígenas

Fonte: Pesquisa de campo (2015)

Nesse caso da ornamentação das imagens do São Pedro e do São José, há uma dupla incorporação de elementos externos: Os santos católicos e as miçangas. Contudo, os santos se transformaram em "santos indígenas", "através de um processo de tradução e re-significação estéticas" (Lagrou 2013: 22). Por isso sustento em diálogo com Lagrou (2013) que para eles o uso da miçanga não pode ser considerado como um hibridismo, porque há uma transformação que leva em consideração "a visão de mundo e a práxis indígena" (idem). O que pode ser

[122] Entre os *Apinajé*, há aqueles que ganham dos representantes da igreja católica de Tocantinópolis as imagens dos santos cristãos e por isso são denominados como "donos do santo": D. Hilda e Romão eram os donos do São Pedro, Clementino do São José e Orlando da Nossa Senhora Aparecida.

constatado na fala de Hilda *Apinajé*, em resposta a minha pergunta sobre o porquê de ter enfeitado os santos:

> *Ora, mas tu num gosta de ficar bonita? Tu num bota aí esse colar bonito,* [aponta para meu pescoço, estou com um colar feito de sementes que comprei de Vanderlei] *Então? Nós fica deixano o santo bonito também! Igual nós, tu vê pela aldeia toda, toda, que todo mundo que bota o colar? Tem de todo jeito, né? É de miçanga, de semente, de coisa de medalha que compra na cidade, é tem de todo jeito!* (Hilda *Apinajé*, 14/09/2013).

Quando Hilda diz: "igual nós", percebe-se que ela atribui identidade indígena às imagens dos santos, eles assim passam a pertencer ao seu mundo de forma permitida por ela. Pude constatar ainda que Hilda pacificou os "santos" tanto esteticamente, como na sociabilidade dessas divindades, representadas pelas imagens em gesso, que de acordo com a tradução dessa indígena fazem parte da mesma família e por isso não podiam ser separados, já que para os *Apinajé* os familiares devem ficar juntos no mesmo local, interpretação descrita na narrativa a seguir.

> [Indago sobre o fato de o São José ser padroeiro da aldeia São José e a festa ser realizada em um salão na aldeia Abacaxi] *É porque antes, tem é tempo, que nem me lembro mais, quano o bispo me deu os santo aí ficou nós cum o São Pêdo e nós deu o ôto po Clementino, e nós que morava lá no aldeião* [Referindo-se à aldeia São José] *aí que quano nós subiu pra cá, nós subiu os santo cum nós, que nós num ia dá pas pessoa. E tombém que nós nem ia separar os santo, fica os dois junto, né? Tu num gosta de ficar com tua famia? Então os santo também gosta. Então, aí onde que o dono tá, o santo tá. Num tá certo não?* [D. Hilda procura minha aprovação, não contrario sua expectativa, mesmo considerando que não tenho autoridade para fazer tal julgamento, digo que sim. Tomamos um café, ela me fala sobre o casamento que acontecerá em breve e me pede para trazer café da próxima ida a sua casa. Despeço-me e firmo o compromisso de garantir o café para as próximas conversas] (Hilda *Apinajé*, 05/02/2015).

O vínculo e a união familiar, revelados na narrativa de Hilda acima, nos interessam para a discussão sobre a feitura dos "enfeitos" com miçanga e sementes, porque é raro vê-los nessa produção sozinhos, pois é prática constante que a família se reúna para tecer principalmente os adornos que serão utilizados em rituais. Assim é possível dizer que, além de ser um marcador de identidade étnica, o adorno ao ser fabricado também é um amálgama para as relações pessoais e um fortalecimento para os vínculos construídos pela amizade

formal entre a/o nominado/a e sua arranjadora de nome. A esse respeito Maricota (08/03/2015) explica:

> *Aqui de Apinajé é todo mundo junto de famia e de madrinha pa fazer os enfeito, quano é só pa usar e pa vender nós é só a famia mermo de mais perto, que aí que senta junto e fica conversano e bebeno o café e aí faz é ligêro, também um que dá a ideia po ôto e o ôto vê o colar bunito e quer fazer é assim, porque num tem isso de cada um faz seus coiso só, tomem de vender é mais os véi os novo tem vergonha de ficar ofereceno. Aí quando vai fazer os enfeito de batizado e de casamento aí os madrim tombém que faz de junto porque é muito coisa e madrim tem obrigação de fazer e tem que ser de miçanga bem bonito.*

Portanto, cabem as madrinhas a produção dos adornos que serão utilizados nos rituais. Em campo acompanhei a confecção dos "enfeites" que seriam utilizados por Luci em seu casamento e na ocasião a sua família assim como Eliane, uma das suas madrinhas, se reuniam para tecer juntos as peças do casamento.



Figuras 135: Familiares de Luci e a madrinha Eliane preparando os adornos para o casamento

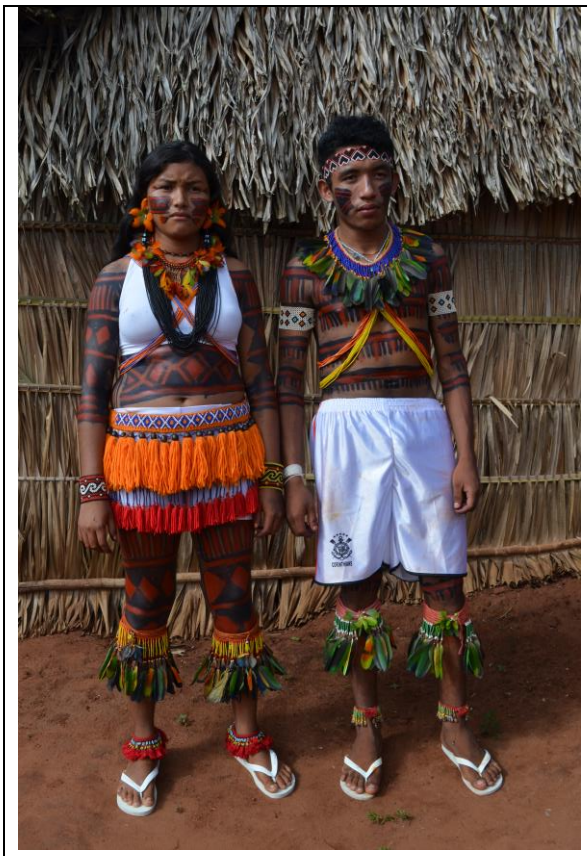
Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

É relevante dizer que Maricota assinala que apesar de seu povo usar os adornos no cotidiano, *porque nosso povo gosta de se enfeitar, ora porque nós acha bonito usar os colar e pulseira e tudo*, há aqueles que são usados apenas em rituais e nas festividades fora da aldeia, quando querem marcar a identidade étnica: colares de pena, jarreteira, bandoleiras, saias e

cintos e aqueles menos rebuscados, que são usados diariamente: colares mais finos e pulseiras menos largas.

A seguir apresento um quadro com os adornos usados em rituais e festividades, seguido das explicações de Maricota sobre as matérias-primas utilizadas. Noto que estes, em particular, não foram fabricados por ela, no entanto são peças que fazem parte de seu repertório de saberes e fazeres, por isso me utilizo desses registros. *Ora eu sei fazer de todo todo enfeito dos casamento e de ganhar nome e de festa, mas que do último que eu fiz foi do meu neto, faz tempo, agora faço só os pa vender e usar* (Maricota, 22/03/2015).

Quadro 18: Adornos usados em rituais e festividades

	Em casamentos e rituais para "ganhar nome" se usa esse conjunto de adornos: Colares, jarreteiras, bandoleiras, braçadeiras e pulseiras. As mulheres utilizam os brincos e os homens a testeira. As pulseiras largas são muito utilizadas em ocasiões de festas na aldeia ou em outras localidades, além de ser item obrigatório para os rituais.
	A saia também só é usada em ocasiões festivas e em rituais, utilizada exclusivamente pelas mulheres e sempre por cima de uma peça de vestuário, as jovens usam short e as mulheres mais velhas saias.

Fonte: Pesquisa de Campo (2015)

> *Aí que as coiso do casamento e de ganhar nome, do batizado, né, que a gente faz é cuns miçanga e com semente e tem os colar de pena bem bonito de muita pena, aí que usa mais é os pulseiro grande, porque de dia mermo da gente só uso os pulseiro pequenininho. Os brinco de hoje tem é mais com pena de galinha que a gente pinta e que a saia que de primêro era só de miçanga e de semente e de pena nas ponta, agora é de um linha de kupẽ* [lã]. *Os enfeito das perna* [jarreteira[123]] *que também que é de pena de papagai e de linha de tucum e dos braço dos homi* [braçadeira] *que faz de miçanga bonito e de semente de tiririca também que faz, aí tem os colar de botar nas costa e de lado* [bandoleira] *que faz com miçanga e com coisa de kupẽ também nas ponta, que compra na cidade onde compra linha. E da testa [testeira] usa muito, esse é o que mais usa, os homi usa no casamento, pa ganhar nome, no reunião, nas festa de panhĩ, usa muito e faz de miçanga e de tiririca, é assim. E apêx!* (Maricota, 22/03/2015).

Chamo atenção para o uso de materiais que não eram utilizados e que passaram a compor as peças com as matérias-primas usuais, é o caso da linha de nylon para os colares no lugar do fio de fibra de tucum, a lã para a confecção de detalhes das saias e as contas plásticas em tamanho maior que a miçanga, usadas no lugar das sementes. Destaco, que não é que deixaram de usar os seus materiais convencionais e sim agregaram ao acervo outras possibilidades de produtos a serem utilizados para a confecção de seus adornos. Nesse contexto, Dominique Gallois (2008: 34) considera que

> [...] qualquer inventário do patrimônio cultural [...] sempre abarca tanto aspectos "novos" quanto "tradicionais". Essa é mais uma razão para valorizar esse patrimônio, que definitivamente não se define como um receptáculo de experiências do passado, mas como um espaço para a interação e o diálogo entre culturas.

Diálogo que se estabelece com sociedades indígenas e com os não indígenas, por isso não é raro vê-los tentando imitar colares fabricados por outros grupos indígenas ou utilizando como inspiração alguma peça de mulheres que passaram na televisão. Sobre a principal inspiração para a composição dos motivos das peças fabricadas, Maricota corrobora o que a literatura vem afirmando sobre o grafismo retratar aspectos da flora e da fauna, além de incorporar elementos da sociedade envolvente como nomes de times de futebol, da mesma

[123] Faço uso desses termos que constam na literatura antropológica sobre a classificação dos adornos para facilitar a leitura, mas essas não são categorias nativas. Destaco que a denominação é feita por eles da seguinte forma: "enfeito" do/da + o nome do local do corpo onde é usado (Ex.: Enfeito da cabeça, enfeito da perna, enfeito do braço).

forma que acontece com o artesanato da comunidade Guarani da Linha Gengibre, estudado por Alexandrina Silva (2015) e com o artesanato Pataxó pesquisado por Renata Cunha (2013).

Nesse enredo apresento a seguir um quadro com adornos fabricados por Maricota e ao lado sua interpretação para os grafismos de cada peça.

Quadro 19: Grafismos nos adornos *apinajé*

	Adorno: Pulseira *Aí é pulseira das água de que vem e que vai, mais de cor de partido de nós de preto Kolre e de vermelho de Kolti.*
	Adorno: Cinto *Esse cinto que fez pareceno cuns oinho dos passarim, aí que foi enfeitano cuns ôto desenho.*
	Adorno: Testeira masculina *Isso aqui é de misturado de coiso de cobra e de enfeito mermo, que esses pontim vermeio que é pa ficar bonito, desse é de homi aí num botei foi flor.*
	Adorno: Testeira feminina *Aí nesse enfeito da cabeça é igual de couro de cobra, mas que tem um flor em cima, porque é de muié.*

Fonte: Pesquisa de Campo (2014)

Em meus dias de convívio com Maricota era comum vê-la fiando suas miçangas, nos últimos anos mais para fazer cordões com vários fios do que para compor peças mais elaboradas, contudo era corriqueiro vê-la interpretando os motivos dos colares de seus familiares ou de outros membros da comunidade fazendo analogia com elementos da fauna e flora. Dessa forma, observa-se que o artesanato reflete a imbricada relação desse povo com a natureza. *Se nós é da natureza, aí a natureza tá ni tudo que nós faz até nos enfeito.*

Nesse diálogo, aproveito para assinalar que para a feitura dos adornos as miçangas são as favoritas pela beleza do colorido, ressaltando a função estética das peças confeccionadas com essa matéria-prima, mas quando os *Apinajé* querem se proteger de males sobrenaturais os colares que utilizam são aqueles fabricados com sementes, entre elas destaco a conhecida como "olho-de-boi" (Cientificamente é a semente da planta *Mucuna urens*) e a semente "tiririca" do campim-navalha (*Hypolytrum Pungens*). Nesse sentido, sobre o valor simbólico dos adornos fabricados com essas sementes Maricota (08/03/2015) relata:

> *Eita que os karõ tem tudo medo de tiririca e de olho-de-boi, por isso que nós panhĩ usa e quano tá fraquim ou quano diz que teve feitiço, sabe que da miçanga o colar é bonito, mas e o que presta mermo é o de semente e porque acho que é que coiso de natureza é mais forte que já tem as ciência da terra dos karõ das coisa boa e os karõ de morto e de feitiço já nem fica, pã [ela bate com força uma mão na outra] já vai correr pa longe e longe. Aí que eu te dei daquela vez o colar de tiririca e agora que tu vai ficano só doente, que eu acha que é do feitiço que te botaro eu vô é te dá esse aqui de olho-de-boi e tu num tira do pescoço não!* [Mais uma vez agradeço seus cuidados, coloquei o colar no pescoço e com ele permaneci, Maricota ainda alerta para o cuidado com a semente] *Porque tu num móia Nhàgry que de miçanga num estraga, mas de semente que molhô e logo logo fica é de podre e se acaba.*



Figuras 136 e 137: Colar com pingente de olho-de-boi (esquerda) e colar com semente tiririca (direita)

Fonte: Pesquisa de campo (Janeiro de 2015)

Maricota ainda ensina que as sementes são sagradas para os *Apinajé*, por isso consideram que os colares feitos com essa matéria-prima tem um valor simbólico maior, muito embora quando vão vender os colares que produzem, aqueles feitos com miçangas são mais caros, *ora porque de natureza aí a gente num compra tá aqui de semente, na terra de nós mermo, só o tiririca que compra dos Krahô, o resto tem, aí de miçanga tem é que comprar na cidade ou vocês kupẽ dá pa nós, aí que é mais difícil*[124] . E nessa discussão ela explica a simbologia do colar que me presenteou quando foi me dar a notícia de que eu ganharia nome indígena: *E aí que eu ia te dizer que tu ia ser mia fia de criação, que tu ia ser de Lila e de Nhàgry, aí tu ia ser de nós também tinha mermo era que te dar um coiso de nós da nossa terra, da mãe de todo mundo pa ganhar mais um fii*[125], assim em sua compreensão o laço que firmaria comigo precisaria ser "amarrado" com o acolhimento do que vem do íntimo da terra, em sua leitura a mãe de todas as mães.



Figura 138: Colar com sementes, penas de papagaio e detalhes em miçangas (Presente de Maricota)

Fonte: Acervo pessoal

Vale dizer também que nas casas que adentrei na aldeia São José, todas tinham um recipiente destinado para guardar os adornos, que são considerados de grande valor, por isso são guardados com muito cuidado para que não haja roubos. Noto ainda que em ocasião de festividades e rituais há o empréstimo de adornos para outras pessoas usarem, em especial as peças feitas com penas utilizadas nos rituais de ganhar nome e no casamento. *Porque tem que ficar bonito, aí nós num fica fazeno coiso com pena todo hora que nem num tem desse tanto,*

[124] (Maricota, 08/03/2015).
[125] Idem.

aí vem e diz: Vó que eu vô usar teu colar bonito e aí eu dou, todo mundo dá aqui na aldeia, já os coiso de colar de todo dia todo muito tem o seu e num pede não![126]

Nas residências dos *Apinajé*, esses adornos ficam sob a guarda das mulheres, são considerados como bens que a família tem direito como herança e divididos entre os familiares mais próximos após a morte dos donos. Como também se seleciona algumas peças para distribuir para os mais velhos que ajudam no velório, da mesma forma que fazem a distribuição das roupas e objetos pessoais, só havendo recusa quando as pessoas morrem muito doentes e sofrendo ou quando se considera que tenham sido vítimas de um feitiço muito poderoso. Nesses casos os pertences do morto são deixados em cima de seu túmulo para não contaminar os demais com o *karõ* da doença ou do feitiço.

Nesse enredo em um dos últimos encontros que tive com a principal interlocutora e co-autora desta tese, ela estava muito debilitada e se pôs a conversar comigo sobre sua morte e sobre a partilha de seus bens. Maricota por me considerar como um ente familiar disse que não tardava ela se mudaria para a aldeia dos mortos e que por ser minha *nã* eu teria direito também a sua lata de "enfeitos", por isso solicitou que Hilário fosse buscá-la para que eu escolhesse logo minha "herança". Eu a contrariei, pois não escolhi nada e justifiquei que não gostaria de fazer isso porque acreditava que logo ela estaria bem. Ela retrucou e disse: *Não! Eu nem num vai o ôto ano Nhàgry, meu fii quano vir pra cá po meu velório aí tu pede pa Fabiana, que minhas coisa vai ficar no poder dela, que eu num tem fii, aí de muié é a Fabiana meu neto que tem que tomar conta* (Maricota 15/10/2015). E realmente ela falece antes do final do ano, entretanto não fui ao velório porque não fui avisada (Sobre os detalhes de sua morte falarei no item seguinte).

Apesar de não ter ido, minha herança estava a me esperar, ao chegar à aldeia em janeiro de 2016 fui ao encontro de Fabiana, com quem compartilho o mesmo nome indígena "*Nhàgry*" e as emoções pela morte de minha *nã*. Ela me dá as informações sobre o falecimento de sua vó, fala sobre o velório e diz que ficou com muitas dos pertences de Maricota, me deixa na sala de sua casa, entra em seu quarto de onde sai com a lata de Maricota nas mãos e de lá tira um colar de miçangas vermelho e diz: *Tome pa tu, porque a vó gostava muito de ti, né, aí que era tua nã aí tu também tem o direito, fica pra tu!* Com o coração agradecido levo embora minha herança e com isso me amarro mais ainda em suas contas e sentimentos. Maricota continuava me afetando mesmo não estando materialmente lá.

[126] Idem.

Nesse emaranhado de fios sobre os saberes e a vida de Maricota e de seu povo me encaminho para o último item desta etnobiografia, no qual a voz da cantora ressoa e cala na discussão sobre as cantorias e os rituais fúnebres. A seguir, o saber cantoria é entoado e a partir dele discuto o processo de adoecimento dessa mulher-patrimônio e sua mudança para a aldeia dos mortos.



Figura 139: Maricota e sua lata de heranças

Fonte: Pesquisa de campo (Fotografia de Isabel Babaçu, setembro de 2014)





Vozes que ressoam a tradição: Maricota e o saber cantoria

Vozes que ressoam a tradição: Maricota e o saber cantoria

Como dito no inicio da etnobiografia o nome indígena de Maricota é *Ireti*, uma das prerrogativas desse nome é que a sua portadora seja "cantora" (Nimuendajú [1939] 1983; Giraldin 2000) e de fato ela é, contudo Maricota (27/09/2013) afirma que *nem toda coiso que nome de pessoa diz que ela vai ser, ela é, óia que eu conhece de Ireti que num é cantora, tem que gostar de ser, de fazer esses coiso, se num tiver vontade de ser num é.* Logo, a prerrogativa tem que ser acompanhada da aptidão e da vontade de aprender os saberes e comportamentos ligados aos nomes.

No tocante à discussão sobre o saber cantoria, tive um momento privilegiado para aprender sobre a origem, função que cada participante da cantoria desempenha e sobre os muitos momentos em que a música é condição *sine qua non* para os acontecimentos e rituais nessa comunidade: Era 27 de setembro de 2013, dia marcado para eu receber nome indígena, a Lilian também seria *Nhàgry*, e ao receber/"ganhar" nome indígena seria adotada por Maricota, minha *nã* [madrinha/mãe adotiva] e por Hilário, meu *pã* [padrinho/pai adotivo], da mesma maneira que meus laços de parentesco se estenderiam aos demais membros da família. Como Maricota pertence à metade *Kolti*[127] o "batizado" deveria acontecer logo nas primeiras horas do dia seguinte, no entanto o ritual já iniciou na noite desse dia, com a minha pintura feita com jenipapo, a escolha dos "enfeitos" que iria usar e a cantoria no terreiro da casa de minha *nã*.

Para a festa de "ganhar nome" vieram muitos familiares de Maricota, inclusive de outras aldeias e os membros da comunidade. Seu terreiro estava cheio e as pessoas iam tomando seus lugares, se acomodando em bancos e esteiras, as crianças corriam pelo terreno, outras brincavam com brinquedos *"kupẽ"* [não indígenas]. Eu já havia chegado no dia anterior para participar dos preparativos, normalmente quando há esse ritual para dar nomes aos próprios indígenas são as madrinhas que providenciam os alimentos, entretanto, quando o batismo é de não indígenas aquele/a que ganhará nome indígena deve colaborar com a alimentação, por isso levei carne bovina, arroz, açúcar, café, biscoitos e os temperos para preparar a comida para as pessoas que passariam a noite cantando.

[127] Como mencionado em outra parte do texto os *Apinajé* se dividem em dois grupos, denominados por eles como metades: *Kolti* [Os considerados como filhos de Sol] e *Kolre*[Os considerados como filhos de Lua].





Figuras 140 a 142: Momentos do ritual de “ganhar nome” de Lilian Castelo Branco

Fonte: Arquivo pessoal (Fotografia de Isabel Babaçu, setembro de 2013)

Portanto, estávamos nós a noite inteira na cantoria, na qual o cantor Zé Cabelo comandava e as mulheres cantoras o acompanhavam, as crianças por sua vez sempre a observar o cantor e a imitá-lo. A cantoria não era ininterrupta e havia momentos em que paravam para que o cantor e as cantoras tomassem café, descansassem um pouco e logo retornavam, foi justamente nessas paradas que a seguinte conversa se desenrolou.

> *Ah que diz que história de cantiga de Apinajé é história de um monte de índio que vivia era ino num caverna aí diz que tinha uns homi que era morcego, aí diz que chamava de kupẽ dyêb [aquele que não é indígena e se assemelha ao morcego] aí e ia lá e ficava só fazeno o mal e matava nós panhĩ tudo que ia, foi que uns panhĩ foi esperto e fechou a caverna dele e botou foi fogo e matou, pense que matou tudo? Ficou o fiim dele, aí que num ia deixar o bichim lá sozim, aí foi num trouxe pa aldeia dos Apinajé?Aí quano foi que esse bichim ficou cuns Apinajé aí num queria nem nada e nem comer, até que dero o pipoca pa ele e sabe que ele fez, começou foi a cantar aí num foi que foi ele que insinou o nosso povo cantar? E foi! E cantou e cantou e insinou foi tomém que negóço de nome, que de antes era só nome desse negóço de bicho e de pau de arvre, só que depois que o morcego insinou todo mundo ficou só quereno esse coiso de nome de gente mermo e assim que começou esse negóço de nome de pessoa e de quê que ela faz*. *Aí que de cantoria, o cantor é que fica no mei e muié num toca o maracá, só os homi* (Maricota, 27/09/2013).

Dessa forma, assim como a miçanga veio de outro grupo étnico, a cantoria e o arcabouço de nomes próprios também são interferências exógenas. Nesse momento da conversa, Hilário interrompe e diz que tem muitas cantigas que não são mais executadas porque se referem às práticas que caíram em desuso, como aquelas ligadas à agricultura, entre elas: a cantiga da primeira chuva, a cantiga da festa do milho, da batata, entre outras. Maricota explica que por isso muitas cantigas são esquecidas. *Porque eu aprendi e foi cantano mermo, que já nasci assim, mas tem cantiga que nem me lembro mais*. Percebe-se que essa é a tônica entre os seus saberes, ela "já nasce sabendo" ou "aprende fazendo" em uma aprendizagem pela atenção como já foi sublinhado. Ela também indica que a maioria das cantigas de seu povo foi aprendida com bichos ou com outros elementos da natureza e depois repassadas de geração em geração, *tem muito de cantiga que foi que aprendeu cuns bicho de onça e de capivara, diz que do meu nome é de cantoria da capivara e de rio também que ensina*.

Aproveito o ensejo para perguntar sobre os temas das cantigas, ela relata que os *Apinajé* cantam para tudo, cantam para bichos, para acalmar os *karõ*, chamar a comunidade para as reuniões no pátio. *Ah e canta para coiso de alegria e de tristeza, canto é muito de*

coisa, de vivo e de morto. Constato que eles são um povo musical: se canta para a guerra e para comemorar o fim dos conflitos, para a comunhão com os elementos da natureza, para todos os eventos na aldeia: batizado, velório, casamento e reuniões em geral. Canta-se para a vida e a morte, para seres naturais e sobrenaturais. Nesse enredo, Maricota (27/09/2013) fala sobre os rituais fúnebres e de como os cantores são requeridos nesses momentos.

> *Aí quano morre logo que chama o cantor e nós muié que canta porque tem que cantar po morto a noite de toda do velório, aí que fica agora igual vocês kupẽ no caixão, de antes era de em cima de esteira, agora num é mar não, aí que passa a noite e aí do ôto dia logo que cedo tomem que vai cantano com o cantor lá po cemitério, da aldeia dos morto, aí que passa é de sete dia de que nós aprendeu cum vocês, é que vai e fazer a visita, aí os cantor e nós tombém que fica cantano na casa da famía da pessoa, aí que fica preparano o banho, que é pa afastar o karõ do morto, aí que vai e faz a visita no cemitério, aí que deixa lá as coiso do morto e leva a comida, que é po morto, mas que é mermo os vivo que come e que quem que quer pegar as coisa que deixar lá pode, só num pega se é doente véi e se tiver feitiço, mas aí num pode, aí que vem e que passa o tempo aí tem a festa da tora grande, que é pa acabar com o luto, né, por isso que bota o tora lá em cima do morto, aí de novo que nós fica cantano e canta muito porque festa de tora grande passa o mês todo e tamém tem o festa, aí nos último dia aí nós faz o Pàrkapê, que é da festa mar bonito que tem, que arruma tudo coisa muito de entregar po morto e pa dividir pa todo mundo, aí que vem e que tem o Rôrôt que é um canto que só tem nós que faz, os ôto que num é de cantar num faz fica o cantor e nós de perto e faz a roda e o cantor vem pa cima e nós se afasta e faz de novo, aí no Rôrôt a famia do morto que quem é que faz a festa fica só dano coiso pa nós cantor e é de isso, aí passa a noite no pátio aí que enfeito o boneca e fica que nem gente aí que bota o boneco na tora[128] grande, aí no ôto dia os dois partido Waxmẽ[129] e Katàm faz a corrida e aí acaba a festa* (Maricota, 27/09/2013).

Nesse excerto, ela fala sobre como o cantor e as cantoras são reverenciados e destaca que sempre recebem algo em troca do seu trabalho na cantoria, acrescento ainda que são considerados como notoriedades na comunidade, gozando de grande prestígio. Eles recebem na ocasião da cantoria presentes como colares e pulseiras, muitos "cortes de pano[130]" e também ganham produtos alimentícios.

---

[128] A corrida da tora é um ritual/festa típica dos Timbira, consiste inicialmente na derrubada de uma árvore, que é dividida em duas partes, depois são talhadas por dentro, posteriormente ocorrem as corridas pelos caminhos da aldeia até chegar ao pátio.

[129] Na organização dual dos *Apinajé* (DaMatta 1976), além das metades *Kolti* e *Kolre*, há a divisão em partidos que são *Waxmẽ* e *Katãm*, importante dizer que eles não se consideram rivais e que uma mesma pessoa pode escolher participar dos dois partidos ao mesmo tempo, só há uma ocasião que eles precisam escolher qual irão representar que é na corrida da tora grande (Zaparoli 2010).

[130] É comum nos rituais dos *Apinajé* se usar pedaços de tecidos coloridos para cobrir as esteiras, bancos e mesas e ao final eles são disputados pelas mulheres mais velhas da comunidade, no caso da cantoria ser encomendada

Aproveito também essa narrativa de Maricota para falar nas transformações nos rituais fúnebres que ocorreram devido à influência com a sociedade envolvente, uma delas é o uso de velas tanto junto ao caixão durante o velório quanto no túmulo na visita por ocasião do sétimo dia de morte, a outra é o uso do caixão, pois anteriormente o morto era deitado em cima da esteira, sublinho, no entanto que a esteira continua lá, só que embaixo do caixão. Outra mudança nesse ritual é a vestimenta do morto, o que pode ser percebido na comparação feita nos registros da morte dos dois fundadores da atual aldeia São José: Grossinho está vestido apenas com uma espécie de tanga e está usando colares, tornozeleiras e jarreteiras e Romão está vestindo um terno.



Figuras 143 a 144: Velórios de Amnhimy (Grossinho, à esquerda) e Romão (à direita)

Fonte: Fig. 143-Giraldin (2014: 103) e Fig. 144-Pesquisa de campo (2016)

para o Rôrôt não é necessário disputar, pois elas ganham da família do morto que é a organizadora da festa. Esses pedaços de tecidos são utilizados para fabricar saias, costuradas à mão. Por muitas vezes vi Maricota fazer as suas.

Ela também menciona que depois de sete dias há a visita e nesse momento é que a família leva as "coisas" do morto para o cemitério, antes disso a casa é varrida, para desmanchar os rastros do *karõ* do morto, as pessoas da casa tomam banho com uma mistura de cascas de árvores que cheiram mal e colocam uma linha vermelha em partes do corpo consideradas pontos vitais, os pulsos e o pescoço (Ver figura 145). Todas essas providências são para que o morto esqueça o caminho de casa e para proteger a todos do *karõ* da morte.



Figura 145: Familiares de Romão com cordões vermelhos amarrados no pescoço e no punho (Genro e bisneto)

Fonte: Pesquisa de campo (2016)

Outro ponto importante que Maricota toca em sua narrativa sobre os rituais fúnebres são os rituais para acabar com o luto. A " tiração do luto" é feita em uma festa longa, chamada de *Pàrkapê*, a festa da tora grande, normalmente tem a duração de um mês. Novamente o cantor e as cantoras são requisitados, pois nesse período há cantoria todas as noites, no penúltimo dia há a realização do *Rôrôt*, organizado pela família do morto, no qual se enfeita um boneco de plástico representando o morto e coloca dentro de uma tora preparada para recebê-la. No trabalho de Giraldin (2010: 226-227) ele traz uma narrativa de Grossinho que explica a origem desse momento do ritual.

> Um rapaz tinha morrido. Os habitantes da aldeia colocaram-no sobre duas toras, no pátio, e cobriram com esteira. E mudaram-se para outra aldeia. Um urubu desceu e começou a andar pelas casas. Em cada uma, punha a cabeça dentro e observava. Depois que fechou o círculo, foi até o pátio. Lá encontrou as toras. Levantou a esteira e viu o morto. Voou para o céu e contou para seu chefe que havia encontrado um morto. Desceram para o pátio com um wajaga (curador). O urubu wajaga não conseguiu curar o

> índio. Então mandou buscar outro wajaga. Mandou buscar o mutuca. O mutuca olhou e disse: ele não está morto não! Está dormindo. Querem ver? Sentou-se na perna do rapaz, picando-o. O rapaz despertou espantado. Perguntaram o que fazia. Ele respondeu que apenas dormia.
>
> Então os urubus perguntaram o que fariam com o rapaz. O chefe dos urubus respondeu que o levariam para o céu para terminar o tratamento. Antes, porém, resolveram fazer uma "festa" para sua saída. Reuniram lenha para a fogueira e cantaram a noite toda. Recomendaram ao rapaz que aprendesse a cantiga, pois ele poderia cantá-la quando uma pessoa morresse. O rapaz aprendeu a cantiga do pàrkapê que foi cantada durante a noite toda. Na manhã seguinte, os urubus fizeram uma "cama" com as asas e colocaram o rapaz deitado sobre elas, e o levaram para o céu. Lá no alto, os urubus deixaram-no, propositadamente, cair em queda livre, aparando-o em seguida. O chefe dos urubus repreendeu esta atitude. Os urubus retrucaram que estavam apenas exercitando-se. Chegados ao céu, o rapaz foi levado para a casa do chefe dos urubus. Ofereciam apenas carniça para o rapaz, que estava com fome. Mas ele não comia. Os urubus vendo isso, chamaram o gavião penacho.Este dava apenas comida boa:filhote de veado, tatupeba.
>
> Com isso, o rapaz foi melhorando. Então "Deus" chamou o rapaz. Ele queria conhecê-lo. O rapaz foi até onde estava "Deus". Lá chegando, foi mordido por uma cobra. Lá ficou aprendendo a tratar-se até que curou-se da picada da cobra. Depois foi São Pedro que o chamou. O terreiro da casa de São Pedro era limpo. Lá um toco furou o pé do rapaz. Ali ele ficou até curar-se da ferida. Em seguida foi chamado por Nakrak(raio e trovão). Lá também um toco furou o pé do rapaz. O Nakrak tratou do pé do rapaz, ensinando-o.
>
> Quando o rapaz sentiu-se curado, o Nakrak falou para que o rapaz treinasse para demonstrar se tinha aprendido. Passaram carvão pelo corpo todo, inclusive pelo rosto. O Nakrak tocou sua buzina (sericora) e, com isso, provocou vento, trovoada e mormaço na terra. Em seguida, Nakrak escolheu algumas árvores para serem derrubadas pelos raios. Nakrak tinha uma espada, da qual fazia sair raios quando sacudia. Nakrak atirou o raio primeiro, derrubando uma árvore. Em seguida o rapaz demonstrou que também podia fazer.
>
> Nakrak convenceu-se de que o rapaz havia aprendido. Então o rapaz disse que desejava voltar para sua aldeia e para seu povo. Nakrak o presenteou com uma flecha mágica que caçava sozinha. Ela seguia o rastro dos animais e matava uma vara de queixada toda. Os urubus se prepararam e desceram o rapaz, que foi deixado próximo da aldeia nova, para onde se transferiram os apinajé antes de abandonaram a aldeia velha.

Observa-se nessa narrativa muitos rastros/resíduos (Glissant 2005) da religião católica com a qual Grossinho tinha contato, o que também comprovo na narrativa de Maricota, que participou do *párkapê* de Grossinho, sobre a origem desse ritual, contudo com menos detalhes com menos detalhes e uma diferença: o santo, que inicialmente ela se refere ao São José, depois Hilário argumenta que era São Pedro porque seria esse santo o dono da entrada do céu.

Giraldin (2000) em seu trabalho também traz uma descrição do *pàrkapê* e fala sobre a parte do encerramento com o ritual do *Rôrôt* mencionado por Maricota, que é aquele em que só participam os cantores e as cantoras, pois só eles conhecem essa cantiga. É o momento que em uma performance que simula uma luta entre o cantor e as cantoras, pois ambos fingem que estão se empurrando, isso em uma dança em círculo. Durante essa dança os cantores e as cantoras são presenteados pela família do morto.



Figura 146: Maricota participando do *Párkapê* de Grossinho

Fonte: Giraldin (2000: 231)

> *Aí que a famía do morto aí fica só botano presente em cima da gente, de todo mundo dos cantor e das cantora, aí fica tudo amarrado ni uma embira, é copo, prato e panela, e aí bota colar ni nosso pescoço e aí nós diz pa pessoa da gente ir tirano, tem que ser de confiança que não leva embora, aí depois fica aí nós cantano perto das coisa que a famía junta pa dá pas pessoa, fica só cantano coisa de morto, igual que foi no velório, aí é só nós os que canta* (Maricota, 27/09/2013).



Figura 147: Maricota participando do *Párkapê* de Grossinho

Fonte: Giraldin (2000: 232)

Depois disso, durante a madrugada é feita a divisão da comida e dos bens oferecidos pelos familiares, ao amanhecer se começa a preparar as toras que representam os mortos da mesma forma que se enfeita os vivos, com pintura e colocando "lã de pati", esta é conseguida com a raspagem da palmeira pati (*Syagrus bothryophora*) que é grudada com a seiva de uma árvore denominada como pau-de-leite (*Himatanthus obovatus*). Nesse momento as pessoas começam a chegar e agacham próximo às toras como fazem com o morto no velório, entoam o choro ritual. Até o meio dia os homens são pintados com as mesmas pinturas das toras.

No momento que antecede a última corrida da tora, aqueles que se identificam como *Ihpôknhõxwyk*, uma espécie de grupo do qual Maricota faz parte, se munem de pedaços de madeira, simulam a nominação de crianças representadas pelas bonecas, *aí depois que é bom que fica todo mundo se batendo e brincando e num é de verdade não, mas é engraçado, eu mermo no do Grossim que fiz cum Kangrò*. No estudo de Giraldin (2000: 236) há o registro desse momento do ritual que também foi protagonizado por Maricota.



Figura 148: Maricota participando da "brincadeira da nominação da boneca"

Fonte: Giraldin (2000: 232)

Os participantes voltam a executar as cantigas do *Pàrkapê* e depois inicia a corrida da tora, é importante destacar que durante todo o percurso os corredores são acompanhados pelas cantoras que continuam cantando, ao chegar no pátio a tora fica *assim de pé e as muié fica só chorano, aí banha a tora que nem banha os corredor, depois leva na casa do morto e aí que vai po cemitério, aí lá bota em cima do túmulo do morto, aí fica lá até ficar podre* (Maricota, 27/09/2013).



Figura 149: Colocação da tora em túmulo indígena

Fonte: Giraldin (2000: 238)



Figura 150: Cemitério indígena

Fonte: Pesquisa de campo (janeiro de 2016)

Ao término de todo o ritual é ofertado o paparuto (bolo de carne e macaxeira) para os corredores, *aí que de todo a festa de tiração de luto fica nós* [cantores e cantoras] *e os corredor que é mais de importante da festa, mas que eu acho mermo é que nós de cantor é mais que participa de tudo na aldeia* (Maricota, 27/09/2013). Ela tem razão em falar sobre a notoriedade das cantoras e cantores, pois como mencionado anteriormente, na comunidade eles são requeridos para todas as atividades que requerem a reunião dos membros da comunidade seja para festejar ou para lamentar suas perdas, como no caso dos rituais fúnebres.

Depois de me dá essas explicações ela me manda deixar de falar em morte que aquele era um momento festivo, eu ganharia um nome indígena e isso representa o nascimento de uma nova vida. O dia amanhece e o ritual para que eu recebesse o nome indígena inicia, sou direcionada para o centro de seu terreiro, o cantor me acompanha até a casa, onde fico em cima de uma esteira coberta com um tecido florido, nesse dia meu esposo também recebia nome indígena, juntos ouvimos *Kangrò* fazer as recomendações, Maricota nos "dá" os nomes de *Nhàgry* para mim, nome de sua mãe e para ele *Mãtyk*, o mesmo de Hilário. A minha nova família e os convidados se confraternizam comendo o bolo de macaxeira com carne: Paparuto, depois disso os convidados vão se dispersando e ficamos sozinhos.

Voltamos a falar de morte, porque naquele dia ela sentia a saudade de seu filho *Pempxà*, afirma que eu iria gostar de ser sua irmã. *Ele era sabido que nem tu, e que tu e ele ia ser irmão, aí ele ia te ensinar mais coiso de índio, aí que eu queria era que tu contasse a história dele*. Digo que sei que para mães os filhos são sempre mais interessantes, ela concorda e diz: *Bota aí no teu livro: A coisa mais linda que a Maricota fez foi o Augustim e ele era o amor dela e um dia vou ficar plantada lá de junto dele*. Botei! Está aqui!

Constato nessa fala de Maricota o mesmo que Mia Couto (2011: 124) que "[o]s próprios mortos não se convertem em passado, porque eles estão disponíveis a, quando convocados, se tornarem presentes. [...] os mortos não morrem. Basta uma evocação e eles emergem para o presente, que é o tempo vivo e o tempo dos viventes". Nessa direção, o autor moçambicano ainda afirma que plantar, termo utilizado por Maricota para ação de enterrar o morto, "[n]ão é enterrar. É plantar o defunto. Porque o morto é coisa muito viva" (Couto 2003:86). E na imersão no campo vi essa evocação dos mortos diversas vezes, quando alguém morria, por um longo período, os familiares consanguíneos ou classificatórios, realizam o choro ritual, em que se faz um lamento sobre a perda do ente querido e se declara sofrimento pela saudade. Também esse choro é realizado no ritual do casamento, com a mesma função de se referir ao familiar morto de forma saudosa e lamentar por ele não está ali, assim como para dizer que terão saudade do noivo que sairá para viver com a família da noiva.

Nessa época (setembro de 2013), Maricota já estava muito debilitada por isso fala que poderia ir logo encontrar com o filho na aldeia dos mortos. O que aconteceu dois anos depois. A matriarca, então mudou para a aldeia dos mortos em 30 de dezembro de 2015. Como não compareci ao velório porque não fui avisada, em janeiro retorno à aldeia e Hilário me explica sobre o processo de adoecimento que resultou na morte de Maricota.

> *E tu sabe que teu madrim tava doetim já de muito tempo porque ela que fumava e bebia de vez em quano estava ficano fraquinho aí que deu o problema do coração, aí que foi e que foi tendo problema aí no coração, aí deu no rim que ficou por aculá de inchada aí foi que a Pãxti levou ela po doutor da cidade e num teve jeito, pois pronto aí ficou com pressão alta, aí não comia direito, e foi que ficou sem falar aí dento de um rede e ficou só tossindo muito e um dia foi que tão sério aí botamo no posto da aldeia, aí diz que num teve jeito, aí eu levei pa Araguaína, de lá já voltou foi no caixão, eu tava era do lado toda a vida* (Hilário, 22/01/2016).



Figura 151: A morada da mulher-patrimônio na aldeia dos mortos

Fonte: Pesquisa de campo (Abril de 2016)

No relato de Hilário se observa que Maricota apresentava um quadro que revelava a somatização de uma série de aspectos: o consumo de bebidas alcoólicas, uma má alimentação que resultou numa desnutrição e hábitos inadequados que pioraram o seu quadro como o fumo e a não ingesta de água, que para ela além de uma necessidade básica era ainda maior a indicação de uma hidratação adequada tendo em vista que sofria de insuficiência renal. Doença que a levou a ficar internada por um longo período em 2013, quando se constatou que além de problema renal ela também se tornara cardiopata. Isso pôde ser comprovado em exames que por diversas vezes ela me solicitou que lesse, em um dos laudos havia a indicação de insuficiência cardíaca, o que justificava os sintomas que ela apresentou, pois de acordo com Diego Chemello, Priscila Raupp-da-Rosa e Nadine Claussel (2010: 49)

> A insuficiência cardíaca (IC) representa a manifestação cardiovascular terminal da maioria das doenças cardíacas. Caracteriza-se por uma síndrome clínica que resulta na deterioração da função cardíaca, gerando uma série de alterações hemodinâmicas e neuro-humorais que se manifestam por dispneia, fadiga, redução da capacidade funcional, retenção de líquidos, congestão pulmonar e edema periférico.

Depois de uma crise em novembro de 2013, ao chegar à aldeia e vê-la naquelas condições, ainda muito inchada pela retenção de líquidos, ela me relata que os médicos de Araguaína haviam explicado que de fato ela estava com problemas renais, mas o inchaço era em decorrência do problema cardíaco e me mostra outro exame para que eu leia, pois considerava o nome de sua doença muito complicado, miocardiopatia/cardiomiopatia[131] alcoólica, "[...] caracterizada pela agressão aos miócitos cardíacos, provocada pelo consumo excessivo de álcool. Ela insere-se no grupo das cardiomiopatias dilatadas da classificação da Organização Mundial de Saúde (OMS), recebendo também a denominação de cardiopatia muscular relacionada ao álcool" (Chemello; Raupp-da-Rosa e Claussell 2010: 49).

De acordo com o laudo do médico, vou preservar a identidade, pois não tenho autorização para citar o nome, Maricota teria desenvolvido uma cardiomiopatia devido ao consumo excessivo de bebidas alcoólicas. Ao perguntar como ele descobriu isso, ela relata que *quano ele me perguntou, aí disse que num podia mentir, aí foi que eu contei que de vez em quano eu bebia o cachaça, mas que era muito não* [ri e diz que não irá mentir para mim] *que eu de vez enquanto bebo de ficar bêba, aí o médico que diz que foi por isso* (Maricota,

[131] Na literatura especializada encontrei os dois termos: miocardiopatia e cardiomiopatia, ambas com a mesma definição que a apresentada nesse texto.

08/11/2014). Assim, Maricota além de iniciar o tratamento com medicação alopática para o problema cardíaco, a insuficiência renal, ainda iniciou a ingesta de medicação para controlar a pressão arterial, porque "[...] Outro factor que contribui para a miocardiopatia alcoólica crónica é a hipertensão arterial induzida pelo álcool [...]" (Gonçalves et al 2005). Apesar de Maricota não beber todos os dias, mas havia um considerado agravo a sua saúde devido essa ingesta.

Nesse quadro, além da medicação outro fator que já contribui de forma relevante para o processo de recuperação é a abstinência imediata. Eduardo Miranda (2014) e Gonçalves et al (2005) apontam que a simples abstinência de bebidas alcoólicas já reduzem muito a dilatação do miocárdio, o que de fato aconteceu com Maricota, depois da grave crise, na qual pensava está prestes a morrer, ela interrompeu o uso desse tipo de bebida. Nesse momento também teria feito uma possível conversão à religião da missionária Rita Mateus, no intuito de ajudar na sua cura. Abaixo temos um trecho de uma conversa que tive com ela sobre essa conversão.

> *Eu diz: "Claro, eu tô aceitando e eu mermo tô me entregando pra ele, pa ver se ele tira essa doença de mim, eu quero ficar bom".... Não, num foi a Pãxti não, eu mermo, eu mermo, sozinha. Aí é que ela me ajudou orar, de vez enquano, ia atrás das coisas pa mim, tá me sustentando que nem passarim quando tá molim... Ela é muito boa pa mim, não tenho nada o que dizer. Ela cuida da gente demais, não é só de mim não é de tudo que ela faz. Ela é tudo que... ela faz mais muita gente não bedeci, pouca gente da pa [...]. E a Rita diz que esse negóço de vicio tá matano nós panhĩ. E é verdade, sabe de monte de gente que já morreu de cachaça, né* (Maricota, 06/01/2014).

De fato, a missionária Rita é muito atuante entre eles, em particular com a família de Maricota e como faz um trabalho de orientação para a redução do consumo de bebidas alcoólicas, isso se torna motivo para sua rejeição pelos moradores que fazem uso dessas substâncias. Maricota revela nessa fala um fato preocupante entre o seu povo: a quantidade de pessoas que morrem em decorrência do consumo abusivo do álcool, seja por problemas fisiológicos ou sociais como a violência. A esse respeito, Raquel Rocha (2012:201-202) presenciou alguns casos e relata: "Entre os Apinajé são frequentes os casos de brigas provocadas por bebedeira. No final de 2009, uma contenda entre um agente de saúde apinajé e seu sogro culminou com o agente tendo que ser socorrido por conta de um corte profundo na cabeça". Rodrigo Ribeiro (2001) também menciona em sua pesquisa com os *Krahô* a considerável influência dessas bebidas no índice de violência entre esse outro povo Timbira.

E Langdon (2005) também aponta para os problemas de mortes relacionadas ao consumo de bebidas alcoólicas por povos indígenas.

Nesse contexto, Telma Garcia (2015) analisa que esse é mais um dos problemas oriundos do contato com a sociedade envolvente e ressalta assim como Rocha (2012) que esse não é um problema exclusivo dos povos indígenas, antes é uma questão de saúde pública mundial. Importante também dizer que o consumo de bebidas destiladas foi intensificado com os contatos, no entanto algumas etnias já consumiam antes para fins religiosos, o que não é o caso dos *Apinajé*, pois não há notícias de bebidas fermentadas e destiladas entre eles antes do contato com não indígenas (Nimuendajú [1939] 1983; Rocha 2012).

Retomando o processo de adoecimento de Maricota, para entendê-lo busquei saber como se desenvolveu sua carreira alcoólica (Langdon 2001; 2005). Conversamos diversas vezes sobre esse assunto e ela me relatou que começou a tomar bebidas alcoólicas ainda jovem, em festas de *kupẽ*, as quais ela frequentava, depois quando começaram a comercializar na aldeia ela também as comprava, o que deixou de fazer quando esse comércio foi proibido, haja vista o grande prejuízo que estava causando para a saúde e para as relações pessoais.

> *É que de antes que tinha dinheiro a gente bebia era cerveja, aí depois que num tinha era a cachaça que é mais barato mermo e bebia pela aldeia, era nas casa, era no riacho, onde andava, né. E também que era mais quano recebia o dinheiro do aposento e dos bolsa, porque comprava, mas depois nem tinha nem pa comer, como é que ia fazer? Mas achei bom que vêi e proibiu foi tudo que tava dano muito briga, até as muié tava largano tudo do marido* (Maricota, 07/08/2015).

Observei em campo que homens e mulheres da comunidade consomem esse tipo de bebida, não havendo entre eles o que constatou Telma Garcia (2015) entre os Tembé: a diferenciação entre bebidas fracas para mulheres e fortes para homens, por isso era comum vê-los dividir a mesma garrafa. Contudo, assim como ela constatei que existe uma estigmatização em algumas famílias, o que leva o bebedor a beber escondido, principalmente naquelas que sofrem com a violência doméstica e as brigas conjugais. O que não é um problema recente, pois Nimuendajú (1983) relatou em sua etnografia, publicada pela primeira vez em 1939 que o chefe *Mãtyk* sofria com o problema da alcoolização e que por esse motivo teria separado de sua esposa.

Faço uso da categoria "alcoolização" fundamentada em Maximiliano Souza e Luíza Gomes (2006: 284), que analisam em diálogo com Langdon que o termo "alcoolismo" utilizado no sentido do senso comum pode "[...] fornecer argumentos a setores da sociedade nacional que se utilizam desta categoria para acentuar a discriminação dos grupos indígenas". Como também da forma com que vem sendo usado a leitura é para um agravo exclusivamente biológico, conceituado como "[...] um quadro de intoxicação crônica pelo álcool. A descrição deste baseava-se exclusivamente nas consequências do uso do álcool nos diferentes órgãos e sistemas do indivíduo" (2006: 281). E só posteriormente é que recebeu a classificação de doença mental, em decorrência da dependência química. Já o conceito de alcoolização avança no sentido de apresentar "[...] uma perspectiva mais abrangente, uma vez que busca subsidiar a compreensão do papel que o uso do álcool tem em uma dada sociedade" (2006: 283). Por isso, "[o] conceito de alcoolização traz de forma clara a necessidade de contextualizar o uso de álcool, na cultura e na história e não apenas o uso problemático, buscando em última análise o significado que tem o beber para um dado grupo, em um determinado tempo" (2006:284). Logo, essa proposição se adequa aos anseios desta pesquisa.

Nesse enredo, apresento uma contextualização do ato de beber na aldeia São José e mais especificamente o uso feito por Maricota. Assim, ao rever o processo histórico se constata que o consumo desse tipo de bebida se dava na própria comunidade, inicialmente adquirida nas relações de contato com não indígenas (Nimuendajú [1939] 1986), depois vendida em larga escala por ocasião das festas de *kupẽ* realizadas na aldeia, ou seja, festas com música eletrônica, realizadas por indígenas ou por não indígenas moradores das cidades vizinhas proprietários de aparelhagem de som e nas festas para os santos. Em escala menor era vendida por indígenas que mantinham pequenos comércios em suas residências. Contudo, os dois tipos de venda foram proibidas em observância ao Estatuto do índio de 1973, em detrimento do número alarmante de ocorrências de mortes e violência ligadas ao consumo abusivo de álcool. Depois da proibição, os indígenas passaram a consumir na cidade de Tocantinópolis, no entanto, ao voltar embriagados para suas casas os problemas persistiam, além da vulnerabilidade de se deslocarem alcoolizados do referido município para a aldeia.

Como Maricota revela, o consumo é maior no período de pagamento dos benefícios recebidos, fato também mencionado por Rocha (2012), que assinala ainda que essas bebidas são consumidas por ocasião dos velórios, pelos mesmos motivos que não indígenas apontam: "suportar a saudade", "dar forças para suportar a perda" e "aguentar a noite de sono". Eu complemento, corroborando as informações de Rocha, que os cantores, são um grupo de

acesso facilitado a essas bebidas, porque recebem garrafas com bebidas etílicas para continuarem cantando com vigor, seja em velórios seja em outros momentos quando são requeridos seus serviços. Percebe-se aí que Maricota por ser cantora está nesse grupo que encontra maior facilidade para o acesso, o que também colaborou para sua carreira alcoólica, segundo ela mesma: A gente dica nas cantoria, aí pa aguentar a noite toda e cantar bom vai é bebeno, aí isso me prejudicou tombém (Maricota, 07/08/2015).

Dessa forma, ao buscar traçar a carreira alcoólica de Maricota, é possível dizer que iniciou muito jovem, porém não consumia de forma ininterrupta, porque praticamente não fazia uso nos últimos dez dias do mês, assim o consumo se dava em maior escala na primeira semana de cada mês, entrementes feita em um nível muito alto que agravava de sobremaneira os problemas de saúde que desenvolveu em sua velhice como a hipertensão arterial sistêmica, culminando na miocardiopatia alcoólica. Havia dois tipos de bebidas que usava: uma em eventos sociais, a cerveja e a cachaça, que por ser mais barata era consumida em casa. Vale dizer que assim como Ribeiro (2001) também observei que as bebidas utilizadas na coletividade, em festas ou rituais não sofria sanção dos demais, já nos usos individuais há críticas e estigmatização do sujeito bebedor. E muitas vezes uma auto estigmatização, o que percebi com Maricota, pois quando eu chegava sem avisar em sua casa e ela se encontrava alcoolizada, sempre buscava esconder seu estado, ou se retirava rapidamente para o quarto e de lá só saia no dia seguinte. Para ela a bebida só tinha valor positivo quando era usada para se divertir e não chegava à embriaguez, ao chegar nesse estágio já era negativo. Destaco também que ela considerava também como negativo pelos excessos e os problemas que causava, principalmente na comunidade e nos esfacelamento das famílias, muitas vezes resultando em homicídios, nos agressor e vítima pertenciam à família nuclear. O último acontecimento que tomei conhecimento nesse sentido foi o caso de um filho que ao presenciar o pai embriagado agredir a mãe, o matou a golpes de facão.

Vale dizer que o uso de álcool é realizado em sua maioria por idosos e por pessoas adultas, é menos comum vê os jovens nesse consumo, estes por sua vez atuam inclusive como reguladores e fiscalizadores dos mais velhos, o que acontecia na relação de Maricota com sua neta Fabiana. Por isso fui por várias vezes advertida de que não poderia falar nada para ela *porque meu neto vai brigar comigo, que diz ôh vovó tu num pode nem beber, te aqueta que tu morre, aí num quero que ela brigue* (Maricota 29/06/2015).

Nesse aspecto, foi possível verificar em campo que o cacique Davi, cujo trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural discute o problema da alcoolização na aldeia

São José, já coloca em prática o que Souza (2013) reflete em seu estudo sobre o envolvimento da comunidade para tentar entender o problema e buscar a partir de seus saberes elaborar estratégias para se pensar em intervenções. Nessa perspectiva, André Aureliano e Eliseu Machado Jr (2012: 63) assinalam que a partir da revisão de literatura que fizeram entre as possibilidades de solução para essa questão

> [...] a compreensão participativa é apontada como uma prática que não só pode cooperar para o melhor entendimento da questão como tem um grande potencial de levar as intervenções a êxito, pois produz empoderamento aos próprios indígenas, tornando-os agentes ativos do processo.

O que concordo e vejo como caminho possível para se pensar soluções para a questão. Até porque esse empoderamento já se inicia na aldeia São José, com as ações do cacique Davi e as lideranças da aldeia, não apenas em parceria com membros da própria comunidade, em especial os conselheiros indígenas que auxiliam na conscientização dos agravos à saúde pelo uso abusivo com palestras e reuniões e a ação de um grupo de jovens criado para fiscalizar a entrada de bebida alcoólica na aldeia, como também requerendo a ajuda do Estado, em especial com a solicitação de uma ação mais efetiva da Sesai por meio do Distrito Sanitário Especial Indígena para se pensar uma política de saúde que contemple esse quadro vivenciado pelos *Apinajé*. Assim, almeja-se que essa ação esperada seja realizada o quanto antes pelos órgãos competentes, pois é inadmissível que o direito básico à saúde não seja entendido como prioridade e que mais vidas sejam ceifadas sem que seja realizada uma ação para se não solucionar, mas atenuar essa grave situação.

Além da alcoolização, no contexto da saúde pública na aldeia São José, é necessário destacar o atendimento aos idosos, que devido à precariedade das condições de vida, sublinho aqui a questão da desnutrição, eles necessitam de um acompanhamento mais intensificado nos tratamentos de saúde, para evitar que problemas como a pneumonia, cuja terapêutica de cura é possível, quando o tratamento é feito em tempo hábil, não venha acometer e levar a óbito um número tão expressivo de velhos da comunidade como tem acontecido, pois no período de um ano a São José perdeu, vitimados por essa doença, três importantes guardiões da tradição de ser *Apinajé*: Hilda, Romão e Maricota, pessoas que eram consideradas um verdadeiro patrimônio desse povo.

Dito isso, volto-me especificamente à Maricota, uma mulher-patrimônio, cujo corpo materializa saberes do mundo *Apinajé*, mas também materializa as intercorrências dos diversos contatos que realizou, alguns deixaram marcas positivas: é uma mulher poliglota, de leitura apurada da realidade indígena e da não indígena, com habilidades técnicas que não apenas aquelas que aprendeu com seu povo, mas muitas outras que a vivência com muitas "gentes" proporcionou. Mas outros contatos aplacaram seu corpo com a violência de uma destruição programada. Sim, programa! O consumo em excesso de álcool debilitou o corpo, mas a causa da morte, conforme seu atestado de óbito foi uma pneumonia em estado avançado. No entanto, contesto essa causa e encerro esta etnobiografia afirmando que Maricota não morreu de pneumonia, o que a matou foi a situação de negligência que esse país trata os originários dessa terra, em um genocídio anunciado e praticado desde os tempos que nunca deveriam ter feito parte da memória dos povos indígenas.

As mãos da parteira não "pegarão" mais vidas e nem irão fiar artes de ser e fazer, em muitos saberes, a voz da cantora para, mas não é silenciada, está presente nestes e em outros caminhos. Mais ainda na memória de seu povo, nas muitas histórias que trançou ...

E eu num tem medo de morrer, morrer é da vida Nhàgry, e tu pensa que eu vou me embora daqui, eu só vou pa aldeia dos morto, mas o meu karõ vai é pa onde ele quiser, porque esse negóço de ĩ [corpo] [Para dizer isso ela pega nos braços] *tem pé, mas karõ tem asa, e mermo que a minha famía for varrer a casa pa eu num saber mais voltar eu sei mermo que vou ficar por aqui, porque é aqui que me formei e tem muito história de mim nessa aldeia ...*

[E como tem ... Agradeço a ela por ter me permitido contar sua história e por aprender tanto sobre humanidade, a conversa naquele dia tinha tom de despedida. Ela então, mais uma vez me repreende como fez tantas vezes]

Não! Tu que me ajudou contar minha históra, que eu nem sabia contar, aí tu foi me ensinano como conta históra de panhĩ pa kupẽ, éita Nhàgry nós ficamo foi sabida!

É! Nós ficamos sabidas... (13/10/2015)





Deixando os caminhos apinajé:

A propósito de uma despedida

DEIXANDO OS CAMINHOS *APINAJÉ*: A PROPÓSITO DE UMA DESPEDIDA

> *Se tu vê bem a vida de todo mundo dá um livro, óia que a minha tombém deu! Eita livro bonito!* (Maricota in Caderno de campo, 08/10/2015).

> "O bom do caminho é haver volta. Para ida sem vinda, basta o tempo" (Couto 2003: 123).

Certamente voltarei aos caminhos que percorri neste trabalho, seja levada pelo compromisso que firmei com os *Apinajé* pela dádiva (Mauss 1974) que recebi com a permissão de adentrar em seu mundo, seja pelas relações de parentesco com a minha família indígena ou para as atividades profissionais como professora. Por isso essas considerações que nada tem de finais, são bem mais uma parada para tomar fôlego, como tantas vezes fizemos eu e Maricota ao caminhar pela aldeia São José.

Escolhi iniciar essa despedida com as palavras de Maricota, em uma das últimas vezes que imprimi este trabalho para que víssemos juntas, porque era comum vê-la preocupada comigo por considerar que eu não teria material para escrever o "livro" dos meus estudos. Na ocasião, ela que tanto me ensinou a ler seu mundo me solicitava para que eu lesse o meu, li a introdução, depois fomos tomar banho no riacho porque de acordo com ela *é coiso demais pa lê*, eu estaria de cabeça quente. No momento o trabalho apresentava 326 páginas e como o padre Antônio Vieira, quando ia proferir sermões ou relatórios longos, já me adiantei e pedi desculpas por não ter tido tempo de ser breve, assim também estendo essas desculpas a/o leitor/a deste trabalho, mas diante da grandiosidade de Maricota, imergir em seu mundo, que por hora mas me parecia um mar que nunca daria conta de atravessar. Por isso, agarrei-me a ela, o fio de Ariadne a me guiar pelo labirinto de memórias. E se os nômades só produzem o que podem carregar, eu como boa sedentária fui enchendo o meu "matulão" de sentimentos e patrimônios culturais.

Confesso que isso causou de certa forma um sofrimento, porque era constante a angústia de ter que deixar para outros caminhos dados que julgo tão relevantes como os que estão aqui, mesmo assim estou satisfeita com o que entrego nesta tese de doutoramento, pois acredito que os objetivos foram alcançados e é ainda maior, porque ouvi da principal co-autora deste texto: *Eita Nhàgry, que é coiso demais e nós pensava que nem ia dá de nada. Eu*

mermo num creditava... Se tu vê bem a vida de todo mundo dá um livro, óia que a minha também deu! Eita livro bonito!(Maricota, 08/10/2015). Ouvi suas risadas quando eu lia o que ela havia falado também foi para mim de extremo prazer, ressalto que esses foram momentos privilegiados desta com-vivência para a pesquisadora e mais ainda para a mulher, ambas uma só, em nenhum momento me despi de quem sou. E em momentos que tocava em temas que lhe causava constrangimento como falar do processo de alcoolização ou de brigas, ela depois de analisar por um longo tempo me autorizava a escrita. *Se é assim, é assim, num é certo, mas é assim, tu num tá mentindo, deixa aí!* (07/10/2015).

Dessa forma, essa escrita que se propõe etnobiográfica não conta só as histórias de Maricota, pois elas estão entretecidas em muitas outras, da mesma forma que não se faz uma esteira de uma única folha. Por isso, lanço mão da metáfora do rio e suas abrangências feita por Mia Couto (2011) para falar desse entrelaçamento de biografias, sejam humana ou não-humanas, para ele "[n]enhum rio é apenas um curso d'água, esgotável sob o prisma da hidrologia. Um rio é uma entidade vasta e múltipla. Compreende as margens, as áreas de inundação, as zonas de captação, a flora, a fauna, as relações ecológicas, os espíritos, as lendas, as histórias" (Couto 2011: 53). Nessa compreensão, Maricota, essa mulher-patrimônio, não é só Maricota, ela é *Apinajé*, a esposa de Hilário, a mãe de um líder de sua gente, a avó zelosa de Fabiana, Sidney, Michel e Sônia, não morou apenas com o seu povo, é exímia contadora de histórias, uma cantora de talento reconhecido, uma parteira por excelência. Suas mãos pegam vidas e tecem côfos, que compra, vende, troca, com indígenas e não indígenas. É a mulher que acredita que os *karõ* estão por toda parte e que o Sol tinha que aprender com Lua a cuidar dos seus filhos frutos de uma roça de cabaça. Maricota é rio que alimenta e deságua no mar da cultura de sua gente. Percebi ao mergulhar nas suas histórias o que ela como uma mulher da Amazônia "[...] foi sempre um ser cósmico. Guiando-se pelas estrelas [...] orientando-se pelos sentidos, dialoga com a natureza, subordina-se à vida como espécie de destino. Quer dizer, vivendo no mais particular, guia-se pelos sinais do universo" (Loureiro 2002: 144).

Logo, a questão que norteou esta pesquisa: O que as histórias de/sobre a trajetória de vida de Maricota podem revelar sobre os patrimônios culturais do povo *Apinajé*? Deu inúmeras respostas para este empreendimento antropológico, aqui pude discutir sobre organização social, educação, religião, política, alimentação, saúde, contatos interétnicos, rituais e, em especial, os saberes, que se materializam em corpos, autorizando e reconhecendo os homens e mulheres patrimônios dessa comunidade, reiterando assim a tese que defendo

neste estudo: entre eles os *Apinajé* há aqueles que são considerados como guardiões de uma memória de saberes que fazem parte do modo de ser do seu povo. E Maricota é uma dessas pessoas, pelas suas mãos chegam à vida os filhos de indígenas e não indígenas, côfos são tecidos, contas são fiadas resultando em "enfeitos" dos mais variados e na sua voz a tradição ressoa. Nesse cenário de "epistemologias do sul" (Santos 2010) ela é reconhecida pelos seus como uma riqueza de seu povo, evidenciando o poder simbólico daqueles que são eleitos como os guardiões de uma tradição, inventada ou (re)significada, como queiram Roy Wagner (2012) e Eric Hobsbawm (2015), isso porque é dinâmica, movente e ao mesmo tempo é criadora e criatura da antropóloga e das práticas culturais dos povos com quem se estuda. É válido dizer que invenção aqui não é entendida como

> [...] um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia. Ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e pode efetivamente passar ele próprio a viver uma mudança de personalidade. A cultura estudada se torna "visível" e subsequentemente "plausível" para ele; de início ele a apreende como uma entidade distinta, uma maneira de fazer as coisas, e depois como uma maneira segundo a qual ele poderia fazer as coisas. Desse modo, ele pela primeira vez compreende, na intimidade de seus próprios erros e êxitos, o que os antropólogos querem dizer quando usam a palavra "cultura". Antes disso, poder-se-ia dizer, ele não tinha nenhuma cultura, já que a cultura em que crescemos nunca é realmente "visível" – é tomada como dada, de sorte que suas pressuposições são percebidas como autoevidentes. É apenas mediante uma "invenção" dessa ordem que o sentido abstrato de cultura (e de muitos outros conceitos) pode ser apreendido, e é apenas por meio do contraste experienciado que sua própria cultura se torna "visível". No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura (Wagner [1975] 2012: 42-43).

Concordo com Wagner ([1975] 2012) no sentido dessa auto evidência, porque me deparei com inúmeras situações nas quais os interlocutores, e em especial Maricota, me questionavam porque eu queria saber de coisas que eles julgavam banais ou que mesmo não se atentavam para o porquê que realizavam certas ações ou o motivo de algumas interpretações e juízo de valores. Por isso afirmo que esse texto é polifônico, porque para alinhavar as leituras de mundo aqui apresentadas fui costurando saberes de sujeitos de lugares de falas diferentes, aqui fala a academia, a pesquisadora e os co-autores/interlocutores para compor um estudo no qual se perceba a multiplicidade de vozes que foram acionadas nessa invenção da cultura *apinajé*.

Destaco que apesar da minha intenção clara em valorizar as vozes dos interlocutores, não me eximi de falar, "eu estou aqui", dessa forma, mesmo entendendo que estou sujeita às possíveis críticas pela marcação da minha presença em campo, considero que o "estar lá" tão condenado por Geertz (2006) foi inevitável, destarte mais do que uma evidência da minha autoridade etnográfica é de que esse texto tem co-autores e ao estar com eles fui afetada de sobremaneira que transformou o meu projeto de conhecimento. Nessa perspectiva, Fravet-Saada (2005:160) observa que

> Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível.

E foi possível de tal maneira que mudou a própria estrutura do que seria a escrita deste texto, que se remodelou para que alcançasse a sócio-lógica (Lévi-Strauss 2005) desse povo. Logo, minha imersão etnográfica fez com que dialogasse duas epistemologias distintas, porém que me encaminharam para o mesmo rumo. Dessa forma, o meu trabalho antropológico considerou as etapas da aprendizagem para os *Apinajé*, que de acordo com os ensinamentos de Maricota são divididas em tempos: o tempo do olhar, do ouvir e o tempo de "fazer junto", que vão ao encontro do que Cardoso de Oliveira (2006b) aponta como sendo as atividades básicas desse *métier*: ver, ouvir e o escrever que eu traduzo como "fazer junto" articulando empiria e teoria. No que concerne à teoria, acredito que provavelmente a/o leitor/a de amplo conhecimento das teorias antropológicas, em um ou outro momento, devo assim dizer que não me isso se deve ao fato de que os dados falavam por si só e Maricota ao falar do "de perto e de longe", "de fora e de dentro", pode está dizendo o mesmo que Lévi-Strauss ou Magnani, mas aqui a teoria é dela, ela assina esse saber. Sublinho que essa postura toma como base o que Geertz defende (1989: 103) ao analisar a investigação filosófica, em sua concepção para tornar uma ciência relevante, é importante se valer de uma abordagem que "[...] olhe o comportamento de pessoas reais, vivendo em termos de culturas reais procurando tanto o estímulo como a sua validade, irá afastar-nos dos argumentos abstratos e muito escolásticos".

Nessa perspectiva esse estudo que buscou trabalhar com pessoas reais, vivendo em um mundo real foi construído em um movimento espiralar, como orienta Marisa Peirano

(1995), pois foi constante as idas e voltas para retomar de um ponto antes já apresentado ou discutido para uma outra interpretação. Nesse sentido, Lévi-Strauss ([1962] 2004) acredita que em um empreendimento antropológico que alcance os seus objetivos, o movimento não pode ser linear, pois necessita que retome os dados para atualizar as informações.

Nessas (re)atualizações, o trabalho de campo foi um intermitente ritual de passagem (DaMatta 1987), por isso digo que meu rito de iniciação para essa formação doutoral foi de quatro anos, contudo para a antropóloga que almejo ser, acredito que a empreitada não se encerra aqui. No cenário desta pesquisa, em particular, foram muitos os rituais de passagem: da professora para a pesquisadora, da estrangeira para alguém adotada pela família, daquela que se perde para quem se encontra, da mulher que tinha medo da mata até durante o dia, pois o pânico me tomava a cada vez que imaginava me deparar com uma cobra, para aquela que enfrentava as madrugadas em caminhadas para as cantorias ou para os velórios. E por fim daquela que não era reconhecida e nem reconhecia as pessoas, para a que sabia de cor cada nome e na mesma direção, da Lilian para a *Nhàgry*, "a *Nhàgry* da Maricota". Aqui não escondo a satisfação de ter sido ela que em tão importante ritual me fez deixar de ser "uma estranha no ninho" ao dar um "ninho para uma estranha" e nossos laços de parentescos se estenderam também a minha família consanguínea, por isso Maricota reforçava, sempre que possível, ao se referir a minha parentela: minha mãe é sua comadre, meu esposo seu genro e minha filha sua neta. Laços que ficaram para além da pesquisa.



Figura 152: Mães de Lilian Castelo Branco

Fonte: Arquivo pessoal (Junho de 2015)

É importante dizer que apesar de me inspirar em Mariana Franco (2008), Vagner da Silva (2006) e Richard Price (1991), ainda me considero uma antropóloga de linhagem híbrida, pois percebo em meu fazer etnográfico as marcas de uma antropologia clássica como também da pós-moderna. Neste texto falo uma língua que não é de ninguém e é ao mesmo tempo dos "nativos", da pesquisadora afetada pelas vivências e imersão no mundo dos interlocutores e a da academia. Aqui foram gestados os "embriões" de discussões que "emprenharam" o desejo por esta pesquisa e dessa "barrigada" científica nasce esse texto, gerado nas entranhas de uma antropóloga que também nascia com esse fazer, criadora e criatura, nos fizemos no caminhar, entretecidos nos saberes cartografados, vividos, sentidos, em muito não ditos. Ficam para esses as lacunas, que possibilitam o nascimento de novas criaturas.

Por isso, ao entregar este texto assumo o risco de querer ser experimental, pagarei todos os ônus desta audácia e entrego os possíveis bônus àqueles que me ensinaram a caminhar por um conhecimento que não aprisiona, especialmente atribuo à Maricota, em sua sabedoria máxima, que orientou este trabalho do inicio ao fim, tanto em vida como em memórias. Ressalto que a coisa mais importante que aprendi nessa formação me foi ensinada de forma diferente por duas mulheres: Maricota *Apinajé* e Edna Alencar, elas me ensinaram a "seguir pistas", "prestenção" e "ficar esperta", elas me instigaram a olhar a dinâmica das práticas culturais. Assim, se Edna me apresentou o conceito de "ser-afetada", Maricota o materializou em nossas com-vivências.

Nesse sentido, este estudo não é só a fotografia de práticas culturais do povo *Apinajé* com foco para Maricota e os saberes que materializa em seu corpo, é também a fotografia do nascimento da antropóloga, das minhas escolhas teóricas e políticas, das transgressões que cometi, não por anarquia mas por acreditar em um projeto de decolonização do pensamento, por isso fui cometendo algumas desobediências epistêmicas como colocar lado a lado Bruno Latour e Tim Ingold. Isso se deve a minha crença que o diálogo entre os diferentes é possível, se nos propormos aos rearranjos e aos alinhavos ao invés das rupturas. Da mesma maneira que ao fazer a opção por não traduzir para a modalidade formal da língua portuguesa a fala dos interlocutores, a intenção era marcar que a hegemonia da norma "dita culta" não coage esta escrita. Aqui assumo: este texto tem identidade! Era minha intenção clara desmontá-lo com a arma da própria academia, assim na minha leitura este trabalho é uma encruzilhada, da forma como Leda Maria Martins a entende:

> [...] o lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sígnica diversificada e, portanto, de sentidos (Martins 2002: 28).

Agora caminhando para terminar essa despedida é importante que eu diga que esta tese doutoral, na minha compreensão, por mais que tenha buscado imprimir a identidade dos *Apinajé* nesta escrita, mesmo assim continuou em débito, porque aqui se perderam muitos elementos imprescindíveis para o entendimento e a interpretação das práticas culturais de povos de tradição oral, em particular da forma performática como Maricota me conduzia pelas suas histórias para então compreender as dinâmicas da cultura de seu povo. Entretanto, mesmo com essa dívida, acredito ter apontado o canhão para retirar dele a parte que agride na tradução da oralidade para a escrita, porque a intenção era que ele continuasse orariturizado. Nessa direção, para encerrar tomo por empréstimo as palavras de Manoel Rui, deixo a/o leitor/a com as possíveis inquietações que ele possa incitar.

> Quando chegaste mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas pela fala mas porque havia árvores, parrelas sobre o crepitar de braços da floresta. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido visto. É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as estórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferiste disparar os canhões. A partir daí comecei a pensar que tu não eras tu, mas outro, por me parecer difícil aceitar que da tua identidade fazia parte esse projeto de chegar e bombardear o meu texto. Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa além do canhão: a escrita. E que também sistematicamente no texto que fazias escrito inventavas destruir o meu texto ouvido e visto. Eu sou eu e a minha identidade nunca a havia pensado integrando a destruição do que não me pertence.
>
> Mas agora sinto vontade de me apoderar do teu canhão, desmontá-lo peça a peça, refazê-lo e disparar não contra o teu texto não na intenção de o liquidar mas para exterminar dele a parte que me agride. Afinal assim identificando-me sempre eu, até posso ajudar-te à busca de uma identidade em que sejas tu quando eu te olho, em vez de seres o outro.
>
> Mas para fazer isto eu tenho que transformar e transformo-me. Assim na minha oratura para além das estórias antigas na memória do tempo eu vou passar a incluir-te. Vou inventar novas estórias. Por exemplo o espantalho silencioso que coloco na lavra para os pássaros não me comerem a massambala passa a ser o outro que não fazia parte do texto. Também vou substituir a surucucu cobra maldita. Surucucu passa a ser o outro. E a cobra

> no meu texto inventado agora passa a ser bela e pacífica se morder o outro com o seu veneno mortal.
>
> E agora o meu texto se ele trouxe a escrita? O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta. Ah! Não tinha reparado. Afinal isto é uma luta. E eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade. Se o fizer deixo de ser eu e fico outro, aliás como o outro quer. Então vou preservar o meu texto, engrossá-lo mais ainda de cantos guerreiros. Mas a escrita? A escrita. Finalmente apodero-me dela. E agora? Vou passar o meu texto oral para a escrita? Não. É que a partir do movimento em que eu o transferir para o espaço da folha branca, ele quase morre. Não tem árvores. Não tem ritual. Não tem as crianças sentadas segundo o quadro comunitário estabelecido. Não tem som. Não tem dança. Não tem braços. Não tem olhos. Não tem bocas. O texto são bocas negras na escrita quase redundam num mutismo sobre a folha branca. O texto oral tem vezes que só pode ser falado por alguns de nós. E há palavras que só alguns de nós podem ouvir. No texto escrito posso liquidar este código aglutinador. Outra arma secreta para combater o outro e impedir que ele me descodifique para depois me destruir.
>
> Como escrever a história, o poema, o provérbio sobre a folha branca? Saltando pura e simplesmente da fala para a escrita e submetendo-me ao rigor do código que a escrita já comporta? Isso não. No texto oral já disse: não toco e não o deixo minar pela escrita, arma que eu conquistei ao outro. Não posso matar o meu texto com a arma do outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, desescrevo para que conquiste a partir do instrumento de escrita um texto escrito meu, da minha identidade. Os personagens do meu texto têm de se movimentar como no outro texto inicial. Têm de cantar. Dançar. Em suma temos de ser nós. 'Nós mesmos'. [...]
>
> Só que agora porque o meu espaço e tempo foi agredido, para defender por vezes dessituo do espaço e tempo o tempo mais total. O mundo não sou eu só. O mundo somos nós e os outros. E quando a minha literatura transborda a minha identidade é arma de luta e deve ser ação de interferir no mundo total para que se conquiste então o mundo universal.
>
> Escrever então é viver.
>
> Escrever assim é lutar.
>
> [...] Princípio e fim. Transformador. Dinâmico. Nunca estático para que além da defesa de mim me reconheça sempre que sou eu a partir de nós também para a desalienação do outro até que um dia e virá "os portos do mundo sejam portos de todo o mundo". [...] (Manuel Rui, 1985).

E eu fico por aqui. Continuando a espreitar Maricota, agora por outros caminhos e em outras dimensões.



Figura 153: Lilian & Maricota *Apinajé*

Fonte: Arquivo pessoal (Junho de 2015)

Nota:

Esta tese é a reunião de muitos textos que fui construindo durante a minha formação de doutoramento, aqui estão reunidos textos elaborados para as disciplinas cursadas, assim como os artigos abaixo relacionados que submeti à publicação. Não marquei no corpo da tese, porque precisei fazer um trabalho artesanal no qual articulei as ideias presentes nos diversos escritos que produzi, para então resultar neste texto maior.

PUBLICAÇÕES A PARTIR DA TESE

Lima, Lilian Castelo Branco de & Sarraf-Pacheco, Agenor. 2014. Maricota Apinayé: patrimônio de saberes. *FRAGMENTOS DE CULTURA*, Goiânia, 24(2): 223-238.

Lima, Lilian Castelo Branco de. Maricota Apinajé: uma mulher-patrimônio em zonas de confluências e conflitos, in Albuquerque, G. R.; Nenevé, M. & Sampaio, S. M. G.; (Orgs.). *Literaturas e Amazônias:colonização e descolonização*. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2015. **ISBN 978-8568914-04-5.**

REFERÊNCIAS

Abreu, Regina. 2007. Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva, in *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos* / organizadores Manuel Ferreira Lima Filho; Jane Felipe Beltrão & Cornelia Eckert, pp. 263-285, Blumenau: Nova Letra.

Afonso, Almerindo J. 1992. Sociologia da educação não-formal: Reactualizar um objecto ou construir uma nova problemática?, in *A sociologia na escola*, Esteves, Antonio Joaquim & Stoer, Stephen R. pp.83-96 Porto: Afrontamento.

Alarcón, Ana M. & Yolanda Nahuelcheo S. 2008. Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: conversaciones privadas. *Chungara, Revista de Antropologia Chilena* 40 (2): 193-202.

Alberti, Verena. 1990. *História Oral: A Experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas.

Albuquerque, Francisco E. 1999. *Contato dos Apinayé de Riachinho e Bonito com o português: aspectos da situação sociolinguística*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

____. 2002. "Aspectos da situação sociolinguística dos Apinayé de Riachinho e Bonito". in *Línguas Jê: estudos vários*. Santos, Ludovico dos & Pontes, Ismael (Orgs.). Londrina: Editora da UEL.

____. 2007a. *Contribuição da fonologia ao processo de educação indígena Apinayé*. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos do Instituto de Letras de Universidade Federal Fluminense, Niterói.

____. 2007b. Os Apinayé: informações sócio-históricas. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, 4 (2): 199-219.

____. 2008. *Português Intercultural*. Ed.PrintColor: Fortaleza-CE.

Albuquerque, Francisco Edviges. 2011. *Gramatica pedagógica da língua Apinajé*. Francisco Edviges Albuquerque, (coord.). – Goiânia: Ed. da PUC Goiás.

____. 2012. *Dicionário Escolar Apinayé*, Coordenado por Francisco Edviges Albuquerque – Belo Horizonte MG, Editora da Faculdade de Letras-UFMG. Projeto do Dicionário Escolar Apinayé.

Albuquerque, Maria Betânia Barbosa & Faro, Mayra Cristina Silva. 2012. Saberes de Cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano V, n. 13, Maio 2012. Disponível em http://www.dhi.uem.br/gtreligiao /index.html ARTIGOS. Acesso em 22 abr de 2015.

Albuquerque, Maria Betânia Barbosa. 2015. Educação e Saberes culturais: apontamentos epistemológicos, in *Pesquisas em Estudos Culturais na Amazônia: cartografias, literaturas & saberes interculturais*. Agenor Sarraf Pacheco; Genio Nascimento; Jerônimo da Silva e Silva & Maria Ataide Malcher. (Org.). 1ed, v. 1, p. 649-690. Belém: AEDI.

Almeida, Argus Vasconcelos de; Câmara, Cláudio Augusto Gomes da & Marques, Érika Alves Tavares. 2008. Plantas medicinais brasileiras usadas pelo Dr. João Ferreyra da Rosa na "Constituição Pestilencial de Pernambuco" no final do século XVII. *R.Biotemas*, 21 (4): 39-48.

Almeida, Severina Alves de. 2011. Bilinguismo e Educação Bilíngue Intercultural: os Apinayé e o uso das línguas apinayé e portuguesa nos seus domínios sociais1 (Sissi) in *Anais do VII Congresso Internacional*

Abralin. pp. 3990-3999. Curitiba. Disponível em http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Aalmeida-2011/almeida_2011_bilinguismo.pdf. Acesso em 23 jun 2013.

____. 2012. *A Educação Escolar Apinayé de São José e Mariazinha*: *um estudo sociolinguístico*. Goiânia: Ed. PUC Goiás.

Alves, Luiz Alberto S. 2011. *Ser índia e mulher, vivendo na terra má*: *uma reflexão sobre a questão de gênero indígena*. Disponível em: http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia./2011. Acesso em 03 out 2013.

Arantes, Antonio Augusto. 2004. O patrimônio imaterial e a sustentabilidade de sua salvaguarda. *RESGATE. Revista de Cultura*. Campinas: CMU/ Unicamp, (13): 11-18.

Arbos, Kerlay Lizane & Rosa, Priscila Viana. 2013. "A mineração em terras indígenas", in *Os direitos dos povos indígenas no Brasil*: *desafios no século XXI*. Souza Filho, Carlos Frederico Marés de & Bergold, Raul Cezar (Orgs.). pp. 195-216 Curitiba : Letra da Lei. (*on line*).

Assis, Valéria. 2006. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Associação da União das Aldeias Apinajé-Pempxà. 2016. *Documento final da VII assembleia da União das aldeias Aldeias Apinajé-Pempxà*. Disponível em http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com.br/2016/10/vii-assembleia-da-pempxa.html Acesso em 12 out. 2016.

Aureliano, André L. P. & Machado Jr., Eliseu. 2012. Alcoolismo no contexto indígena brasileiro: mapeamento da bibliografia nacional. *Antropos-Revista de Antropologia* 5(4): 40-72

Azanha, Gilberto. 1984. *A forma Timbira: estrutura e resistência*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Barroso Neto, Eduardo. 2010. Design, identidade cultural e artesanato, in Curso Artesanato: Módulo I, Disponível em <http://www.eduardobarroso.com.br> Acesso em 22 out. 2015.

Barroso, Iraci de Carvalho. 2001. *Saberes e práticas das parteiras tradicionais do Amapá: Histórias e Memórias.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Barth, Fredrik. [1969] 2000. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Bauman, Zygmunt. 2001. *Modernidade Líquida*. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar.

Beltrão, Jane F. 1980. Tradição esquecida: discussão sobre a importância das parteiras na saúde pública. *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas* (1):127-138.

Benedict, Ruth. [1932] 2013. *Padrões de cultura*. Petrópolis/RJ: Vozes.

____. 1994. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.

Bergson, Henri. 1999. *Matéria e Memória*. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.

Bertaux, Daniel. 1997. *Les Récit de Vie*. Paris: Nathan.

Bertran, Paulo. 1994. *História da terra e do homem no Planalto Central: eco-história do Distrito Federal*. 1. ed. Brasília: Solo Editores.

Bezerra, Paulo. 2005. "Polifonia", in *Bakhtin*: conceitos-chave. Brait, Beth (Org.). Rio de Janeiro: Contexto.

Bhabha, Homi. 1998. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte:UFMG.

Boas, Franz. [1889]1999. "Sobre sons alternantes" (pp. 98-104); "A antropologia do índio norte-americano" (pp. 231-243); "Mudanças na forma corporal dos imigrantes" (pp. 244-258); "Instabilidade dos tipos humanos" (pp.258-263), in Boas, Franz. *A formação da Antropologia americana 1883-1911*. Antologia. Organizado por G. W. Stocking. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora UFRJ.

Bom Meihy, José Carlos S. 1996. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola.

Bonnemaison, J. 2002. "Viagem em torno do Território". in Corrêa, R. L. & Rosendahl, Z. (Orgs.). *Geografia Cultural*: Um Século. Vol. 3. Rio de Janeiro: EdUERJ.

Bosi, Ecléa. 2002. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhias das Letras.
Bourdieu, Pierre. 2006. "A ilusão biográfica", in *Usos & abusos da história oral*. Amado, Janaina & Ferreira, Marieta de Morais. pp. 183-191. Rio de Janeiro: FGV.

Bourdieu, Pierre. 2007. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk.

____. 2012. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand.

Brandão, Carlos Rodrigues. 1981. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense. (Coleção Primeiros Passos).

____. 1998. "Cenários e momentos da vida camponesa: três dias de caderno de campo em uma pesquisa nos Pretos de Baixo do Bairro dos Pretos, em Joanópolis, São Paulo", in *Além dos territórios*. Niemeyer, A. M. & E. P. Godoi (Orgs). pp. 133-166. Campinas: Mercado de Letras.

Braggio. Silvia L. B. 2009. "Tipologias sociolinguísticas: as macrovariáveis e seu papel na desvitalização das línguas: a língua xerente akwén", *Línguas e Culturas Macro-Jê*. in Braggio, S. L. B.; Sousa Filho & Sinval M. de (Org.). pp. 79-100. Goiânia: CAPES/UFG/Gráfica Vieira.

____. 2006. Questionamentos diante do desafio da inclusão dos povos indígenas no atual cenário: os Xerente, in *Signótica* 18 (2): 215 – 230.

Brasil. 1988. *Constituição Federal de 1988*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em: 25 fev de 2016.

____. 2004. *Decreto Federal nº 5.051*, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 abr. 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em 30 mai 2015.

Brasil, Ministério do Meio Ambiente. 2006. *Caderno da Região Hidrográfica do Tocantins-Araguaia*. Secretaria de Recursos Hídricos – Brasília: MMA.

Brasil. Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior. 2012. *Base Conceitual do Artesanato Brasileiro*. Brasilia. Disponível em http://www.desenvolvimento.gov.br/arquivos/dwnl_1347644592.pdf. Acesso em 25 jun. 2015.

Brasil, Ministério dos Transportes. 2013. *Bacia do Tocantins-Araguaia*: Desenvolvimento de Estudos e Análises das Hidrovias Brasileiras e suas Instalações Portuárias com Implantação de Base de Dados

Georreferenciada e Sistema de Informações Geográficas. Brasília/Santa Catarina: Agência Nacional de Transportes Aquaviários - ANTAQ Laboratório de Transportes e Logística – LABTRANS/UFSC.

Brasil. IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2013. *Patrimônio Cultural*. IPHAN, 2013. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234 . Acesso em: 3 jun. 2016.

Burke, Peter. 2003. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos.

Cabral, Ligia Maria Martins (Coord.). 2013. *O rio Tocantins no olhar dos viajantes*: paisagem, território, energia. Rio de Janeiro: Centro da Memória da Eletricidade no Brasil.

Caldeira, Teresa Pires do R. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos CEBRAP* (21): 133-157.

Calvet, Louis-Jean. 2009. *Sociolinguística: uma introdução crítica.* Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola.

Camargo, Haroldo Leitão. 2005. *Patrimônio Histórico e cultural*. São Paulo, Aleph. Coleção ABC do Turismo.

Carmack, Robert. 1979. *Etnohistoria y teoría antropológica*. Tradução de F. R. Lima. Guatemala: Ministério de Educassem.

Campoy, Juan Manuel H. & Almeida, Juan M. 2005. *Metodología de la investigación sociolingüística*. Málaga: Editorial Comares.

Candau, Vera Maria Ferrão. 2012. Diferenças Culturais, Interculturalidade e Educação em Direitos Humanos. *Educação & Sociedade*, Campinas, 33 (118): 235- 250.

Cardoso De Oliveira, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

____. 1996. O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

____. 2006a. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Edunesp.

____. 2006b. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Ed. UNESP.

Carneiro da Cunha, Manuela. 1979. De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades. *Boletim do Museu Nacional*, Série Antropologia, (32): 31-39.

____. [1979] 1986. "Etnicidade: da Cultura Residual mas Irredutível". in *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. pp: 97-108. São Paulo: Editora Brasiliense.

____. *Cultura com Aspas*. 2009. São Paulo: COSAFNAIFY.

Carneiro, Sueli. 2003. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados* 17 (49): 117-132. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf. Aceso 25 de mai de 2013.
Castañeda – Camey, Xóchitl. 1992. Embarazo, parto y puerperio: conceptos y prácticas de las parteras en el Estado de Morelos. *Salud Pública de México* 34 (5): 528-532.

Castells, Manuel. 1999. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra.

Caúrio, Rita. 1985. *Artêxtil no Brasil: viagem pelo mundo da tapeçaria*. Rio de Janeiro: ed. Primor.

Certeau, Michel de. 1999. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.

Chemello, Diego; Raupp-da-Rosa, Priscila & Claussel, Nadine. 2010. Conceito de miocardiopatia. *Ver HCPA* 30(1): 49-54.

Chile. Ministerio de Planificación, Fondo de Solidariedad e Inversión Social. 2006. *Sismatización parto humanizado en población aymara*: Sistematización de un modelo de parto humanizado introducido en la maternidad del Hospital de Iquique.

Choay, Françoise. 2001. *A Alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade.

Clifford, James.1991. "Introducción: Verdades Parciales". in *Retoricas de la antropologia.* Clifford, J. e Marcus, G. pp. 25-60. Barcelona: Júcar.

____. 2005. Rearticulating Anthropology. In: *Unwraping the sacred bundle*: reflections on the disciplining of anthropology. Editado por D. A. Segal & S. J. Ynagisako. pp. 24-48. Durham e Londres: Duke University Press.

____. 2008. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Coleman, James S. 1988. Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology*, 94: 95-120.

Couto, Mia. 2003. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras.

____. 2011. Mia. *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções*. São Paulo: Companhia das Letras.

Cuche, Denys. 2002. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC.

Cunha, Renata Vieira da. 2013. *Artesanato Pataxó: Diversidade de Materiais, Práticas Culturais em Processo.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

DaMatta, Roberto. 1976. *Um Mundo Dividido*: *A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.

____. 1981. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro.* Rio de Janeiro: Editora Rocco.
____. 1987. O trabalho de campo como um rito de passagem. in *Relativizando. Uma introdução à antropologia Social*. pp. 150-173. Rio de Janeiro: Rocco.

Da Silva, Vagner G. 2006. *O antropólogo e sua magia*. *Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afrobrasileiras*. São Paulo: Edusp.

Descola, Phiippe & Pátson, Gisli (eds) 1996. *Nature and society: antrhopological perspectives*. London: Routledege.

De Paula, Luis Roberto. 2000. *A dinâmica faccional Xerente: Esfera local e processos sociopolíticos nacional e internacionais.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. 1995. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol.1. Rio de Janeiro: Ed. 34.

Derani, Cristiane. 2002. Patrimônio genético e conhecimento tradicional associado: considerações jurídicas sobre seu acesso, in Lima, André. (org.). *O direito para o Brasil socioambiental*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor.

Durkheim, Émilie. [1972] 2007. "O que é fato social?" in *As Regras do Método Sociológico*. Tradução de Paulo Neves. pp. 1-11. São Paulo: Martins Fontes.

____. 1989. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo, Edições Paulinas.

Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra: Ediciones Bellaterra.

Evans-Pritchard, Edward. E. [1976] 2005a. *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

____. [1978] 2005b. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota.* São Paulo: Perspectiva.

Evréaux, Yves. 1874. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614*. Maranhão. Typografia do Frias. Disponível em http://archive.org/stream/viagemaonortedo00yvesgoog#page/n10/mode/2up > Acesso em 13 jul de 2014.

Farias, Agenor T. P. 1990. *Fluxos Sociais Xerente: Organização Social e Dinâmica das relações entre aldeias*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Favret-Saada, J. 2005. "Ser afetado". Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo* (São Paulo), Brasil, 13 (13): 155-161. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376. Acesso em 13 jul de 2014.

Fernandes, Maria Esther. 2010. História de vida: dos desafios de sua utilização. *Revista Hospitalidade*. São Paulo, VII (1): 15-31.

Fernandes, João Azevedo. 2004. *Selvagens Bebedeiras: Álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial*. Tese de Doutorado. Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Ferreira, Luciane O. 2010. *Entre discursos oficiais e vozes indígenas sobre gestação e parto no Alto Juruá: a emergência da medicina tradicional indígena no contexto de uma política pública*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Flavier, J. M. et al. 1995. The regional program for the promotion of indigenous knowledge in Asia, in *The cul ural dimension of development: Indigenous knowledge systems*, D. M. Warren, L. J. Sikkerveer & D. Brokensha (Eds.), pp. 479-487, London: Intermediate Technology Systems.

Fleischer, Soraya. 2011. *Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do cuidado obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará*. Belém: Paka-Tatu/Santa Cruz do Sul: EDUNISC.

Fleuri, Reinaldo Matias (Org.). 2003a. *Educação intercultural:* mediações necessárias. Rio de Janeiro: DP&A.

____. 2003b. Intercultura e educação. *Revista Brasileira de Educação*, (23): 16-35.

Fleuri, Reinaldo Matias (org) 2002. Intercultura: estudos emergentes. Ijuí. Ed: Ijuí.

Foote-Whyte, Wiliam. 1990. "Treinando a observação participante", in *Desvendando máscaras sociais*. Guimarães, Alba Zaluar, pp. 77-86. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A.

Foucault, Michel. 2005. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Franco, Mariana C. P. 2008. *Os Milton: cem anos de história familiar nos seringais*. Rio Branco: EDUFAC.

Freire, Paulo. 2002. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 25 ed. São Paulo: Paz e Terra (Coleção Leitura).

____. 1987. *Pedagogia do Oprimido*. 37. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

____. 1980. *Conscientização: teoria e prática da libertação, uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Moraes.

Frenette, M. 1999. A cor da Infância. *Revista Raça*. São Paulo, Editora Símbolo, (38): 88 – 92.

Funari, Pedro Paulo. A. & Aline Vieira de Carvalho. 2009. Cultura Material e Patrimônio Científico in *Cultura Material e Patrimônio da Ciência e Tecnologia*. Organizado por Marcus Granato & Márcio Rangel, pp. 03-13, Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins.

Gallois, Dominique Tilkin (org.) 2006. *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas*: exemplos no Amapá e norte do Pará. São Paulo: IEPê.

Gallois, Dominique Tilkin. 2008. Por que valorizar patrimônios culturais indígenas? *Cienc. Cult*.[online], 60(4): 34-36.

Garcia, Telma Eliane. 2015. *Prazer e padecer*: a alcoolização entre os Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

García-Canclini, Nestor. 1994. O Patrimônio cultural e a construção imaginária do nacional. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional*, (23): 95-115.

García-Canclini, Néstor. 1992. *Culturas hibridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.

Garcia Canclini, Néstor. 1999. "Los usos sociales del Patrimonio Cultural", in Aguilar Criado, *Encarnación Cuadernos Patrimonio Etnológico*. Nuevas perspectivas de estudio Consejería de Cultura. pp. 16-33, Junta de Andalucía.

____. 2003. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP.

____. 2009. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*. Tradução Luiz Sérgio H. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Florescano, Enrique. 2001. " Memoria indígena". *Estudios Sociológicos*, XIX, (3): 876-881

Geertz, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

____. 2007. *O saber local*: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes.

_____. 2006. *O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

____. 2014. A arte como sistema cultural. in *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.* Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes.

Ghiggi Junior, Ari. 2010. *Estudo etnográfico sobre alcoolização entre os índios Kaingang da terra indígena Xapecó*: das Dimensões construtivas à perturbação. Dissertação de Mestrado. Programa de pós-Graduação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Gilroy, Paul. 2001. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

Giraldin, Odair. 2000. *AXPÊN PYRÀK: história, cosmologia,onomástica e amizade formal Apinajé*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

____. 2014. Morte e mortes apinajé. *Revista Ñanduty*, 2(2): 101-112, jan a jun.

Glissant, Édouard. 2005. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF.

Goffman, Erving. 1980. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.* Rio de Janeiro: Zahar.

____. [1967] 2012. *Ritual de interação: Ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Gomes, Nilma L. 2006. *Sem perder a raiz*: *corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.

Gonçalves, Ana Moura et al. 2005. Miocardiopatia alcoólica – significado clínico e prognóstico. *Medicina Interna* 12(2):89-101,abr/jun.

Gonçalves, José Alves dos Santos. 1981. *A luta pela Identidade Social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil central.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação da UFRJ/ Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Gonçalves, Marco Antônio; Marques, Roberto & Cardoso, Vânia Z. 2012. "Etnobiografia: esboços de um conceito", in *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Gonçalves, Marco Antônio; Marques, Roberto & Cardoso, Vânia Z, pp. 9-18. Rio de Janeiro: 7Letras.

Gotta, Claudia. 2008. Comunidade desterritorializada y saberes rescatados, in *VII Congresso Internacional de etnohistória: América Comparada*. Libro de Sumillas, Lima, del 4 a 7 de agosto de 2008, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Grigório, Patrícia Costa. 2014. "O Evangelho não destrói culturas". A Missão Transcultural Batista entre os índios Xerente do Tocantins. In *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas*. Disponível em http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400426618_ARQUIVO_encontro2014_anpuh_pgrigorio_oevangelhonaodestroiculturas.pdf. Acesso em 20 de fev 2015.

Haguette, Teresa Maria Frota. 1997. *Metodologias qualitativas na Sociologia*. 5a edição. Petrópolis: Vozes.

Halbwachs, Maurice. 2003. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro.
Hall, Stuart. 2000. "Quem precisa da identidade?" in *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Silva, Tomaz Tadeu da. (Org.), pp. 103-133. Petrópolis: Vozes.

____. 2006. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A.

____. 2009. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Ham, Patricia. 1961. *Apinayé Grammar*. Disponível em www.sil.org Acesso em 20 de abr 2013.

Hampâté Bâ, Amadou. 1982. *A tradição viva.* In http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/Atradicao-viva.pdf, acesso em 10 abr 2015, pp 1-38.

Hartmann, Luciana. 2012. "Tomazito, eu e as narrativas: Porque estoy hablando de mi vida". in *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Gonçalves, Marco Antônio; Marques, Roberto & Cardoso, Vânia Z, pp. 179-206. Rio de Janeiro: 7Letras.

Hattaway, David. 2002. "A biopirataria no Brasil" in *Seria melhor mandar ladrilhar? Biodiversidade como, para que, por quê*. Bensusan, N. (org). ISA; Editora UnB.

Haverroth, Moacir. 1997. *Kaingang Um Estudo Etnobotânico: O Uso e a Classificação das Plantas na Área Indígena Xapecó (oeste de SC)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Hissa, Cassio E. Viana. 2013. *Entrenotas*: *compreensões de pesquisa*. Belo Horizonte: UFMG.

Horta, Maria de Lourdes Pereira & Del Priore, Mary. 2005. "Proposta pedagógica: Memória, Patrimônio e Identidade", in *Memória, Patrimônio e Identidade*. Horta, Maria de Lourdes Pereira, pp. 03-11. Ministério da Educação: Boletim 4.

Ibáñez, Armando M. & Julio M., Pérez. 2009. Creencias y costumbres relacionadas con el embarazo, parto y puerperio en comunidades nativas Awajun y Wampis. *Contruyendo Nuestra Interculturalidad* 4 (5): 1-18.

IBGE. 2010. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br> Acesso em 18 de fev. 2014.

Iraci, Nilza & Sanematsu, Marisa. 2007. "Mídia e racismo: a que é que se destina?" in Ramos, Silvia (org.). *Mídia e racismo*. Rio de Janeiro: Pallas.

Ingold, Tim. 2010. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, 33 (1): 6-25, jan./abr..

____. 2012. Trazendo as Coisas de Volta à Vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, (37) 25-44, jan./jun.

____. 2013. REPENSANDO O ANIMADO, REANIMANDO O PENSAMENTO. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, 7(2): 10-25, jul./dez.

Jaccoud, M. & R. Mayer. 2008. "Observação direta e a pesquisa qualitativa", in Poupart, J. *et al*. *Pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*, pp. 254-294. Petropólis: Vozes.

Jodelet, Denise. 2001. Representações sociais: um domínio em expansão, in *As Representações sociais*. Jodelet, D. (org.), pp. 17-44. Rio de Janeiro: Eduerj.

Kibrik, Aleksandr E. 1977. *The Methodology of Field Investigations in Linguistics*. The Hague: Mouton.

Kuper, Adam. 2002. *Cultura: a visão dos antropólogos.* São Paulo: Atlas.

Labov, William. [1978] 2008. *Padrões sociolinguísticos*. Tradução de Marcos Bagno, Maria Marta Pereira Scherre, Caroline Rodrigues Cardoso. São Paulo: Parábola.

Lagrou, Els. 2010. Arte ou artefato? agência e significado nas artes indígenas. *Proa*, Campinas, 2(1). Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa\>. Acesso em 10 fev. 2015.

____. 2013. No Caminho da Miçanga: arte e alteridade entre os ameríndios. *Enfoques - Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ*, 12(1), junho 2013. [on-line]: 18 - 49. Disponível em: http://issuu.com/revistaenfoquesufrj/docs/vol12_1, Acesso em 20 jun. 2015.

Langdon, Esther Jean. 2001. O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas, in *Anais do Seminário sobre Alcoolismo e Vulnerabilidade as DST/AIDS entre os Povos Indígenas da Macro Região Sul Sudeste e Mato Grosso do Sul*, pp. 83-98. Brasília: Ministério da Saúde.

_____. 2005. O Abuso de Álcool entre os povos Indígenas no Brasil: Uma avaliação comparativa. *Revista Tellus*, Ano 5 (8/9):103-124.

Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34.

____. 2008. *Reensamblar lo Social: una introducción a la teoría del actor-red.* Buenos Aires: Manantial.

Le Breton, David. 2012. *A sociologia do corpo*. Tradução: Sônia M. S. Fuhrmann. Petropólis, RJ: Vozes.

Leach, Edmund. [1954] 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo, Edusp.

Lévi-Strauss, Claude. 1978. *Mito e significado*. Tradução de Antonio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70.
Lévi-Strauss, Claude. 2005. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus.

____. 2004 [1964]. *O cru e o cozido: mitológicas*. São Paulo: Cosac & Naiyf.

____. 2008. "O feiticeiro e sua magia", "A eficácia simbólica" e " Posfácio ao capítulo XV". in *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

____. [1976] 2012. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.

Lima, Lilian Castelo Branco de & Sarraf-Pacheco, Agenor. 2014. Maricota Apinayé: patrimônio de saberes. *FRAGMENTOS DE CULTURA*, Goiânia, 24(2): 223-238.

Lima, Ricardo Gomes. 2005. Artesanato: cinco pontos para discussão. in *OLHARES ITINERANTES*: reflexões sobre artesanato e consumo da tradição. São Paulo: Central Arte Sol, p. 13-26.

Löbach, Bernd. 2001. *Design industrial: bases para a configuração dos produtos industriais*. São Paulo: Editora Edgard Blücher.

Lopes Oliveira, Maria Aparecida de. 2009. Experiências históricas dos quilombolas no Tocantins:organização, resistência e identidades. *Patrimônio e memória*. UNESP – FCLAs – CEDAP, 5(1): 07 – 126. Extraido em 30/03/2011. Disponível em http://www.assis.unesp.br/cedap/patrimonio_e_memoria/patrimionio_e_memoria_v5./artigos/experiencias_quilombolas.pdf

Loureiro, João de J. P. 2002. *Elementos de estética.* Belém: EDUFPA.

Lorenzoni, Claudia Alessandra Costa de Araujo. 2010. Cestaria guarani do Espírito Santo numa perspectiva etnomatemática. Tese de Doutorado. Programa de pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Educação, Vitória.

Luciano, Gersem dos Santos. 2013. *Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro.* Rio de Janeiro: Contra Capa, Laced.

Magnani, J. G. C. 2002. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 17(49): 11-29.

Malinowski, Bronislaw. 1976. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Malinowski, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

Marcondes, Danilo. 2010. *Textos básicos de linguagem. De Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar.

Marés, Theo. 2013. "Terras indígenas", in *Os direitos dos povos indígenas no Brasil*: desafios no século XXI. Souza Filho, Carlos Frederico Marés de & Bergold, Raul Cezar (Org.). pp. 169-174. Curitiba : Letra da Lei.

Martín Barbero, Jesús. 2002. *Ofício de cartógrafo travessias latino americanas da comunicação na cultura*. São Paulo. Fondo de cultura: Econômica.
Martínez, Victoriano H. 2012. El ejercicio de la medicina tradicional en la Huasteca Naua, México: El caso de las parteras y sus efectos en la población indígena (México) in *13 Congreso de la Sociedad Internacional de Etnobiologia*. 1-5 Montpelier, França.
Martins, Gilberto & Theóphilo, Carlos R. 2007. Metodologia da investigação para ciências sociais aplicadas. São Paulo: Atlas.

Martins, Leda. 2002. Performances do tempo espiralar. In: Arbex, Márcia; Ravetti, Graciela. (Org.) Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/ UFMG: Poslit.

Mauss, Marcel. [1924] 1974. 'Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas' in Sociologia e Antropologia. Vol. II, pp.39-67. São Paulo: Edusp.

____. 2003. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa e a de "eu". In Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. pp. 369-397. São Paulo, Cosacnaify.

May, Tim. 2004. Observação participante: perspectivas e prática. in *Pesquisa social: questões, métodos e processos*. May, Tim. pp. 173-294. Porto Alegre: Artmed.

Melatti, Júlio César. 1972. *O messianismo krahô*. São Paulo: Ed. Herder/EDUSP.

____. 2007. *Índios do Brasil*. São Paulo-Brasília: UNB.

____. 2012. *Contos de Guerra dos Índios Craôs*. Edição do autor em pdf. Disponível em http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-contos.pdf Acesso em 25 set 2016.

Mello, Janaina Cardoso de. 2014. A cultura Xerente e seu artesanato dourado. Patrimônio, memória e registro na região do Jalapão – Tocantins. *Patrimônio e Memória*. São Paulo, Unesp, 10 (2): 75-90.

Mignolo, Walter D. 2010. *Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. pp. 07-45. Buenos Aires: Del Signo.

Milhomem, Maria Santana Ferreira dos Santos & Cruz, Maria Helena Santana. 2010. Vozes xerente: gênero e construção da identidade a partir da percepção da mulher akwi. *Revista Fórum Identidade*, Ano 4, 8: 25-39.

Mindlin, Betty. 2002. “As parteiras do Amapá”. in *Parindo um mundo: Janete Capiberibe e as parteiras do Amapá*. Juca, Luiz & Moulin, Nilson (Org.). São Paulo: Cortez.

Miranda, Eduardo Luis B. B. D. 2014. *Cardiomiopatia alcoólica.* Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Biomédicas Abel Salazar, Universidade do Porto, Porto.

Montal, Alix de. 1986. *O Xamanismo*. São Paulo: Martins Fontes.

Moscovi, Serge. 2001. “Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história”. In: *As representações sociais*. Jodelet, Denise (Org.) pp. 45-66. Rio de Janeiro: EdUERJ.

Motta-Maués, Maria Angelica. 1994. “Lugar de Mulher”: Representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). in *Saúde e doença: Um olhar antropológico*. Alves, Paulo C. & Minayo, Maria Cecília S. (Orgs.). pp. 113-125 [on line].

Moura, Denilda. 2007. O tratamento das variantes padrão e não-padrão na sala de aula. in Denilda Moura (org). *Leitura e escrita: a competência comunicativa*. Maceió: EDUFAL.

Munanga, Kabengele. 1986. *Negritude*: Usos e sentidos. Série Princípios: Editora Ática, 1986.

Munduruku, Daniel. 2002. Em busca de uma ancestralidade brasileira. In: *Revista fazendo escola*. Alvorada. v. 2: 40-42.

Mume, Joseph. O. *A palavra de um médico tradicional. A saúde do mundo*. Genebra: 10, out., 1976.

Nimuendajú, Curt. 1942. *The Šerente*. Los Angeles: Publications of the Frederick Webb Hodge, vol.4.

____. *The Eastern Timbira*. 1946. University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology, Vol. 41 Berkeley & Los Angeles: University of California Press. Disponível em http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1946-timbira

____. 1983[1939]. *Os Apinayé*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Nobre, Angélica Homobono. 2009. *Atravessando Fronteiras: viagem rumo à saúde tradicional*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Nora, Pierre. 1993. Entre História e Memória – a problemática dos lugares. *Projeto História,* (10): 7-28. Disponível em www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf. Acesso em 18 de fev. 2013.

Oliveira, Eduardo D. de. 2007. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular.

Oliveira, Julvan Moreira de. 2009. *Africanidades e educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga*. 2009. 298 f. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Oliveira Filho, João Pacheco de. 1999. Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais. in *Ensaios sobre antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Oliveira-Reis, Francisco Carlos. 2001. *Aspectos do contato e Formas Socioculturais da Sociedade Akwê–Xerente*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Instituto de Ciências Socais, Universidade de Brasília, Brasília.

Ortiz, Renato. 2005. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.

Pacheco, Gustavo Britto Freire. 2004. *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ, Rio de Janeiro.

Pasa, Maria Corette. 2011. Saber local e medicina popular: a etnobotânica em Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, 6(1): 179-196.

Pareyson, Luigi. 1997. *Os problemas da estética*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes.

Payne, Thomas E. 1997. *Describing morphosyntax: a guide for field linguistics*. Cambridge: Cambridge Univesity Press.

Paz, Octavio. 2006. O Uso e a Contemplação. Tradução; Alexandre Bandeira. São Paulo: Editora Cultura e Ação, *Revista Raiz* n.3 p.82-89.

Peirano, Mariza. 1992. "Os antropólogos e suas linhagens", in Corrêa, M.; Laraia, Roque. de B. (Org.). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. pp: 31-48Campinas: IFCH, Unicamp.

____. *A favor da etnografia*. 1995. Rio de Janeiro: Relume Dumará [on line] (http://www.unb.br/ics/dan/Serie102empdf.pdf)

Peneff, Jean.1988. Le mythe dans l'histoire de vie. *Societés – Revue des Sciences Humaines et Sociales*, (18): 8-17.

____. 1990. *La méthode biographique*. De l'Ecole de Chicago à l'histoire orale. Paris: Armand Colin.

Pimentel, Álamo. 2013. *O encontro e a troca: ensaios de antropologias do aprender e genealogias do conviver*. Salvador: EDUFBA.

Pinto, Lucianna do Nascimento. 2008. *Plantas medicinais utilizadas por comunidades do município de Igarapé-Miri, Pará: Etnofarmácia do município de Igarapé Miri – Pa*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Farmacêuticas, da Faculdade de Farmácia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Pollak Michael. 1986. La gestion de l'indicible. in *Actes de la recherche en sciences sociales*. 62-63: 30-53.

____. 1989. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro* 2 (3): 3-15.

____. 1992. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro*, 05(10): 200-212.

Pollock, Donald K.1994. "Etnomedicina Kulína". in *Saúde e povos indígenas*. Santos, Ricardo V. & Coimbra Jr, Carlos E. A. (Org.), Rio de Janeiro: Fiocruz.

Portelli, Alessandro. 2000. Memória e diálogo: desafios da história oral para a ideologia do século XXI. in *História oral*: desafios para o século XXI, Alberti, V.; Fernandes, T. & Ferreira, M., orgs. [online]. pp. 67-73. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

____. 2010. *Ensaios de história oral*. São Paulo: Letra e Voz.

Pratt, Mary Louise. 1999. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC.

Price, Richard. 1991. *First Time. The Historical Vision of an African American People.* University of Chicago Press. Chicago. Ilinois.

Pujadas, Joan J. 2000. El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social* , 9: 127-158.

Ramos, Guerreiro. 1995. Patologia social do “branco” brasileiro. In Introdução crítica à sociologia brasileira. pp.163-211. Rio de Janeiro: UFRJ.

Ramos, Mônica Ferreira & GRASSI, Marlise Heemann. 2012. Saberes conceituais e compromissos da alfabetização. REVISTA DESTAQUES ACADÊMICOS, 4 (2) - CCHJ/UNIVATES.

Reis, Ana Carla Fonseca. 2009. “Economia da Cultura e Desenvolvimento. Estratégias nacionais e panorama global”. in *Economia da Cultura. Idéias e vivências*. Reis, Ana Carla Fonseca & MARCO, Kátia (Orgs.). pp. 25-36. Rio de Janeiro: Publit.

Reis, Francisco Carlos O. 1999. *Subsistência Akwê-Xerente: Formas de Manejo do Ecossitema e Projetos Desenvolvimentistas em um Grupo Jê.* Dissertação de Gradução. Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.

Ribeiro, Berta G. 1985. Arte gráfica Kadiwéu. in FUNARTE. *Arte e corpo: pintura sobre a pele e adornos de povo indígenas brasileiros*. Rio de Janeiro: Funarte/ Inap,. p. 39-45.

____. 1986a. “ A Arte de Trançar: Dois macroestilos, dois modos de vida” . In Suma Etnológica Brasileira II: Tecnologia Indígena (D. Ribeiro, org.). pp. 283-313, Petrópolis: Vozes/FINEP.

____. 1986b. A linguagem simbólica da cultura material, in *Suma Etnológica Brasileira*, Ribeiro, Darcy (editor), Vol. 3: Arte índia, p. 11-27. Vozes, Finep.

____. 1988. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ Edusp, (Coleção Reconquista do Brasil, 3, Série Especial, v. 4).

____. 1989. *Arte indígena, linguagem visual*. Coleção reconquista do Brasil, vol. 9. São Paulo: Editora da USP.

Ribeiro, Darcy. 1983. Arte índia. in *História geral da arte no Brasil* – v. 1. Zanini, Walter (Org.). São Paulo: Instituto Walther Moreira Salles.

Ribeiro, Darcy & Ribeiro, Berta G. 1957. Arte plumária dos índios Kaapor. Rio de Janeiro: Ed. Dos Autores

Ribeiro, Manuela. 1995. As histórias de vida enquanto procedimento de pesquisa sociológica: reflexões a partir de um processo de pesquisa de terreno. *Revista Crítica de Ciências Sociais,* (44): 125-142.

Ribeiro, Rodrigo Barbosa. 2001. *Krahô, Cupen, Turken: o uso de bebidas alcoólicas e as máquinas sociais.* Dissertação de Mestrado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Rocha, Raquel Pereira. 2012. *O “TEMPO DO PRIMEIRO” E O “TEMPO DE AGORA”. transformação social e etnodesenvolvimento entre os Apinajé/To*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

____. 2008. *OS APINAJÉ: Situação atual e gênero*. [on-line] Disponível em http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2014/raquel%20rocha.pdf Acesso em 25 de abr 2013.

____. 2001. *A Questão de Gênero na Etnologia Jê a partir de um estudo sobre os Apinajé.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Rodrigues, Aryon D. 1986. *Línguas Brasileiras – Para o conhecimento das línguas Indígenas*. São Paulo: Loyola.

Rodrigues, Eliana. 2006. Plants and animals utilized as medicines in the Jaú National Park (JNP), Brazilian Amazon. *Phytotherapy Research* 20(5): 378-391.

____. 2007. Plants of restricted use indicated by three cultures in Brazil (caboclo-river dweller, Indian and Quilombola). *Journal of Ethnopharmacology* 111: 295-302.

Rojas, José Luis de. 2008. *La Etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia*. Colección Paradigma Indicial - Serie Historia Americana. Buenos Aires, Editorial SB

Rui, Manuel. Eu e o outro – o invasor (ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto). *Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra.* São Paulo, Brasil, 23/05/1985

Sabino, Cesar. 2007. A louridade da loura, in Goldenberg, Mirian (Org.) *O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultural brasileira*. Barueri, SP: Estação das Letras e Cores Editora.

Sahlins, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

____. 2003. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Salcido, Teresa Rivas. 2011. La Medicina Indígena: un sistema de salud. Guadalajara.*Tukari*. Febrero-marzo 2011; (16). Entrevista concedida a Sara König

Samain, Etienne. 1995. "Ver" e "Dizer" na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. *Horizontes Antropológicos*, 1 (2): 23-60.

____. 2012. "As imagens não são bolas de sinuca". in Samain, Etienne. (org.). *Como pensam as imagens*. pp. 21-36. Campinas, São Paulo: Ed. Unicamp.

Sant'anna, Márcia. 2003. "A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização". in *Memória e patrimônio. Ensaios contemporâneos*. Abreu, R. & Chagas, M. (Orgs.). Rio de Janeiro: DP&A.

Santos, Boaventura de Sousa. 2008. *A Gramática do Tempo:* para uma nova cultura política. 2ª ed. São Paulo: Cortez.

____. 2010. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes". in *Epistemologias do Sul*. Santos, B. S. & Meneses, M. P. pp. 31-83. São Paulo: Cortez, 2010.

Santos, Boaventura & Meneses, Maria Paula. 2010. Introdução in Santos, Boaventura. S. & Meneses, M. P. *Epistemologias do Sul*. pp. 15-30. São Paulo: Cortez, 2010

Sarlo, Beatriz. 2007. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Sarraf-Pacheco, Agenor. 2009. História e literatura no regime das águas: Práticas culturais afroindígenas na Amazônia marajoara. *Amazônica* 1 (2): 406-423.

____. 2011a. ASTÚCIAS DA MEMÓRIA: Identidades Afroindígenas no corredor da Amazônia. *Revista Tukunduva*, (02):40-51.

____. 2011b. E O NEGRO VESTIU O ÍNDIO...Intercâmbios Afroindígenas pela Amazônia Marajoara. In: XXVI Simpósio Nacional de História, 2011, São Paulo. *Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH - Associação Nacional de História*. São Paulo: ANPUH-SP,. Vol. 01. p. 01-16.

____. 2015. “Cartografia de Memórias na Amazônia”. in *Memória, Identidade e Interculturalidade: pesquisas em estudos culturais na Amazônia*. Sarraf-Pacheco, Agenor e Silva, Jerônimo da Silva e. Belém: NEAB/IFPA.

Scarpelli, Marli F. 2004. Águas turvas, identidades quebradas: hibridismo, heterogeneidade, mestiçagem e outras misturas. in *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismos e outras misturas*. Abdala Junior, B. (Org.). pp.159-180.
São Paulo: Boitempo.

Schechner, Richard. 2012. *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Seleção de ensaios: Zeca Ligiero. Trad. Augusto Rodrigues da Silva Junior, et al. Rio de Janeiro: Mauad X.

Schmidt, Isabel Belloni. 2005. *Etnobotânica e ecologia populacional de syngonanthus nitens: sempre-viva utilizada para artesanato no Jalapão, Tocantins*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ecologia, Universidade de Brasília, Brasília.

Schroeder, Ivo. 2006. *Os Xerente: estrutura, história e política*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Seeger, Anthony, Da Matta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo. 1979. A construção da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de janeiro, Museu Nacional, (32): 2-19.

SESAI. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Relatório de Gestão do exercício de 2013.
Silva, Alzira N. 2005. *Pegando vidas nas mãos: um olhar etnográfico sobre saberes e práticas das parteiras tradicionais nos circuitos do Amapá e mudanças*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

Silva, Alexandrina da. 2015. *O Grafismo e Significados do Artesanato da Comunidade Guarani da Linha Gengibre (Desenhos na Cestaria)*. Trabalho de Conclusão de Curso. Licenciatura Indígena Intercultural do Sul da Mata Atlântica do Centro De Filosofia E Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina.

Silva, Aracy & Vidal, L. 1995. O Sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material. in *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 o e 2 o graus*. Silva, Aracy L. & Grupioni, Donizeti B (Org.). Brasília: MEC.

Silva, Ivanete A. 1999. “Parteiras Tradicionais do Amapá”, in *20 Experiências de Gestão Pública e Cidadania*. Organizado por Fujiwara, L. M, N. L.; Alessio, N. & Farah, M. F. S., pp. 19-28. São Paulo: Projeto Gestão Pública e Cidadania. Disponível em http://ceapg.fgv.br. Acesso em 05 out. 2013.

Silva, Maria das Graças S. N. 2004. *Parteiras Ribeirinhas: saúde da mulher e o saber local*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Universidade Federal do Pará, Belém.

Silva, Tomaz Tadeu. 2000. A produção social da identidade e da diferença. Tomaz Tadeu SILVA (organizador). *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*, pp. 73-102.Petrópolis: Vozes. pp. 73-102.

Silva, Valdeline Atanazio da & Andrade, Laise de Holanda Cavalcanti. 2004. O significado cultural das espécies botânicas entre indígenas de Pernambuco: o caso Xucuru. *Biotemas*, 17 (1): 79 – 94.

Simon, Sherry. 1995. La culture transnationale en question: visées de la traduction chez Homi Bhabha et Gayatri Spivak. *Études françaises*, 31(3): 43-57. Disponível em http://id.erudit.org/iderudit/035998ar . Aceso em 05 de fev de 2016.

Sousa Filho, Sinval M. 2000. *Aquisição do português oral pela criança Xerente*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Sousa Filho, Sinval M. 2007. *Aspectos morfossintáticos da língua Akwén Xerente (Jê)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Souza, Juberty Antonio de; Oliveira, Marlene de & Kohatsu, Marilda. 2005. O uso de bebidas alcoólicas nas sociedades indígenas: algumas reflexões sobre os Kaingáng da bacia do rio Tibagi, Paraná. in Coimbra Jr., C.; Santos, R. ; Escobar, A. orgs. Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil [online]. pp. 149-167. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: ABRASCO.

Souza, Jurema Machado de A. 2007. *Trajetórias femininas indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Souza, Marcela Coelho de. 2002. *O traço e o círculo*: O conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Souza, Maximiliano Loiola Ponte & Garnelo, Luiza. 2006. Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto indígena. *Rev. Latinoam.Psicopat.Fun.* IX(2): 279-292.

Souza, Maximiliano Loiola Ponte. 2013. Da Prevenção de Doenças à promoção da saúde: reflexões a partir da questão do uso de bebidas alcoólicas por indígenas, in *Processos de Alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais*. Editado por Maximiliano Loiola Ponte de Souza (org.), pp. 179-194. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

Souza, Rosiane C. de. 2007. *A "nova" parteira: identidade e institucionalização das práticas sociais de mulheres que partejam*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Pará, Belém.

Spink, Mary J. & Lima, H. 2000. "Rigor e visibilidade: a explicação dos passos da interpretação". in *Práticas discursivas e produção de sentido no cotidiano*. Spink, Mary J. (org.), São Paulo: Cortez.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

Street, Brian. Perspectivas interculturais sobre o letramento. Revista de Filologia e Linguística Portuguesa da Universidade de São Paulo. n. 8, p. 465-488, 2007.

Thompson, Edward P. 1998. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Trigger, Bruce.1982. "Ethnohistory. Problems and prospects", *Ethnohistory*, Vol. 29.
Triviños, Augusto N. S. 1987. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas.

UNESCO. 2002. *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*. Disponível em http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf Acesso em 10 mai 2016.

____.2006. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Documento originalmente publicado pela UNESCO sobre o título Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, Paris, 17 October 2003. Tradução feita pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília.

Velden, Felipe. 2012. As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil de artefatos. *Revista de Antropologia, 54*(1). Recuperado de http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/38593/41446

Velthem, Lucia. H. VAN. 1994. Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos. In: Grupioni, L. D. B. (Org.). *Índios no Brasil.* Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, p. 83-92.

____. 1998. *A pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados Wayana*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

____. 2007. Trançados indígenas norte amazônicos: fazer, adornar, usar. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, 4 (2): 117-146, dez.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. O CAMPO NA SELVA, VISTO DA PRAIA. *Estudos Históricos* 5(10): 170-190.

Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da CUNHA, Manuela. 1993. (Orgs.) *Amazônia Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP: FAPESP.

Vives, Vera de. 1993. A beleza do cotidiano: In: RIBEIRO, Berta (Org.). *O artesão tradicional e seu papel na sociedade contemporânea*. p. 133 – 149. Rio de Janeiro: FUNARTE.

Wagner, Roy. 2010. A invenção da cultura. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify.

Woodward, Kathyn. 2000. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. pp.7-39. Petrópolis, RJ: Vozes.

Whitaker, Dulce. *et. al*. 2002. "A transcrição da fala do homem rural: fidelidade ou caricatura?" in Whitaker, Dulce (Org.) *Sociologia rural: questões metodológicas emergentes*. São Paulo: Letras à margem.

Williams, Raymond. 1992. *Cultura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

Zaluar, Alba. 2004. "Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas". in Cardoso, Ruth (org). *A aventura antropológica: Teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra.

Zaparoli, Wintemberg G. 2010. *Memórias educativas: narrativas contam os Apinayé*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual do Pará, Belém.

____. 2016. *Educação Escolar Apinayé:Tradição Oral, Interculturalidade e Bilinguismo*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal Do Tocantins, Araguaína. (No prelo)

Zumthor, Paul. 1997. *Introdução à poesia oral*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. São Paulo: Hucitec.

SITES CONSULTADOS

https://www.facebook.com.br

https://www.google.com.br/intl/pt-BR/earth/

http://www.uft.edu.br/lali/index.php?pagina=paginas/content&paginaContent=Livros&idMenu=12

https://pib.socioambiental.org/pt

http://sementeskayapo.blogspot.com.br/2012/09

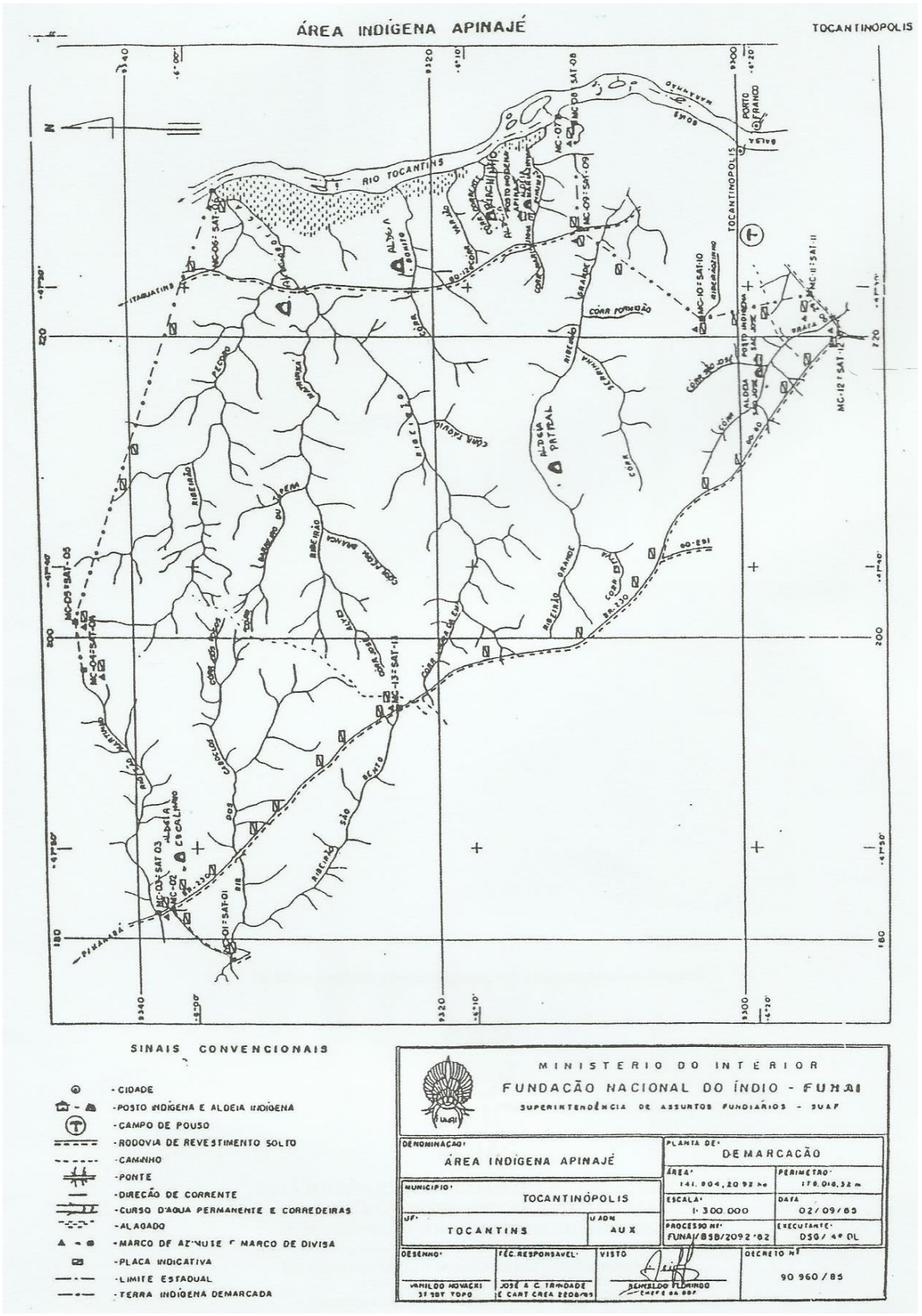
http://www.trabalhoindigenista.org.br/programa-timbira-acoes-frutos-cerrado

http://uniaodasaldeiasapinaje.blogspot.com.br

http://www-01.sil.org/americas/brasil/SILquemsomos.html).

ANEXOS

Anexo I – Área Indígena *Apinajé*



Anexo II
RELATÓRIO DA ASSOCIAÇÃO UNIÃO DAS ALDEIAS APINAJÉ- PEMPXÀ