

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JULIO MESQUITA FILHO”
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIA E CIÊNCIAS EXATAS
Campus de Rio Claro
Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática

João Severino Filho

MARCADORES DE TEMPO *APYÃWA*
A solidariedade entre os povos e o ambiente que habitam

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Geociências e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista – Júlio Mesquita Filho, Campus de Rio Claro-SP, como parte dos requisitos para a obtenção do Título de Doutor em Educação Matemática.

Orientador: Prof. Dr. Ubiratan D'Ambrosio.

Rio Claro, SP.
2015

João Severino Filho

MARCADORES DE TEMPO *APYÃWA*
A Solidariedade entre os povos e o ambiente que habitam

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Geociências e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista – Júlio Mesquita Filho, no Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática - Campus de Rio Claro-SP, para a obtenção do Título de Doutor em Educação Matemática.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Ubiratan D'Ambrosio - (Orientador) - UNESP

Prof. Dr. Adailton Alves da Silva - UNEMAT

Prof. Dr. Eduardo Sebastiani Ferreira - UNICAMP

Prof. Dr. Roger Miarka – UNESP

Prof. Dr. Rômulo Campus Lins – UNESP

Prof. Dr. Ole Skovsmose – UNESP (Suplente)

Prof^a. Dr^a. Sônia Maria Clareto – UFJF (Suplente)

Prof. Dr. Sinval Oliveira – UFT (Suplente)

Rio Claro, SP, 06 de outubro de 2015.

Dedicatória

Dedico essa conquista à minha mãe, Benedita Carneiro, que já não se encontra entre nós. Ao meu pai, João Severino, cuja esperança e alegria de cada pequena conquista sempre inspiraram minhas batalhas.

À Marli, pelo apoio e estímulo nos bons e maus momentos dessa jornada. Aos meus filhos, Sávio Alexandre, João Daniel e Gabriel, motivações de minhas conquistas.

Ao Povo Indígena Apyãwa, que me acolheram e permitiram que eu fizesse parte de seu mundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor **Ubiratan D'Ambrosio**, pelo apoio, orientação, conselhos, ensinamentos. Pela liberdade e autonomia de pensar e escrever que tive durante todo o percurso.

Agradeço à **Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP**, pelo apoio financeiro da bolsa, sem o qual essa pesquisa não teria sido possível.

Agradeço à população *Apyãwa da Aldeia Tapi'itãwa*, especialmente aos meus companheiros das rodas no Terreiro da *Takãra*, *Wario*, *Orope'i*, *Ware'i*, *Inamoreo*, *Xario'i*, *Xawaripa'i*, *Kararawore*, *Majwi*, *Paroo'i*, *Tara'i* e *Xaakoto'i*.

Agradeço aos Professores membros da Comissão Científica, **Adailton Alves**, **Roger Miarka**, **Rômulo Lins**, **Sinval Oliveira**, **Ole Skovsmose**, **Eduardo Sebastiani** e **Sônia Clareto**, que aceitaram o convite e se dedicaram a ler e contribuir com o resultado final do meu trabalho.

Agradeço aos demais **Professores e Técnicos do Programa de Pós-graduação em Educação Matemática da Unesp**, por cada momento de convivência e aprendizagem.

Agradeço especialmente aos meus amigos do **Cortiço**, **Sinval**, **Adailton**, **Edson**, **Luana**, **Renato**, **Sérgio**, **Gustavo**, **João Pedro**, **Guilherme**, **Regina**, **Rômulo** e outros “agregados”, os quais terão sempre minha amizade e respeito, por tudo que tive a oportunidade de viver e aprender com vocês.

Agradeço às minhas amigas da vida **Heloisa Gentil** e **Judite Albuquerque**, pelas orientações, conversas, correções de texto e apoio sem medida na minha caminhada.

Agradeço aos meus colegas irmãos de orientação e aos demais participantes do **Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnomatemática – GEPEtno**.

Agradeço, especialmente, ao casal de professores **Luiz Gouvêia** e **Eunice Dias**, pelo apoio ao me proporcionar a moradia na aldeia, além de todas as orientações e informações que necessitei sobre o universo da pesquisa. Às Irmãzinhas de Jesus, **Genoveva** e **Odila**, pelo cuidado, o carinho da convivência e os ensinamentos.

RESUMO

Este texto apresenta os resultados da pesquisa de doutorado em Educação Matemática, realizada a partir de uma experiência em etnografia, junto ao povo indígena *Apyãwa*, habitantes da Área Indígena Urubu Branco, situada na Região do Médio Araguaia, Mato Grosso, Brasil, com o objetivo central de constituir um conjunto de estudos e reflexões sobre os conhecimentos de povos indígenas e suas epistemologias, interpretados a partir do fluxo do discurso social *Apyãwa*, na perspectiva do Programa Etnomatemática. As reflexões se deram em torno do tema *Marcadores de Tempo Indígenas* que expressam conhecimentos produzidos a partir diferentes modos de se relacionar com o ambiente que habitam. A organização do trabalho orientou-se no entendimento de cultura definido por Geertz (2008), como uma teia simbólica, tecida na relação entre o *ethos* e a visão de mundo de um povo – que ao tecê-la estabelece vínculos, a ela se prende. Produz, socializa e atualiza seus conhecimentos – que cuja análise suscita a etnografia. As imersões ocorreram durante os anos de 2013 e 2014, com duração média de 15 dias, eram intercaladas por períodos de distanciamento do campo para discussão e reflexão junto ao orientador e grupo de pesquisa. Praticar etnografia junto ao povo *Apyãwa* representou a possibilidade de perceber a teia cultural sendo tecida; de participar de um período histórico do conhecimento sendo produzido, atualizado e ensinado como parte intrínseca a sua prática cultural e de ouvir narrativas que explicam e justificam essa prática. Enfim, foi a possibilidade de contemplar, em toda essa complexidade, as nuances da personalidade, do jeito de interagir com o outro e com o meio em que se vive, que constituem o povo *Apyãwa* e que o distingue enquanto grupo cultural.

Palavras-chave: Etnomatemática. Povo *Apyãwa*. Teia cultural. Educação Matemática. Etnografia.

ABSTRACT

This text presents the results of a Doctorate research on Mathematics Education carried out from an experience in Ethnography, with the Apyãwa Indigenous people, inhabitants of the Urubu Branco Indigenous Area, located in East Araguaia, Mato Grosso, Brazil. The main goal was to compose a set of studies and reflections on Indigenous people knowledge and their epistemologies, interpreted from the flow of Apyãwa people's social speech, from the perspective of Ethnomathematics Program. The reflections were made round the theme *Indigenous Time Markers*, which express knowledge produced from different ways of relating to the environment that they inhabit. This work was organized guided by the understanding of culture defined by Geertz (2008), as a symbolic web woven into the relationship between the *ethos* and the worldview of a people who in weaving it, establishes links and attaches to it. The Apyãwa people produce, socialize and update their knowledge, which analysis gives rise to Ethnography. The immersions took place over the years 2013 and 2014, 15 days each on average, and were interspersed with periods of detachment of the field for discussions and reflections with the supervisor and research group. The ethnography practiced with the Apyãwa people represented the possibility of realizing the cultural web being woven; of participating in a historical period of knowledge being produced, updated and taught as an intrinsic part of their cultural practice, and of hearing the narratives which explain and justify this practice. Finally, it was the possibility of contemplating, in all of this complexity, the nuances of personality, the way to interact with each other and with the environment in which they live, that constitute the Apyãwa people and that distinguishes them as a cultural group.

Keywords: Ethnomathematics. Apyãwa people. Cultural web. Mathematics education. Ethnography.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Dança <i>Kawãwoo</i> , no fim do dia. Pelo autor (março/2013)	19
Figura 2 - Aldeia <i>Tapi'itãwa</i> no ano de 2004. Imagem do <i>Google Maps</i> de 03/02/14.	27
Figura 3 - Subdivisão da <i>Takãra</i> – Desenho de <i>Korirã'i Tapirapé</i>	28
Figura 4 - A nova <i>Takãra</i> . Construída entre dezembro/13 e janeiro/14. Pelo Autor (fevereiro/2014).	29
Figura 5 - Residências da Aldeia <i>Tapi'itãwa</i> . Pelo autor (outubro/2013).	32
Figura 6 - Redes de dormir, no acampamento, sob a proteção de mosquiteiros.	33
Figura 7 - Criança <i>Apyãwa</i> sendo alimentada pela mãe com cauim.	44
Figura 8 - Criança <i>Pityga/mireri</i> pintada no desmame.	45
Figura 9 - Meninas na fase <i>Kotatã'i/atã'i</i> . Pelo autor (julho/2013).	46
Figura 10 - <i>Konomi/namĩ</i> (meninos), na <i>Takãra</i> , acompanham rituais dos adultos.	47
Figura 11 - Corte do cabelo do rapazinho <i>Apyãwa</i> na fase <i>Xyre'i'i</i>	47
Figura 12 - Rapazinhos <i>Awa'yão'i</i> , enfeitados para o ritual.	48
Figura 13 - Mocinha na fase <i>Kaxamoko'i'i</i> , enfeitada para o ritual.	49
Figura 14 - Mulher adulta na fase <i>Kox̃xewete</i> , enfeita o esposo no ritual <i>Xiwewexiwe</i>	51
Figura 15 - Homem jovem <i>Apyãwa</i> na fase de vida <i>Awa'yão Xema'ãwi</i>	52
Figura 16 - Mulher <i>Apyãwa</i> , na fase de vida <i>wajwĩ</i> , acompanha a neta no ritual <i>kawio</i>	52
Figura 17 - Homem adulto na fase <i>Akamã'e xewete</i> prepara flechas à sombra do quintal.	53
Figura 18 - <i>Iparewã</i> (<i>Iparewã</i> Maria Rita Tapirapé). Mãe do atual cacique.	54
Figura 19 - Grupo de homens pertencentes à fase <i>Maryke'yra</i>	54
Figura 20 - <i>Wario</i> (<i>Xywaeri</i> José Pio). Importante ancião, liderança <i>Apyãwa</i>	55
Figura 21 - <i>Korako</i> (<i>Kaorewygi Tapirapé</i>), (Chico). Chefe de rituais. Pai do cacique.	56
Figura 22 - <i>Majwi</i> (<i>Awaetepytygi Tapirapé</i>), (Roberto). Fabrica trajes do <i>Xiwewexiwe</i>	56
Figura 23 - Ilustração da sepultura <i>Apyãwa</i> . Pelo autor.	58
Figura 24 - Sepultamento <i>Apyãwa</i> . Fonte: Arquivo pessoal da Irmã Odila (Julho/2015).	58
Figura 25 - Constelação <i>Ywakãja</i> . Imagem do <i>software Star Walker</i> . Pelo autor (setembro/2013)	65
Figura 26 - Constelação <i>Xixinoo</i> (libélula). Imagem do <i>software Star Walker</i>	66
Figura 27 - Imagens formadas pelas sombras, na Via Láctea. <i>Xawaroo miãra xokaãwa</i> (a onça abatendo o veado). Pelo autor (julho/2015)	66
Figura 28 - Constelação <i>Xyre'iwera</i> (Coroa Austral). Grupo de <i>xyre'i</i> comento abóbora. Pelo autor (julho/2015)	67
Figura 29 - Jovem pajé, em transe, desafia <i>Tup̃y</i> (trovão).	74
Figura 30 - <i>Xawaripa'i</i> . Jovem pajé <i>Apyãwa</i> da atualidade.	77
Figura 31 - Pajé <i>Xawaripa'i</i> , no ritual <i>Tawã</i> . Pelo autor (junho/2013).	79
Figura 32 - Ancião fumando no cachimbo tradicional <i>Apyãwa</i>	80
Figura 33 - A Dança Ritualística <i>Kawãwoo</i> . Pelo autor (Março/2013).	85
Figura 34 - Dança do <i>Kã'o</i> , ao amanhecer. Pelo autor (abril/2013).	87
Figura 35 - Duplas de cantores entoando <i>Kawipyyparakãwa</i> no encerramento do <i>Kã'o</i>	88
Figura 36 - Rapaz enfeitado para o Ritual <i>Awa'yão</i> (abril/2008).	89
Figura 37 - Dança <i>Marakayja</i> com participação dos jovens em Ritual <i>Awa'yão</i>	90
Figura 38 - A dança <i>Marakao</i> . Pelo autor (junho/2013).	90
Figura 39 - Dança <i>Marakaxawãja</i> . Retratada em agosto/2008.	91
Figura 40 - Artesão esculpe na madeira a base da máscara dos espíritos de <i>Tawã</i>	92
Figura 41 - a) Máscara do espírito <i>Kupim</i> . b) Máscara do espírito <i>Karajá</i>	92
Figura 42 - Caçador <i>Apyãwa</i> preparando suas flechas na sombra do quintal.	93
Figura 43 - Grupo de caçadores saindo do acampamento. Pelo autor (junho/2013).	93
Figura 44 - Jovens <i>Apyãwa</i> transportando porção abatido até o acampamento. Pelo autor (junho/2013).	94
Figura 45 - a) Final do dia de caça, no acampamento. b) Processo de moquear para conservar a carne.	94
Figura 46 - As tarefas dos jovens e dos anciãos que permanecem no acampamento. Pelo autor (junho/2013).	95
Figura 47 - a) chegada na aldeia com a carne moqueada na <i>Peyra</i> . b) jirau na casa do dono da festa.	95
Figura 48 - Nos quintais e na <i>Takãra</i> , a preparação para a fase final do <i>Tawã</i>	96
Figura 49 - As mulheres, donas da festa, com os netos no colo, pedem proteção ao espírito no Ritual <i>Tawã</i>	96
Figura 50 - Simulação de batalha no Ritual <i>Tawã</i> . Pelo autor (junho/2013).	97
Figura 51 - Simulação de batalha contra os <i>Kayapó</i> . Pelo autor (junho/2013).	97
Figura 52 - Divisão e consumo da carne do porção entre as mulheres e os homens.	98
Figura 53 - Confeção da roupa do Ritual <i>Xiwewexiwe</i> . Pelo autor (junho/2013).	99
Figura 54 - Espírito do <i>Xiwewexiwe</i> indo em direção à aldeia. Pelo autor (Junho/2013).	99
Figura 55 - As mulheres aguardam na entrada da aldeia. Enfeitam os esposos para o final do <i>Xiwewexiwe</i>	100

Figura 56 - Dança <i>Marakayja</i> . Sem a participação de jovens em Ritual <i>Awa'yão</i>	100
Figura 57 - Espíritos saem da <i>Takâra</i> para o Ritual <i>Kapitâwa Takâra Rawajxakâwa</i> . Pelo autor (junho/2013).....	101
Figura 58 - <i>Kamajrao</i> (<i>Xario'i Carlos Tapirapé</i>) no Ritual <i>Kapitâwa Takâra Rawajxakâwa</i>	102
Figura 59 - Espírito do <i>Mytô</i> tratando as crianças da aldeia. Pelo autor (junho/2013).	103
Figura 60 - Moças <i>Apyâwa</i> servindo água aos espíritos <i>Wyrâ May'oãwa</i> . Pelo autor (junho/2013).....	104
Figura 61 - Moças <i>Apyâwa</i> tentando capturar <i>Xanoo May'oãwa</i> . Pelo autor (junho/2013).	105
Figura 62 - a) Moça <i>Apyâwa</i> dando água à <i>Xanoo May'oãwa</i> , após capturá-lo. b) Cena retratada 1939.....	105
Figura 63 - Homens <i>Apyâwa</i> iniciando o <i>Kawio</i> no interior da <i>Takâra</i>	106
Figura 64 - Moças <i>Apyâwa</i> no Ritual <i>Kawio</i> , no terreiro da <i>Takâra</i> . Pelo autor (junho/2013).	106
Figura 65 - <i>Xakakôja</i> percorrendo a aldeia em busca dos que deixaram o ritual e foram dormir.	110
Figura 66 - Espírito <i>Axywewoja</i> acompanhado pelas mulheres <i>Apyâwa</i>	110
Figura 67 - Espírito <i>Axywewoja</i> dança no pátio da aldeia, acompanhado pelas mulheres <i>Apyâwa</i>	111
Figura 68 - Ritual <i>Axywewoja</i> retratado na década de 1940.	111
Figura 69 - Máscara do Espírito do <i>Xaneramoja</i> . Retratada em janeiro/2009.....	112
Figura 70 - Peixe Tucunaré. Bastante apreciado pelo povo <i>Apyâwa</i> . Pelo autor (setembro/2013).....	113
Figura 71 - Homens retornam à aldeia trazendo de volta os espíritos. Retratado em maio/2010.	113
Figura 72 - Grupos de homens saem na busca de madeira para a construção da <i>Takâra</i>	114
Figura 73 - Extração e Transporte da madeira para a construção da <i>Takâra</i> . Pelo autor (dezembro/2013).	114
Figura 74 - Fim do dia. Planejamento e avaliação das atividades de construção.	115
Figura 75 - Etapas de Cobertura da <i>Takâra</i> . Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014).	115
Figura 76 - Etapas finais da cobertura da <i>Takâra</i> . Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014).	115
Figura 77 - Carne moqueada e cauim para o <i>Takâra Mamieãwa</i> . Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014).	116
Figura 78 - a) No interior da <i>Takâra</i> , o espírito <i>Iraxao</i> . b) Mulheres o acompanham no pátio da aldeia.	117
Figura 79 - Moças enfeitadas para a festa de <i>Iraxao</i>	118
Figura 80 - Aos pares, homens dançam na abertura da cerimônia de <i>Xaapiãwa</i>	118
Figura 81 - Flechas com pontas protegidas por cera na competição de <i>Xaapiãwa</i>	119
Figura 82 - Ritual <i>Xaapiãwa</i> . Retratado em agosto/2008.....	119
Figura 83 - O Triângulo Primordial proposto por D'Ambrosio (2005, p. 71).	132
Figura 84 - Adaptação do Triângulo Primordial de D'Ambrosio. Pelo autor.	133
Figura 85 - O texto é manuseado nos diferentes espaços da aldeia. Pelo autor (Julho/2015).	140
Figura 86 - Nas sombras dos quintais, o trabalho familiar, a) Torração de farinha; b) Tecedura da rede de dormir. Pelo autor (dezembro/2013).	141
Figura 87 - O instante em que a imagem olha para a câmera e capta o fotógrafo. Pelo autor (2013/2015).	142
Figura 88 - O instante em que a imagem estabelece um diálogo com o fotógrafo. Pelo autor (2013/2014).	143

LISTA DE MITOS E HISTÓRIAS DA ALDEIA

A travessia - <i>Xakareperi Paragetã</i> - Narrada por <i>Korako (Kaorewygi Tapirapé)</i> , (Chico).	34
O esposo que retornou dos mortos - Narrada por <i>Xaokato 'i Roberto Tapirapé</i> (Coquim)	61
<i>Xaytatao</i> - Narrada por <i>Xaokato 'i Roberto Tapirapé</i> (Coquim)	67
História da pescaria com um grande pajé - Narrada por <i>Xaokato 'i Roberto Tapirapé</i>	75
A origem do <i>Kã'o</i> - Narrada por <i>Kamajrao (Xario'i Carlos Tapirapé)</i>	85
Origem do Povo <i>Apyãwa</i> - Narrado por <i>Koraripewi Tapirapé</i> . Traduzido por Demilson <i>Makarore Tapirapé</i>	107

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I.....	19
1 REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO ETNOGRÁFICO: O “SITUAR-ME GEERTZIANO” NA REALIDADE DO POVO APYÃWA	19
1.1 NUM PAÍS CHAMADO TAPI’ITÃWA	22
1.2 A METÁFORA DA “CÂMERA DO MEU OLHAR”	23
1.3 A PRESENÇA DO PESQUISADOR COMO UMA PERGUNTA	26
1.4 O TERREIRO DA TAKÃRA (TAKAWYTERA)	27
1.5 A ALDEIA E AS MORADIAS APYÃWA	31
1.6 OS ALIMENTOS TRADICIONAIS APYÃWA	33
1.6.1 <i>Xakareperi Paragetã</i>	34
1.7 UM POSSÍVEL DIÁLOGO ENTRE DOIS MUNDOS	37
CAPÍTULO II.....	42
2 OS MARCADORES DE TEMPO INDÍGENAS	42
2.1 MARCADORES DE TEMPO PERCEBIDOS NO AMBIENTE	42
2.1.1 <i>As fases da vida Apyãwa</i>	43
2.1.1.1 A fase <i>Pityga</i> (<i>xikõj’i</i> e <i>mireri</i>).....	44
2.1.1.2 A fase <i>Kotatãi/atã</i>	45
2.1.1.3 A fase <i>Konomi/namĩ</i>	46
2.1.1.4 A fase <i>Xyre’i’i</i>	47
2.1.1.5 A fase <i>Awa’yão’i</i>	48
2.1.1.6 A fase <i>Kaxamoko’i’i</i>	49
2.1.1.7 A fase <i>Koxamoko xemany’arere</i>	50
2.1.1.8 A fase <i>Kox̃xewete</i>	50
2.1.1.9 A fase <i>Awa’yão Xema’ãwi</i>	51
2.1.1.10 A fase <i>wajwĩ</i>	52
2.1.1.11 A fase <i>Akamã’e xewete</i>	53
2.1.1.12 A fase <i>wajwĩ’i</i>	53
2.1.1.13 A fase <i>Maryke’yra</i>	54
2.1.1.14 A fase <i>Maryke’yri</i>	55
2.1.1.15 A morte e os rituais fúnebres <i>Apyãwa</i>	57
2.1.1.16 O ritual de nomeação.....	62
2.1.2 <i>Marcadores de tempo observados na natureza</i>	63
2.1.2.1 Marcadores terrestres	63
2.1.2.2 Marcadores de tempo celestes	64
2.2 MARCADORES DE TEMPO INSTRUMENTAIS	69
2.3 O QUE SÃO OS MARCADORES DE TEMPO APYÃWA?	70
CAPÍTULO III.....	73
3 O PAJÉ E A LIGAÇÃO COM O MUNDO ESPIRITUAL APYÃWA	73
3.1 OS GRANDES PAJÉS APYÃWA DO PASSADO	73
3.1.1 <i>A pescaria com um grande pajé</i>	75
3.2 OS PAJÉS APYÃWA DA ATUALIDADE.....	76
3.3 AS TAREFAS DE UM PAJÉ	78
CAPÍTULO IV	83
4 OS RITUAIS APYÃWA NO TEMPO DAS CHUVAS E DA ESTIAGEM	83

4.1	KAWÃWOO TARYWA.....	85
4.2	KÃ'Ō TARYWA	85
4.2.1	A origem do Kã'o	85
4.3	AWA'YÃO RARYWA	88
4.4	MARAKAO TARYWA.....	90
4.5	MARAKAXAWÃJA TARYWA.....	91
4.6	O RITUAL TAWÃ (CARA GRANDE)	91
4.6.1	A grande caçada ao porcão.....	93
4.7	XIWEWEXIWE RARYWA	98
4.8	MARAKAYJA TARYWA	100
4.9	KAPITÃWA TAKÃRA RAWAJXAKÃWA RARYWA	101
4.10	MYTÕ RARYWA	103
4.11	WYRÃ MAY'OÃWA RARYWA	103
4.12	XANOO MAY'OÃWA RARYWA.....	104
4.13	KAWIO RARYWA	105
4.14	TATAOPÃWA RARYWA.....	107
4.14.1	O Mito de Origem.....	107
4.15	O ESPÍRITO XAKAKÕJA	109
4.16	AXYWEWOJA RARYWA	110
4.17	XANERAMOJA RARYWA	112
4.18	XEPAANOGÃWA RARYWA	112
4.19	AXYGERAKEÃWA RARYWA.....	113
4.20	TAKÃRA APAÃWA (CONSTRUÇÃO DA TAKÃRA)	113
4.21	TAKÃRA MAMIEÃWA RARYWA.....	115
4.22	AWARA'I RARYWA.....	116
4.23	IRAXAO RARYWA.....	117
4.24	XAAPIÃWA RARYWA	118
4.25	ATUAÇÃO E COMUNICAÇÃO DOS SÍMBOLOS	120
CAPÍTULO V		123
5 MARCADORES DE TEMPO E CULTURA		123
5.1	OS TEMPOS INDÍGENAS: A SOLIDARIEDADE ENTRE OS POVOS E O AMBIENTE QUE HABITAM	124
5.2	ETNOMATEMÁTICA: A RELAÇÃO ENTRE O <i>ETHOS</i> E A VISÃO DE MUNDO DE UM POVO	128
5.3	A INTEGRIDADE DO “TRIÂNGULO PRIMORDIAL” NO ATO DE HABITAR	131
O RETORNO AO MUNDO APYÃWA		137
MAIS ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO ETNOGRÁFICO		137
	O TEXTO NOS QUINTAIS.....	138
	ETNOGRAFIA E IMAGEM	141
CONSIDERAÇÕES FINAIS		144
REFERÊNCIAS		151
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA		153
6 ANEXOS.....		157

INTRODUÇÃO

Meu primeiro contato com as ideias sobre o tema Marcadores de Tempo Indígenas se deu no ano de 2001, quando passei a fazer parte da equipe de docentes do Projeto de Formação de Professores Indígenas da Universidade do Estado de Mato Grosso (3º Grau Indígena da Unemat), atuando no Curso de Licenciatura Intercultural.

Nas semanas iniciais de atividades do curso eu passava longos períodos conversando com alunos indígenas de diferentes etnias, fazendo perguntas sobre sua realidade. Essas conversas me propiciaram momentos de muitas descobertas e aprendizado. Em um desses encontros, ouvi uma história narrada por um aluno, cuja etnia não consegui identificar, pois na época não os conhecia suficientemente para saber a que grupo cada um pertencia. A história me chamou a atenção e instigou-me ao ponto de até os dias de hoje continuar mantendo o interesse e envolvimento pelo tema.

Segundo ele, em épocas de caçadas, nas quais as equipes realizam longas jornadas pelo território que habitam, perseguindo e abatendo animais para a alimentação de suas famílias e para o consumo da comunidade nos rituais, há algumas atividades que antecedem essas jornadas, entre elas, o planejamento da rota, do tempo necessário para os diferentes percursos e definição dos pontos estratégicos de pernoitarem.

Enquanto recebem instruções dos mais velhos e definem o planejamento da jornada, confeccionam cordões de material extraído do broto do buriti, uma palmeira muito comum nas regiões alagadas de seu território. Ao longo desses cordões, que são tecidos aos pares, são trançados diferentes tipos de nós em espaçamentos distintos, fazendo referência aos locais de acampamentos para pernoite e aos diferentes intervalos, tanto de tempo quanto de espaços percorridos. Cada nó representa uma noite que permanecem em viagem e os espaços entre os nós representam as distâncias previstas para serem percorridas durante o dia.

Finalizado o planejamento e a tecitura do par de cordões, um deles ficará com as famílias e o outro será levado pela equipe de caçadores. Durante a jornada, em cada amanhecer, um nó do cordão é desatado, simultaneamente, na aldeia e no acampamento, até que todos os

nós sejam desatados e o cordão seja desfeito, coincidindo com o retorno dos caçadores para suas famílias.

Com essa conversa em minha memória, a cada encontro com os alunos indígenas, sempre havia uma ou outra pergunta sobre como seu povo se organiza em relação ao tempo, quando planejam e executam as tarefas do cotidiano.

Inicialmente, minha visão limitada, de certa forma, pela minha formação, restringia meu olhar apenas aos marcadores de tempo “instrumentais” ou às relações quantitativas entre os movimentos do sol, da lua e das constelações, visto que já representavam um exemplo de sistema complexo e eficaz do “saber/fazer” indígena. Porém, essas conversas me faziam perceber que estava diante de um fenômeno relevante com muitas possibilidades de reflexões sobre o conhecimento daqueles povos.

Durante a pesquisa de mestrado, cuja dissertação teve por título “Marcadores de Tempo Indígenas: Educação ambiental e Etnomatemática”, tive a oportunidade de aprofundar meu conhecimento sobre o universo de relações dinâmicas e complexas das sociedades indígenas com o seu habitat, o que me levou a ampliar a percepção do que consideraria enquanto aspectos dos tempos vividos e significados por estas sociedades.

Os saberes indígenas expressos em seus Marcadores de tempo suscitariam muitos questionamentos e outras pesquisas. Tanto a abordagem quanto o recorte que fiz na pesquisa do mestrado tiveram o objetivo de trazer, para o cenário dos debates sobre o conhecimento de povos culturalmente distintos, um universo de possibilidades de pesquisas que encontrassem, no campo de discussões que intentei fortalecer, um lugar de referência para novos olhares sobre a complexidade epistemológica das ciências.

Imergir no universo do conhecimento indígena propiciou-me o convívio junto a algumas etnias com as quais intensifiquei contato e continuei dialogando. Dentre elas o povo Tapirapé (*Apyãwa*), que ainda durante o mestrado me convidou a acompanhá-lo nas discussões e reflexões sobre educação e sobre a matemática a ser desenvolvida na formação escolar dos jovens.

Os Tapirapé (*Apyãwa*) são um povo Tupi-Guarani que habita duas Áreas Indígenas descontínuas, a Área Indígena Tapirapé/Karajá, homologada em 1983, onde coabitam as comunidades Tapirapé e Karajá, localizada na desembocadura do rio Tapirapé, quando deságua no Rio Araguaia, e a Área Indígena Urubu Branco, homologada em 1998, ambas na Região do Médio Araguaia, Estado de Mato Grosso.

De acordo com levantamentos da Fundação Nacional da Saúde, FUNASA, 2010, havia aproximadamente 665 índios da etnia Tapirapé, vivendo em aldeias distribuídas pelos dois Territórios. De acordo com informações obtidas pelos *Apyãwa*, a partir de um levantamento efetuado no final do ano de 2013, essa população é de aproximadamente 1000 habitantes.

A Área Indígena Urubu Branco é o território tradicional *Apyãwa*. O antropólogo Herbert Baldus (1979) fez referências a registros dos bandeirantes e padres que passaram e viveram por ali no início do século XVII, em que constam informações sobre a presença desse povo em toda a região circunvizinha. Entretanto, na década de 1960, o território foi ocupado por fazendas de agropecuária, o que os levou a restringir suas vidas ao território Tapirapé/Karajá, também invadido e loteado quase por completo entre os fazendeiros.

Na década de 1990, os Tapirapé (*Apyãwa*) conseguiram a liberação oficial das duas Terras Indígenas e grande parte da população retornou ao Território Urubu Branco, onde é localizada a aldeia *Tapi'itãwa*.

Com a retomada do antigo Território o povo Tapirapé (*Apyãwa*) intensificou o processo de revitalização e valorização de aspectos de sua cultura. Nesse processo, voltaram a se autodenominar Povo *Apyãwa*, nome que havia caído em desuso depois do contato com a sociedade não indígena, a qual lhes atribuiu o nome Tapirapé. O termo *Apyãwa*, do tupi, pode ser traduzido da seguinte forma: o morfema-*ãwa* (gente, pessoa); *apyaba* (varão, homem, macho, gentio).

Como forma de respeito à luta do povo Tapirapé pela sua autodenominação, doravante, no texto que se segue passarei a me referir a eles, predominantemente pelo nome *Apyãwa*.

A realização desta pesquisa teve como objetivo central constituir um conjunto de estudos e reflexões sobre os conhecimentos de povos indígenas e suas epistemologias, percebidos pela descrição de significados dos fenômenos marcadores de tempo, identificados e observados pelo povo *Apyãwa*, a partir das explicações presentes nas narrativas sobre as cosmologias e ritos e das relações que estabelecem com as atividades cotidianas.

A fase da pesquisa dedicada às observações no campo teve duração aproximada de 12 meses, tendo sido composta de momentos de incursão, intercalados por momentos de distanciamento do campo. As incursões ao campo tiveram duração média de 15 dias, variavam de acordo com as atividades e rituais realizados pela comunidade *Apyãwa*, bem como com o

cronograma de reuniões mensais do Grupo de Estudos e Pesquisa em Etnomatemática - GEPEtno¹ e com as atividades de orientação.

Após cada momento de permanência no campo, o distanciamento da realidade pesquisada e de contato com a universidade, metodologicamente, teve a função de permitir-me, além de apresentar aos meus pares as observações e reflexões conseguidas durante os períodos de incursão ao campo, a de ouvir questionamentos sobre as mesmas, proporcionar diferentes olhares e novas indagações sobre realidade estudada.

Os indígenas *Apyãwa* do TI Urubu Branco estão distribuídos em sete aldeias: *Tapi'itãwa*, *Akara'ytãwa*, *Myryxitãwa*, *Tapiparanytãwa*, *Towajaatãwa*, *Wiriaotãwa* e *Inatãotãwa*. No TI Tapirapé-Karajá, coabitam com povos da etnia Karajá em três aldeias que são: *Majtyri*, *Hawalora* e *Itxala*.

As observações e convívio com a rotina das comunidades ocorreram nos anos de 2013 e 2014, principalmente, na Aldeia *Tapi'itãwa*, a maior e mais antiga aldeia dos dois Territórios Indígenas habitados pelo povo *Apyãwa*. O termo *Tapi'itãwa* é um composto de *tapi'ira* (anta) e *tãwa* (aldeia).

Tapi'itãwa é considerada a aldeia central, pois nela se localiza a *Takãra*, a casa cerimonial. Consequentemente, é também a aldeia mais populosa. A sede da escola também está situada nesta aldeia.

Após esses quase quatro anos de trabalho, tenho a possibilidade de afirmar que os resultados de uma pesquisa etnográfica, na perspectiva em que esta foi realizada, são discursos produzidos pelo pesquisador (acredito que qualquer resultado de pesquisa, mesmo as quantitativas, são discursos). Pelo estilo da narrativa deste texto, não acredito que haja, mesmo nas menores unidades e subtítulos de cada capítulo, fragmentos que não sejam enunciações minhas.

A experiência etnográfica não acontece em um tempo linear. Desse modo, à medida em que as ideias se organizavam, assumiam diferentes lugares, ou pontos de destaque, no cenário que tentei compor. Esses pontos de destaque, posteriormente, se estruturaram sob a forma de capítulos.

¹ O Grupo de Estudo e Pesquisa em Etnomatemática – composto por docentes, alunos e ex-alunos de mestrado e doutorado do Programa de Pós-graduação em Educação Matemática da Unesp/Rio Claro – é coordenado pelo Professor Ubiratan D'Ambrosio.

Vale ressaltar, então, a provisoriedade e incompletude deste texto e de seus capítulos, enquanto unidades que o compõem. Cada um ainda permanece um núcleo de ideias que se expandiu e se expande em diferentes direções, na medida em que, ao retomar as anotações do caderno de campo, os registros de som e imagens e buscar apoio dos autores consultados, revisito momentos da recente experiência pela qual passei e fui atravessado.

Por conta do modo como foi produzido, o leitor irá se deparar em todo o texto, com referências a figuras, quadros ou a seções inteiras, que poderão remetê-lo, avançando para capítulos e seções à frente, ou retrocedendo. São ilustrações e informações complementares, ou alertas sobre pontos do texto em que essas informações estão mais detalhadas.

Utilizei-me do recurso “referências cruzadas” para garantir que, à medida em que o texto se expandia, as indicações de páginas dessas referências se mantivessem atualizadas. Desse modo, na versão digital desse texto (PDF ou DOC), essas referências estão interligadas e podem ser acessadas por meio de hiperlinks.

O leitor que tiver acesso às versões digitais poderá se movimentar pelo texto, inicialmente, a partir dos sumários (seções, figuras e histórias) e, no decorrer da leitura, a partir dos *links* criados nas referências cruzadas. Na versão em PDF, basta clicar sobre o *link* (nome ou número de página). Na versão DOC deverá pressionar simultaneamente a tecla “Ctrl”. Para retornar ao ponto de origem, em ambas as versões, pressione simultaneamente as teclas “Alt” e “←” (Alt + seta esquerda).

A tese está estruturada em cinco capítulos, nos quais expresso o que produzi de reflexões e significações para a realidade na qual me inseri para realizar uma pesquisa, sobre as quais, desde o início, recebi importantes contribuições que foram determinantes na produção do texto final.

O Capítulo I – Reflexões sobre o Trabalho Etnográfico: O “situar-me *geertziano*” na realidade do povo *Apyãwa* – vem com a função de apresentar um relato sobre as minhas impressões, conflitos, inseguranças e descobertas ao deparar-me com a imprevisível e complexa realidade etnográfica, que comparei à situação de uma mudança para outro país.

A partir do que denominei *A Metáfora da câmera do meu olhar*, em que apresento uma ilustração sobre como se deu minha iniciação no campo, intento retratar o contexto em que meu olhar se aproximou e permitiu submeter-me ao olhar dos diferentes personagens da comunidade. Acrescento a esse cenário a dimensão emocional de minhas percepções iniciais sobre esses personagens, na interação com o grupo social ao qual pertencem. Essas percepções

foram determinantes no processo de construção do meu olhar sobre o fluxo do discurso social *Apyãwa*.

Neste Capítulo, busco ainda evidenciar minhas escolhas, posicionamentos metodológicos e minhas justificativas. Apresento, também, aspectos da organização social e do estilo de ocupação e significação dos espaços da Aldeia *Tapi'itãwa*, onde realizei parte de meus estudos e reflexões.

A partir das ideias presentes no Capítulo II – Os Marcadores de tempo indígenas – discuto aspectos gerais do tema, apresento os diferentes marcadores de tempo, agrupados como forma de caracterizá-los e defini-los (segundo minhas percepções) e, principalmente, discutir o fenômeno dos marcadores de tempo como fator de distinção entre diferentes culturas.

Os marcadores de tempo percebidos e ritualizados nas fases da vida das pessoas emergem nas reflexões, desenhando um complexo sistema social, em que predomina o respeito solidário entre os sujeitos. Avalio que esse grupo de marcadores teve importância considerável na produção de significados para o discurso etnográfico que resultou desse trabalho e suscitará outras pesquisas sobre a vida do povo *Apyãwa*.

O Capítulo III – O Pajé: um elo de ligação com o mundo espiritual *Apyãwa* – era apenas uma das seções do Capítulo I, que se expandiu durante e depois da última imersão na Aldeia *Tapi'itãwa*, no mês de julho de 2015, quando tive a oportunidade de conversar com o pajé *Xawaripa'i*. Nesse capítulo descrevo detalhes das tarefas realizadas pelo pajé que apontam a importância de seu papel na visão de mundo *Apyãwa*.

No Capítulo IV – Os rituais *Apyãwa* nos tempos das chuvas e da estiagem – apresento os rituais que ocorreram e foram registrados durante o período de pesquisa de campo, na ordem em que pude percebê-los acontecendo.

Há uma discussão, ainda inicial, sobre as distinções que percebo entre dois tipos de rituais – aqueles que representam uma “atividade em si” e aqueles que descrevem como deve ser realizada uma atividade, bem como o sentido de sua existência no universo social *Apyãwa*.

O Capítulo V – Os Marcadores de tempo e a cultura – assume relevância nas discussões dos resultados (e resultantes) da pesquisa, ao apresentar o conceito de cultura que fundamenta as reflexões por onde perpassa cada capítulo desta tese. É a partir da concepção de cultura como uma teia simbólica, tecida continua e coletivamente pelo povo que a pratica, que assumimos a etnografia interpretativa como forma de análise e teorização.

O capítulo apresenta, sinteticamente, uma leitura do processo histórico de desenvolvimento da ciência ocidental, tendo como marco a ramificação do tempo e invenção do tempo físico e da consequente dicotomização entre o homem e a natureza.

Em alternativa à racionalidade científica baseada no tempo e espaço dissociados epistemologicamente dos seres humanos, apresento ideias que se articulem em função do reconhecimento da necessidade de um novo paradigma científico, cujas bases estejam assentadas em um tempo de dimensões ampliadas, relacionando-se com um espaço significado e habitado socialmente.

Depois desse texto ter passado pela primeira avaliação da Comissão Científica (Banca Avaliadora), conforme já havia sido programado, o encaminhei a pessoas especialmente qualificadas para fazer sua leitura no estágio em que se encontrava, um grupo de professores indígenas *Apyãwa*.

Além disso o encaminhei, também, àqueles que, por possuírem afinidades e vínculos com os *Apyãwa* e por terem feito parte desta experiência etnográfica, nos diálogos que tivemos e nas informações que me disponibilizaram, poderiam levantar importantes questionamentos sobre minhas interpretações.

No mês julho de 2015, cerca de 40 dias após ter enviado o texto preliminar para os leitores da aldeia, parti para mais uma imersão ao mundo *Apyãwa*, cujos resultados, além de acrescentar detalhes ou elucidar equívocos nas descrições e interpretações feitas por mim, nas seções já existentes, propiciaram outras reflexões sobre o trabalho etnográfico, que suscitaram a inclusão da última seção.

Por não a considerar um novo capítulo ou concebê-la como parte das considerações finais, optei por quebrar a estrutura do sumário, utilizado até então, e denominar esse ponto do texto como um momento “Antes das considerações finais”, cuja seção, sob o título “Mais algumas reflexões sobre o trabalho etnográfico: o retorno ao mundo *Apyãwa*”, tem a função de tratar sobre o contexto em que se deu esse retorno.

Fiz a opção por (re)contar as histórias e mitos narrados por diferentes pessoas em variados momentos e espaços da aldeia. Alguns, eles próprios chamam de mito, outras, são histórias contadas pelos antepassados ou vividas por eles. A expressão *recontar* é utilizada para afirmar que não houve uma preocupação com a transcrição fidedigna da fala de seus narradores.

O Mito de Origem, retirado da tese de doutorado de Paula (2012), narrado na língua *Apyãwa* e posteriormente traduzido para a língua portuguesa por outro *Apyãwa*, enquanto fonte de informação, é considerada uma história contada de primeira mão.

Alguns, inclusive, nem tive a oportunidade de gravar por me serem contados em momentos inusitados. Apenas fazia apontamentos no caderno de campo e me apressava em escrevê-los na primeira oportunidade para não perder os detalhes. Estes devem ser considerados de “segunda mão” (entendendo como de primeira mão, todas as versões contadas por eles, mesmo que com algumas diferenças de detalhes, sem, contudo, alterar o enredo) – ilustrativas dos lugares onde foram inseridas – cuja análise pode nos dizer muito sobre o povo *Apyãwa*.

CAPÍTULO I

REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO ETNOGRÁFICO: o “situar-me *geertziano*” na realidade do povo *Apyãwa*

As observações e estudos no campo tiveram início no mês de março de 2013. Ao chegar à aldeia em 02 de março, observei um grupo de aproximadamente 30 homens, jovens e adultos, formando um círculo no terreiro da *Takãra* (Casa dos Homens). Tratava-se de uma dança ritualística chamada *Kawãwoo* (Capítulo IV, p. 85).



Figura 1 - Dança *Kawãwoo*, no fim do dia. Pelo autor (março/2013)

Os mais jovens se posicionam no final da fila circular. Por último, sem uma organização definida (ou pelo menos alguma que eu pudesse identificar) e de forma brincalhona, vinham algumas crianças, que repetiam os movimentos dos adultos, abandonavam o círculo e retornavam a ele aleatoriamente, sem despertar nenhum incômodo aos mais velhos ou receber algum tipo de repreensão, mesmo quando estes eram obrigados a mudar a trajetória do círculo em função dos pequenos.

Antes de me dirigir ao Terreiro da *Takãra* (*Takawytera*), havia passado pela residência das irmãs missionárias Genoveva e Odila², as quais contribuíram para o esclarecimento de

² Missionárias da Fraternidade Irmãzinhas de Jesus, religiosas católicas que convivem com os *Apyãwa* desde 1952.

algumas dúvidas quanto ao comportamento desejável de um visitante e me deram segurança de que minha presença seria bem recebida nas proximidades do ritual.

Sentei-me em um pedaço de madeira à sombra da *Takãra* e ali permaneci até que encerrassem o ritual. Apenas observava e tentava conter o turbilhão de dúvidas, ansiedade, emoção e contemplação por iniciar essa fase tão importante da pesquisa. Nesse momento, minha presença ali seria principalmente para apresentar a intenção de pesquisa à comunidade e obter seu consentimento para permanecer por ali pelo tempo programado.

Percebi que o ritual se aproximava do fim quando o líder se separou do círculo e dirigiu-se para uma das portas de entrada da *Takãra*, gesto que foi seguido pelos demais. No interior da *Takãra* ainda permaneceram cantando por alguns minutos e, no final, emitiram gritos alegres e aparentemente comemorativos pela atividade realizada.

Em seguida, *Kamajrao* (*Xario'i* Carlos Tapirapé), Cacique da Aldeia *Tapi'itãwa*, que fazia parte do grupo, saiu da *Takãra* e veio sentar-se no pedaço de madeira ao meu lado. *Kamajrao* havia sido meu aluno na primeira turma do Curso de Licenciatura Intercultural da Unemat. Cumprimentou-me com afetividade, demonstrando satisfação pelo reencontro.

Conversamos por alguns minutos sobre a universidade e sobre os tempos em que ele era aluno. Perguntou sobre os outros professores do curso e, em seguida, indagou-me sobre o motivo da minha visita. Contei-lhe sobre o tema de estudo do doutorado e sobre a minha escolha por desenvolver a pesquisa de campo juntamente com eles. Disse a ele que o principal motivo da minha visita, naquele momento, seria para solicitar seu consentimento e de sua comunidade.

Permanecemos conversando um pouco mais sobre o tema de minha pesquisa, entreguei-lhe o Termo de Anuência Prévia, contendo as principais informações sobre minhas intenções como pesquisador, o qual foi lido e analisado minuciosamente por ele. Após sua leitura, comentou que aquele momento era muito propício, já que havia lideranças das diferentes aldeias participando do ritual e que poderiam ser consultadas.

Antes que o grupo se dispersasse, ele se dirigiu até o meio do *Takawytera* (terreiro da *Takãra*) e os convocou para conversar sobre minha solicitação. Avaliei que deveria segui-lo e permaneci ao seu lado, esperando apreensivo pelo que aconteceria naquela reunião.

Havia a segurança de que a situação em que me encontrava me beneficiaria, levando-se em conta o conhecimento e relacionamento que havíamos estabelecido, eu e o povo *Apyãwa*, a partir dos trabalhos desenvolvidos com os professores de matemática do Ensino Médio.

Contudo, minha pretendida permanência na área indígena agora teria um caráter diferente. Não estava sendo convidado para trabalhar com eles, mas, me oferecendo e pedindo autorização para ficar.

O grupo se formou novamente e recebeu a adesão de outras pessoas da aldeia que não participavam do ritual, mas tiveram a curiosidade de saber sobre o que estariam discutindo com o visitante. *Kamajrao* iniciou a conversa, sobre a qual eu sabia apenas que o assunto era a minha solicitação.

Eu não conseguia entender os detalhes e o conteúdo daquela conversa, pois era na língua *Apyãwa*. Acompanhava a entonação de *Kamajrao* e seus gestos, supondo que ora ele explicava aos demais sobre detalhes da pesquisa, quando apontava para o Termo de Anuência em suas mãos, ora parecia falar a meu respeito, principalmente quando apontava para mim ou tocava no meu ombro.

Ao finalizar sua fala, *Kamajrao* recebeu alguns questionamentos, ainda na língua *Apyãwa*, aos quais ele respondeu sem a necessidade de me consultar. Enquanto conversavam entre si eu observava pausadamente o rosto de cada um e aos poucos identificava outros ex-alunos do curso de Licenciatura Intercultural da Unemat.

Terminadas as arguições ao Cacique *Kamajrao*, eles passaram a me fazer perguntas, em português, sobre diferentes assuntos. Apenas uma ou duas questões foram levantadas sobre minha pesquisa. As demais questionavam sobre notícias dos colegas e ex-professores da faculdade e sobre aspectos da vida agitada em São Paulo.

Antes de o círculo se desfazer, dois anciãos proferiram um discurso o qual, apesar de ser na língua *Apyãwa*, pelos gestos e olhares que me dirigiam, entendi que as falas seriam para todo o grupo, incluindo a mim. Logo em seguida o Cacique *Kamajrao* traduziu o conteúdo das falas, comunicando-me que eles manifestaram estar muito felizes por eu ter escolhido realizar essa fase dos meus estudos com eles e que me receberiam com muita satisfação, se colocando à disposição para tudo que eu necessitasse enquanto “novo membro” da comunidade.

No que diz respeito à assinatura do Termo de Anuência Prévia (em anexo), *Kamajrao* comunicou-me que seria adequado fazê-lo no dia seguinte pela manhã, quando ele intencionava visitar a residência onde eu estava alojado para conversarmos um pouco mais. Na manhã seguinte ele cumpriu o combinado, assinando o Termo e, novamente afirmou que, a partir daquele momento, eu seria membro da sua comunidade e que poderia procurá-lo sempre que necessitasse de algo.

1.1 Num país chamado *Tapi'itãwa*

A realização de um trabalho etnográfico implica no cumprimento de algumas etapas que se apresentam como necessárias em um período muito anterior às incursões no campo para as primeiras observações. Dentre elas, o conhecimento mínimo da realidade onde serão realizados os estudos e o esclarecimento e consentimento prévios dos sujeitos envolvidos, quanto às intenções do pesquisador, têm relevância inquestionável.

Assim, mesmo prevendo contar como certa a aprovação da comunidade *Apyãwa*, no momento em que me preparava para realizar a pesquisa, optei por uma inversão no protocolo de encaminhamento do processo de solicitação da autorização para ingresso e permanência em terras indígenas. Procedimento utilizado por Silva (2013).

Por esse motivo me esforcei no sentido de providenciar primeiramente a comunicação e obter a anuência das lideranças da comunidade, a qual incorporei ao processo constituído por todos os documentos exigidos pela legislação e encaminhados à FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Avaliei que esta seria uma das formas de respeitar a autonomia e a opinião do povo com os quais pretendia realizar o trabalho de campo.

No campo, cada perspectiva teórica suscita um conjunto de procedimentos metodológicos e técnicas de estudos, os quais, creio, devem ser considerados pelo pesquisador. Entretanto, concordo com Geertz (2008) quando diz que o que define e dá identidade ao trabalho etnográfico não são essas técnicas e métodos a serem seguidos e explicitados. Não é a prática do pesquisador, mas sim “o tipo de esforço intelectual que ela representa” (p. 04) em suas teorizações, à luz das percepções conseguidas a partir da realidade na qual ele imerge, que vai caracterizar a sua pesquisa e dar o tom para as esperadas produções futuras.

Entendo que nas escolhas de cada procedimento a ser seguido durante o trabalho no campo, em cada ação programada já se torna explícito o olhar do pesquisador sobre a realidade em estudo. Assim, ao iniciar as incursões ao campo, esperamos estar munidos de todas as ferramentas, instrumentais e teóricas, para executar as tarefas de forma adequada e tomar as decisões necessárias diante de cada situação.

Contudo, nos primeiros dias de convívio no campo já foi possível concluir que, se realmente queria fazer etnografia, não haveria como manter sob controle as experiências pelas quais passaria. Concluí que, para praticá-la, a principal *ferramenta* que eu deveria portar seria a capacidade de “situar-me entre eles” (GEERTZ, 2008), de perceber a vida fluir e fazer parte desse fluxo.

Preparei-me para o trabalho de campo, para estudar “na” aldeia, não para estudar “a” aldeia. Meu principal objetivo seria conversar com eles e não os copiar ou me tornar um deles. Para “situar-me” entre eles na perspectiva proposta por Geertz (2008), deveria compreendê-los, não apenas, compreender o que falavam entre si ou comigo.

Situar-nos, um negócio enervante que só é bem-sucedido parcialmente, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal. Tentar formular a base na qual se imagina, sempre excessivamente, estar-se situado, eis no que consiste o texto antropológico como empreendimento científico. (GEERTZ, 2008, p. 10)

Considerando o tempo disponível para realização dos trabalhos de campo, organizei-me para a incursão e permanência na aldeia a partir do que poderia ser explicado por uma analogia com a mudança para um pequeno país chamado *Tapi'itãwa* e todos os cuidados, considerações, procedimentos e implicações que deveriam ser levados em conta para situar-me como novo habitante desse país.

Nesse sentido, para não me tornar o “novo habitante” inconveniente, me atentei para os cuidados possíveis de se prever, na tentativa de amenizar os constrangimentos ou transtornos causados, inevitavelmente, pela minha presença. Busquei evitar o excesso de abordagens e de inquéritos, o uso inconveniente, em alguns momentos, da máquina fotográfica e do gravador de voz.

Na tentativa de adaptar o meu ritmo ao da aldeia e dos seus habitantes, sintonizar-me às suas rotinas, estabeleci um comportamento que me permitiu ficar à vontade e manter uma rotina própria de horários das atividades, de caminhada pela aldeia, de alimentação, de vestimentas, para que eles, que me observavam minuciosamente, pudessem saber quem e como sou e sentir tranquilidade ao interagir comigo.

1.2 A metáfora da “Câmera do meu olhar”

Apesar das considerações tecidas anteriormente, ao iniciar as observações deparei-me com o inevitável estranhamento de estar diante do *outro*. Nos primeiros momentos, caminhar pelo pátio da aldeia, me aproximar de grupos familiares em seus quintais, ou dos lugares onde acontecia alguma atividade ritualística, causava-me sensações de estranhamento, de desconforto e insegurança por não conseguir prever o que ocorreria.

Minha presença, meu olhar, minhas intenções de pesquisador causavam-me apreensão, por também imaginar o constrangimento que poderia provocar às pessoas, quanto à intenção de minha abordagem ou simples aproximação.

O que melhor poderia ilustrar minha iniciação no campo é o que denominei a *Metáfora da câmera do meu olhar*. Uma ferramenta guiando o meu olhar, composta por tudo que reuni enquanto preparação para estar ali, incluindo-se estudos anteriores sobre o tema e as questões levantadas no projeto de pesquisa. Entretanto, apesar de todo o aparato construído, ao me deparar com a realidade do campo, não conseguia decidir para onde deveria apontar a câmera. Inclusive, a sensação inicial era de que, toda vez que eu a posicionava em determinada direção, as lentes se tornavam translúcidas e a imagem capturada, distorcida pelo jogo de lentes da câmera, em nada se assemelhando com a complexa realidade a qual tentava apreender.

Não percebi o exato instante em que abri mão de manipular ou de comandar os registros produzidos pela *câmera do meu olhar*. Apenas observei, a partir de determinado momento, que ela passava pelas mãos de cada membro da comunidade Apyãwa. Em alguns momentos os homens anciãos (*Maryke'yri*), no *Takawytera* (terreiro da *Takãra*) a direcionavam para as tradições do povo, para as histórias dos antepassados, para o mundo espiritual Apyãwa e acontecimentos que testemunhavam o grande poder dos antigos pajés.

As imagens produzidas pelos *Maryke'yri* durante o dia, sentados em um banco de madeira ou deitados em suas redes nos quintais, acompanhavam cada movimento, cada atividade ou fala dos membros de seu grupo familiar. São chefes dos grupos familiares e seu poder de liderança diante da comunidade, em parte, está relacionado ao tamanho do grupo e qualidade de seus membros.

Em determinadas noites, nas mãos dos homens adultos (*Maryke'yra*), importantes personagens e lideranças Apyãwa, a imagem se ampliava, ultrapassava os limites do território, alcançava povos vizinhos e os acontecimentos políticos, econômicos e esportivos nacionais. Em outras, focava os agrupamentos dos jovens, observando suas atividades, seus interesses. São olhares de preocupação com o futuro do povo. Tentavam intensificar a presença de jovens no *Takawytera* (terreiro da *Takãra*), onde recebem os ensinamentos dos velhos, aprendem sobre os rituais, sobre o passado, as dificuldades e os perigos do presente.

Durante o dia, as imagens produzidas pelos *Maryke'yra* focavam suas atividades produtivas nas roças, na fabricação de farinha nos quintais, nas pescarias ou caçadas individuais para provimento de alimentos ao grupo familiar a que pertencem ou em atividades de reforma e manutenção de suas residências.

A *câmera* nas mãos das mulheres adultas (*wajwĩ*) mostrava a perspicácia. Eram imagens obtidas de um ponto mais distante. Geralmente, dos quintais ou dos pequenos bancos de

madeira à frente das residências, de onde se tem todo o panorama da aldeia e, também, de onde se ouve praticamente tudo que é conversado no *Takawytera* (terreiro da *Takãra*). Ora o foco estava nas atividades dos homens, e na parte dos rituais que a elas cabia. Ora, a atenção estava nos filhos, netos e em todas as atividades dos grupos familiares se alimentando coletivamente ou apenas reunidos, sorrindo das histórias contadas.

Quando a *câmera* estava com os jovens, tanto rapazes quanto moças (*Awa'yã'o'i* e *koxamoko'i'i*), as imagens compunham-se de timidez e inquietação. As cenas eram captadas a curta distância e focavam quase sempre suas próprias atividades, seus agrupamentos que se isolavam dos demais, onde as conversas geralmente eram em baixo tom, contudo, com muitas risadas. Às vezes, notava-se um distanciamento do foco, buscando o infinito, o futuro, apontava para os adultos e anciãos, buscando o sentido de pertencer àquela cultura.

Finalmente, quando a *câmera do meu olhar* estava sob os cuidados dos pequenos rapazinhos e meninas (*Konomi/namĩ* e *Kotatãĩ/atãĩ*), as cenas eram de ousadia, de liberdade, de agilidade em ocupar todos os lugares da aldeia, brincando livremente pelos quintais, riachos e pomares do entorno.

Os rapazinhos, com seus estilingues e flechas, percorriam distâncias maiores. Conduziam a *câmera* por lugares imprevisíveis, brincavam e tomavam banho nos córregos, entravam e saíam da *Takãra* sem a menor reverência, quando havia rituais sendo executados.

As meninas, também livres, contudo, produziam imagens da *câmera*, na maior parte do tempo, no entorno de suas residências. A elas é atribuída a função de cuidar dos bebês (*Pityga*) e dos rapazinhos e meninas de sua própria fase, recém-saídos da fase de lactação.

O medo inicial em ver minha *ferramenta de trabalho* passar por cada mão e cada olhar aos poucos foi se dissipando e se convertendo em expectativas. Percebi que não se tratava de desconfiança quanto à capacidade de manipularem o instrumento, mas, sim, do entendimento sobre a fragilidade que ele tinha.

Paulatinamente, passei a observar com naturalidade as diferenças no tempo, no modo e no estilo de cada grupo ao manipular e focar a *câmera*. À medida que a *câmera do meu olhar* mudava seu enfoque, os grupos iam descartando seus acessórios e mostrando-me o quanto eram desnecessários a partir dali. Chegaram ao ponto de descartar partes consideráveis da própria *câmera*, acrescentando outros, os quais nem imaginava existir na aldeia. E para o meu reconforto, permitiram-me entender como olhar por aquela nova *câmera*.

Com o passar dos dias, percebi que uma imagem se repetia em cada grupo. Focada diferentemente, dependendo das características desse grupo, ela se modificava. Inicialmente era distorcida e obscurecida, contudo, à medida que era reproduzida essa imagem se tornava mais nítida e familiar. Era o próprio pesquisador sendo filmado pela câmera do seu olhar.

A visão de si mesmo e do quanto seu entendimento sobre o mundo se transformava. Era a descoberta de si mesmo a partir do olhar para o outro. A percepção de que estava pronto para ler esse conjunto de textos chamado cultura que, como os antropólogos, tentarei “ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem” (GEERTZ, 2008, p. 212).

1.3 A presença do pesquisador como uma pergunta

A comunidade *Apyãwa* sabe o motivo da minha presença na aldeia, pois foram informados, no momento da minha primeira visita como pesquisador. Muitos pesquisadores já passaram por lá e isso, acredito, fez com que eles construíssem um perfil geral sobre o interesse e comportamento desses visitantes. Procurei fugir, cuidadosamente, desse estereótipo, evitando demonstrar interesse exagerado por qualquer fenômeno, sem também desdenhar. Evitei fazer questionamentos e, quando os fazia, sempre era realizado no contexto de uma conversa em que eles espontaneamente estavam explicando-me sobre determinado assunto.

Os *Apyãwa* sabem que sou pesquisador e minha presença os instiga a conversar sobre eles. Aqueles que tiveram mais contato com os outros pesquisadores, inclusive, provavelmente se indagavam sobre o meu método. Alguns me abordaram logo de início para saber se eu acompanharia algum grupo específico, uma família, se havia uma pessoa me fornecendo informações, um entrevistado ou algo que indicasse que estivesse pesquisando sobre eles, na concepção construída do que seja uma pesquisa de campo.

Mesmo evitando ao máximo as perguntas, elas sempre surgem em um diálogo e nesse momento o cuidado era redobrado. Aprendi que deveria fugir das perguntas afirmativas, pois o assunto em questão sempre me seria confirmado em concordância com minha pergunta (se eu perguntasse, por exemplo, “Amanhã, *Axywewoja* vai sair?” Obteria, muito provavelmente, a resposta: “Sim, amanhã *Axywewoja* vai sair”).

Mesmo que não se tenha certeza. Mesmo que não seja uma “verdade”. Mesmo que, dentro da cultura desse rito, se dirigir até o interior da *Takãra*, vestir a máscara e sair para o terreiro cantando e convidando as meninas para acompanhá-los seja uma atividade espontânea e sem horário determinado para os homens realizar.

Penso que não se trata de uma “mentira” na acepção usual da palavra. Apenas, a resposta tem o mesmo nível de relevância que a pergunta. Contudo, cordialidade faz com que evitem diálogos desagradáveis com o interlocutor (aspecto que percebi fortemente presente na personalidade do povo *Apyãwa*), e que vai certamente resultar numa resposta que não se oponha à afirmação implícita na pergunta.

1.4 O terreiro da *Takãra* (*Takawytera*)

A *Takãra*, localizada no centro do pátio da aldeia (Figura 2), é a “casa do porcão”. Sua construção foi ensinada ao povo *Apyãwa* pelos seus antigos pajés. De acordo com *Wario* (*Xywaeri* José Pio), em uma de suas viagens pelo mundo espiritual, o pajé se encontrou com o espírito do porcão que o ensinou como construí-la, como também suas divisões e as regras de sua utilização pelos homens em diferentes fases da vida.



Figura 2 - Aldeia *Tapi'itãwa* no ano de 2004. Imagem do *Google Maps* de 03/02/14.

A sociedade *Apyãwa* se organiza socialmente dividida em duas metades, *Araxã* e *Wyraxiga*, denominadas por eles de *Wyrã* (aves). Essas metades são compostas de três subgrupos aos quais pertencem os homens, de acordo com a fase de vida (Quadro 1 - AS FASES DE VIDA DO POVO *APYÃWA*. Capítulo II, p. 43).

No interior da *Takãra*, cada grupo ou subgrupo ocupa lugares diferentes. A Metade *Araxã*, formada pelos grupos *Warakorã* (jovens entre 2ª e 5ª fases), *Araxã* (homens adultos entre 5ª e 7ª fases) e *Tarawe* (homens acima da 7ª fase - anciãos) ocupa o lado norte da *Takãra*. A Metade *Wyraxiga*, formada pelos grupos *Wyraxiga* (jovens entre 2ª e 5ª fases), *Wyraxigio*

(homens adultos entre 5ª e 7ª fases) e *Wyraxigoo* (homens acima da 7ª fase - anciãos) ocupa o lado sul da *Takãra*. Cada grupo tem funções específicas nos rituais.

A divisão dos grupos no interior da *Takãra* pode ser observada na Figura 3 – Subdivisão da *Takãra*.

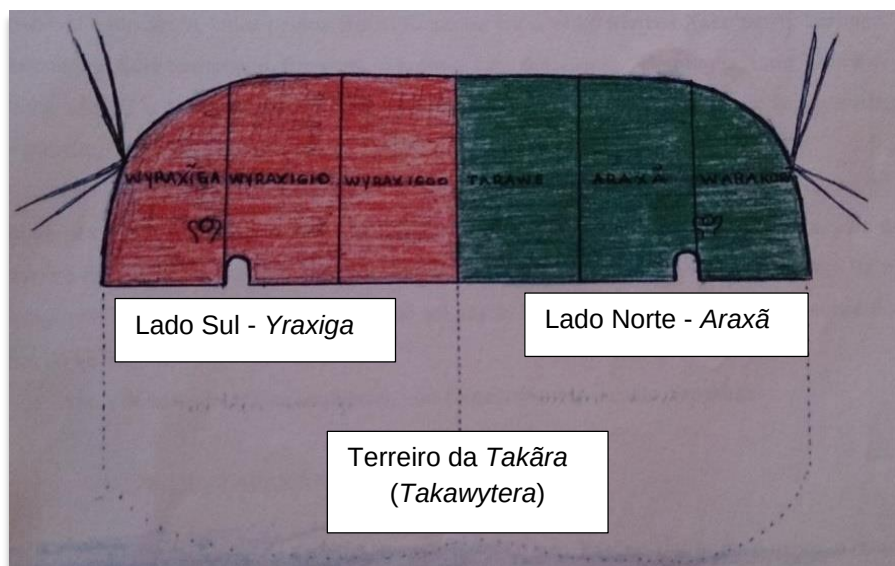


Figura 3 - Subdivisão da *Takãra* – Desenho de *Korirã'i Tapirapé*.

Os grupos das duas metades não se rivalizam. Contudo, competem entre si na obtenção da maior quantidade de caça e pesca para serem consumidos coletivamente nos rituais.

É uma responsabilidade muito grande para a comunidade local de cada aldeia, a manutenção da *Takãra*. Se ela existe, todas as atividades ritualísticas deverão existir continuamente.

Há necessidade de um número considerável de pessoas. Isso faz com que, nas aldeias menores não tenha a *Takãra* no centro. É necessário um número populacional razoável para manter as atividades. Então, os habitantes das outras aldeias se deslocam para *Tapi'itãwa* e ali permanecem durante as atividades mais importantes dos rituais.



Figura 4 - A nova *Takãra*. Construída entre dezembro/13 e janeiro/14. Pelo Autor (fevereiro/2014).

O Terreiro da *Takãra* (*Takawytera*) foi um lugar decisivo para minha inserção na sociedade *Apyãwa* e aproximação com os anciãos e demais lideranças, para vivenciar momentos em que se manifesta o modo de vida do povo e, evidentemente, gozar do agradável ambiente criado pela maneira de interagir, sempre amigável e atenciosa daquelas pessoas.

Takawytera é o centro de todas as discussões e decisões relativas à vida coletiva do povo. Lá, além de desenvolverem quase a totalidade das atividades relacionadas aos rituais, os homens se reúnem todas as noites para conversar, socializar assuntos emergenciais, decidir sobre atividades coletivas ou mesmo para ficar em silêncio, contemplando o céu e o ambiente como um todo, até que decidam (individualmente) se recolher para as residências.

Todo viajante, indígena ou *mayra* (não indígena), em visita à aldeia com algum assunto de interesse coletivo a ser tratado, ou simplesmente com histórias para contar, recebe o convite do cacique para participar da roda no terreiro da *Takãra*, onde o assunto será socializado com todos os presentes. No terreiro, todos os discursos são proferidos por eles na língua *Apyãwa* e, caso seja necessário, traduzidos aos visitantes.

Somente os homens participam das conversas no terreiro da *Takãra*. Contudo, apesar de as falas serem sempre em um tom moderado, as mulheres geralmente acompanham todo o desenrolar dos assuntos, sentadas em bancos nas portas de suas casas.

Presenciei momentos em que, ao ouvir a discussão de temas bastante polêmicos e relevantes para a comunidade, as mulheres abandonaram os pátios de suas casas e se aproximaram do terreiro da *Takãra*. Formaram um segundo círculo, mantendo certa distância dos homens.

Tais assuntos nunca são concluídos em uma única noite. Os homens levam as diferentes ponderações e posicionamentos para suas casas, discutem com as esposas e demais membros dos núcleos familiares. Na noite posterior poderão ter mais segurança para se posicionar e avançar nas conclusões que, não necessariamente, serão finalizadas ali.

Eles sempre conversam entre si utilizando a língua *Apyãwa*. O uso do português se restringia a momentos em que falavam comigo. Contudo, a falta de domínio da língua *Apyãwa* não representava uma barreira de comunicação entre nós. Inclusive, me propiciou leituras dos gestos, das entonações de voz, da organização cotidiana das famílias e da comunidade, da valorização de determinados assuntos, dos comportamentos dos casais entre si e no cuidado com os filhos.

O povo *Apyãwa* tem, em cada aldeia, a figura do cacique (*Kapitãwa*) como liderança eleita por indicação da comunidade. Entretanto, a instância de poder representada pelo *Kapitãwa* é algo relativamente recente. Foi introduzida por eles durante seu processo de reorganização enquanto povo.

No passado, o poder de liderança era definido e disputado entre os chefes dos grupos familiares quando, naturalmente, o líder era aquele cujo grupo era mais numeroso e forte. Atualmente, o poder do chefe dos grupos familiares se mantém significativamente forte. Determinante, inclusive, no processo atual de escolha do *Kapitãwa* e de outros ocupantes de cargos eletivos (dirigentes da escola e de seus conselhos, por exemplo).

Há um aspecto da cultura *Apyãwa* sobre o qual fui alertado e pude observar. “Eles têm uma cultura pouco impositiva” (Eunice Dias de Paula³). Esse aspecto, acredito, determina como o poder se organiza no seio da sociedade e os modos de participação de cada um de seus membros nos diferentes espaços sociais.

A pouca imposição dos operadores sociais pode aparentar fragilidade da cultura enquanto manutenção da unidade do povo e produção dos seus novos membros. Mas, vista por outra perspectiva, esse aspecto pode ser um dos fatores que determinam a não existência de um poder centralizador.

O indivíduo *Apyãwa* não é obrigado ou pressionado a participar de qualquer atividade coletiva – produtiva ou de lazer –, sendo que sua decisão inicial, de participar ou não, poderá

³ Educadora linguista, pesquisadora da língua *Apyãwa*. Viveu com seu esposo, Prof. Ms. Luiz Gouvêia de Paula, e filho, junto aos *Apyãwa* por mais de quatro décadas. Além de atuar como professores participaram de todos os aspectos da vida desse povo, de modo que suas contribuições foram e permanecem imprescindíveis para a reorganização e fortalecimento e autonomia da sociedade *Apyãwa*.

ser revista em qualquer etapa do processo e ele irá se inserir na atividade sem receber nenhum tipo de repreensão naquele momento. Eventualmente, há críticas, por parte das lideranças, quanto à pouca participação nas atividades. Veladas ou abertas. Sempre feitas de modo que cheguem ao destinatário. Esse é um dos mecanismos de que o povo dispõe para manter a coesão.

Outro aspecto que atribuo à personalidade do povo *Apyãwa*, e que nas primeiras vezes me causaram uma espécie de constrangimento momentâneo até que percebi o sentido do fenômeno. Acontecia nas despedidas, quando visitava uma residência, por exemplo. No momento da partida, dizia – como é o costume dos não indígenas – que “precisaria ir, pois já era tarde” e, às vezes tecia comentários sobre uma atividade a ser desenvolvida que me aguardava. Tradicionalmente – em nossa cultura –, esperamos que o outro insista que não partamos, que argumente ter sido um período breve de visita e que ainda há tempo para mais conversa. Os meus anfitriões, ao contrário, respondem que sim, que deveria ir então. Concordando comigo.

Nas primeiras vezes me deixavam a sensação de que não queriam a minha presença e aguardavam impientemente pela minha partida. Depois percebi que o mesmo ocorria quando me despedia na roda do terreiro da *Takãra* ou de qualquer outro lugar. Eles sempre concordavam com o meu argumento de partida e se despediam sem prolongar o assunto. De acordo com a opinião do Professor Luiz Gouveia, esse comportamento retrata o princípio da interferência mínima na liberdade e na decisão do outro.

1.5 A aldeia e as moradias *Apyãwa*

As aldeias *Apyãwa*, no decorrer do tempo, passaram por transformações significativas, tanto na arquitetura das residências quanto no modo como elas se distribuem no espaço. No passado, antes do processo de quase extinção pelo qual passou o povo *Apyãwa*, as residências eram construídas com folhas de palmeiras mescladas com folhas de bananeira brava, como cobertura de uma estrutura de madeira trançada em arco que se prolongavam até o chão. Os mesmos materiais e formato da *Takãra* até os dias de hoje. A disposição das casas formava um grande círculo que delimitava o pátio.

Nos dias atuais, as residências possuem paredes de adobe (blocos de argila) e cobertura de palhas trançadas (Figura 5), conforme aprenderam no contato com os pequenos agricultores não indígenas. Aos poucos, os adobes vão sendo substituídos por tijolos furados adquiridos na cidade.

As residências, atualmente estão dispostas em linhas retas, fazendo com que o pátio da aldeia tenha o formato retangular (Figura 2, p. 27). Em todos os quintais há árvores frutíferas com predomínio de grandes mangueiras, verdadeiros pomares de murici e, pelo menos um pé de cuité, do qual coletam o fruto de mesmo nome, usado para confeccionar cuias de diferentes tamanhos para utilização como utensílios domésticos e maracás para os rituais.

Não há cercas limitando os quintais nem restrições sociais para transitar por entre eles. As pessoas caminham livremente por eles para acessar as casas dos alinhamentos mais periféricos.



Figura 5 - Residências da Aldeia *Tapi'itãwa*. Pelo autor (outubro/2013).

Passaram-se pelo menos seis meses antes que eu adentrasse pela primeira vez em uma residência *Apyãwa*. Primeiramente, por não ter sido convidado. Depois, acredito que pelo motivo de não ser um local de convívio social, para onde os anfitriões conduzem suas visitas e lhes oferecem assentos.

Agora, avalio como mais acertada ainda a minha decisão inicial de não me hospedar em uma ou outra residência durante esse período de campo. Entendi que criaria uma situação constrangedora e pouco produtiva tanto para mim quanto para a família que me acolhesse. Modificaria toda a rotina e poderia ocasionar desarmonia na minha relação com eles.

Minhas visitas às residências aconteciam principalmente no período da tarde, quando os grupos familiares estão reunidos nos quintais, às sombras das mangueiras. São momentos de descontração. Estão sempre conversando animadamente, em que alguns realizam atividades de tecelagem, confecção de ferramentas de trabalho ou de caça e pesca. Há sempre uma trempe de

pedras no chão (tripé de pedras, utilizado para apoiar as panelas ou grelhas sobre o fogo), onde assam peixe e carne de caças que consomem, coletivamente, com farinha de puba.

Pela porta aberta, em dadas circunstâncias, pude observar o interior de algumas residências. Geralmente, possuem no máximo uma divisão. Os cômodos são repletos de redes e não há móveis. As janelas são pequenas e em número reduzido. Observei uma grande quantidade de residências que possuíam apenas uma porta de acesso. A vinda da energia elétrica, provavelmente, modificou o perfil das moradias e de seu uso. Algumas já possuem televisores e outros eletrodomésticos.

A privacidade dos membros dos grupos familiares, inclusive dos casais, bem como a proteção contra pernilongos, é garantida por um tipo de mosquiteiro confeccionado de tecido de chita, suspenso sobre cada rede. Este mesmo mosquiteiro é utilizado nos acampamentos das caçadas como proteção contra os insetos (Figura 6).



Figura 6 - Redes de dormir, no acampamento, sob a proteção de mosquiteiros.
Pelo autor (julho/2013).

1.6 Os alimentos tradicionais *Apyãwa*

Os *Apyãwa* praticam a agricultura de pequeno porte, sendo o trabalho na roça destinado aos homens. Eles são conhecidos como competentes agricultores.

Suas roças podem ser familiares, individuais e comunitárias (essas últimas são destinadas ao cultivo de alimentos específicos para os rituais). As roças que visitei – mesmo as comunitárias – possuíam no máximo quatro hectares de área plantada. As atividades são manuais, desde a derrubada (que ainda é realizada com machados).

Nelas há cultivos de milho (para ser consumido verde ou maduro; ou como um dos ingredientes do cauim); de mandioca (para fabricação de farinha de puba, polvilho e cauim); de

amendoim (consumido cru ou torrado, na mistura do cauim); de inhame (que consomem cozido); de banana comprida (utilizada nos rituais, acompanha a carne de porcão) e de melancia.

É comum às famílias plantarem em seus quintais a batata doce, o inhame, o cará, pomares de murici e árvores de pequi e feijões. Geralmente, nos quintais são cultivadas as sementes obtidas por eventuais intercâmbios com outros povos. Ali eles podem observar o desenvolvimento das plantas (até então desconhecidas), desde a germinação. Quando me mostram seus quintais, cada cultivo tem sua origem (fazem referência ao contexto em que as sementes foram obtidas: época, lugar, pessoas, aprendizagens) e sua história de adaptação ao clima e solo do quintal.

A proteína animal é obtida no consumo da carne de peixes e diferentes animais silvestres (porcão, macaco, veados, aves). Tanto o peixe quanto as carnes dos animais silvestres são consumidos cozidos ou assados (nunca fritos), acompanhados de farinha de puba.

Com a intensificação do contato com a sociedade não indígena (*mayra*) do entorno, vários produtos alimentícios industrializados (açúcar, sal, bolachas, macarrão, refrigerante e condimentos em geral), como também aqueles produzidos na região, como o arroz, carne bovina e de aves foram inserindo-se gradativamente em sua dieta alimentar.

1.6.1 *Xakareperi Paragetã*

O mito *Xakareperi Paragetã* foi registrado por meio do gravador de voz em uma manhã do dia 10 de junho de 2013, no acampamento da grande caçada de porcão (p. 93), quando *Korako* (Chico) estava muito animado e com vontade de falar sobre os rituais e os mitos de seu povo. É também conhecido como O Mito da Travessia.

Optei por apresentá-lo ilustrando essa parte do texto, por entender que ele pode contribuir para a compreensão de como os antepassados *Apyãwa* aprenderam a consumir determinados itens pertencentes a sua dieta alimentar, observando os animais do ambiente onde coabitam.

A travessia – *Xakareperi Paragetã*

Narrada por *Korako* (*Kaorewygi Tapirapé*), (Chico)

10/06/2013

A história conta que há muito tempo atrás os *Apyãwa* moravam do outro lado do mar, em terras muito distantes e estavam procurando outro lugar para viver. Já haviam escutado muitas histórias de que do outro lado do oceano havia muita terra, onde eles poderiam ter uma vida melhor.

Foram consultar *Xakareperi*, uma grande liderança, muito esperto, sobre como poderiam fazer aquela grande travessia. *Xakareperi* foi buscar ajuda ao seu tio, o grande camarão, e

solicitou a ele que esticasse seus braços entre os dois lados para que o povo *Apyãwa* pudesse utiliza-los como ponte e atravessar. Como era muito inteligente, *Xakareperi* conseguiu convencer seu tio camarão a atender seu pedido.

Então, depois de toda a preparação da mudança para a nova terra, *Xakareperi* avisou a todos que aqueles que tivessem namorada que não quisessem vir com eles, deveriam fazer toda a travessia sem olhar para trás, sob o risco de causarem a própria morte e a de muitos outros que ainda estivessem no meio da travessia, pois, se alguém o desobedecesse, os braços do seu tio camarão se romperiam e todos morreriam afogados. Assim, os namorados que estavam se separando pela travessia iniciaram a jornada, olhando para baixo, sem voltar o olhar para trás e contemplar o rosto daquele que ficava pra sempre.

Xakareperi era casado, mas deixou que a esposa fizesse a travessia sem acompanhá-la. Ele, como líder do povo tinha que atravessar por último.

Tudo estava acontecendo dentro do que tinham programado. Porém, em determinado momento um rapaz não conseguiu suportar a tristeza e decidiu olhar pela última vez para a sua namorada. De repente, conforme *Xakareperi* havia alertado, os braços do camarão começaram a se romper derrubando todos os que ainda estavam no meio da travessia.

Aqueles que já haviam atravessado só conseguiram ajudar quem já estava próximo à margem. Os que ainda estavam no início ou no meio do percurso caíram na água e morreram afogados ou foram devorados pelos bichos do mar.

Os sobreviventes permaneceram chorando por muito tempo, com saudades dos parentes e amigos mortos.

Xakareperi, que havia deixado para atravessar por último, ainda não tinha subido nos braços do camarão. Sendo assim, sobreviveu, mas permaneceu sozinho do lado de lá, pensando, tentando encontrar uma alternativa para conseguir se juntar ao seu povo.

Enquanto estava ali, pensando, um filhote de jacaré emergiu da água. Ele disse ao jacarezinho:

– Se você fosse uma pessoa legal, me levaria para o outro lado.

O jacarezinho mergulhou novamente, assustado, e foi lá no fundo contar para o seu pai o que ocorrera.

– Quem poderá ser? Disse o grande jacaré pai, que foi nadando até a margem. Quem está querendo atravessar para o outro lado?

– Sou eu. Respondeu *Xakareperi*. Meu povo todo atravessou para o outro lado e eu fiquei sozinho.

– Vem cá, suba em mim que eu te levo.

– Mas, você vai mesmo me atravessar?

– Sim. Pode ficar tranquilo.

Por precaução, *Xakareperi* pegou uma das cordas de sua rede, fez um laço e amarrou o nariz do jacaré. Somente após se sentir em segurança ele subiu em suas costas. Assim iniciaram a longa travessia.

Quando estavam no meio do caminho, o grande jacaré parou de nadar e disse a *Xakareperi*:

– *Xakareperi*, me diz que eu tenho o cheiro muito ruim.

– Não. Eu não vou dizer uma coisa dessas sobre você. O seu cheiro é muito bom! Estou gostando de sentir ele.

O jacaré decidiu retomar a viagem. Algum tempo depois, ele interrompe a viagem novamente e faz outro pedido.

– Diz pra mim que minha cabeça é muito áspera, igual a uma pedra.

– Não vou dizer nada disso sobre o senhor. Não tenho porque falar mal (passando as mãos na cabeça do jacaré). Sua cabeça é muito lisinha!

Como *Xakareperi* não dava motivos, o grande jacaré seguiu a viagem, com muita vontade de arranjar uma briga para poder descumprir com o combinado. Por isso, insistiu em parar novamente e disse ao passageiro:

– Me xingue, dizendo que sou um jacaré de costas empoladas.

– Não senhor. Suas costas são tão lisinhas e macias! Não vou poder dizer nada disso sobre o senhor.

O grande jacaré permaneceu todo o restante da jornada insistindo para que *Xakareperi* lhe fizesse uma ofensa. Contudo, como era muito esperto e queria chegar do outro lado sem ser devorado, *Xakareperi* se manteve firme.

Fizeram várias paradas e, em cada uma, sempre um novo pedido de ofensa era feito. O jacaré solicitou que ele falasse mal de seu nariz torto, de seus olhos enrugados, de seu ânus malcheiroso, enfim, nenhuma parte do seu corpo permaneceu sem um pedido de xingamento. Contudo, *Xakareperi* permaneceu fazendo apenas elogios.

Mas acontece que *Xakareperi* possuía, além da fama de muito inteligente, um grande histórico de aventuras, nas quais sempre aprontou traquinagens e confusões diante do perigo. Assim, quando viu que se aproximava da margem, esperou que o grande jacaré passasse por baixo do galho de uma árvore que se debruçava sobre o mar.

Quando chegou o momento exato *Xakareperi* usou as costas do jacaré como apoio, deu um grande impulso e saltou para cima. Indo dependurar-se no galho da árvore. Como é o feitio de *Xakareperi*, botou pra fora todos os xingamentos solicitados pelo jacaré.

– Jacaré besta! Sua cabeça é áspera, feito pedra canga! Suas costas são empoladas! Seu nariz é torto! Seus olhos são feios e enrugados! Seu cu cheira muito mal! E você não vai me devorar.

Com o impulso, o jacaré foi empurrado para um lugar muito profundo e levou muito tempo até parar, para depois começar a subir novamente. Nesse tempo, *Xakareperi* conseguiu descer da árvore e partir em correria para o interior da mata, pois sabia que o grande jacaré não deixaria barato.

Quando passava por perto de um córrego, encontrou-se com uma ave chamada Manguari que estava pescando. *Xakareperi* pediu ao Manguari que o escondesse, pois já ouvia barulho do grande jacaré que se aproximava.

– Mas eu não tenho onde escondê-lo (Respondeu-lhe a grande ave). A não ser que eu te engula junto com os peixes e, quando passar o perigo, vomito você novamente. Apesar de desconfiado, ele aceitou ser engolido pelo Manguari, pois não havia tempo para pensar em alternativa diferente. *Xakareperi* ainda estava escorregando pelo longo pescoço do Manguari, quando o grande jacaré chegou. Já foi logo perguntando ao Manguari se ele tinha visto *Xakareperi* passar por ali.

– Não vi ninguém passar por aqui. Estou pescando, olhando apenas para a água. – Será que você não está escondendo ele de mim? Perguntou o grande jacaré.

– Claro que não. Onde eu poderia esconder?

– Você pode ter engolido ele. Pode estar escondido aí dentro.

– Pois vou vomitar todos os peixes que engoli e verá que nenhum se parece com esse índio. O Manguari foi muito esperto e deu um jeito de vomitar apenas os peixes.

Após analisar com bastante cuidado aquele monte de peixes no chão, o grande jacaré concluiu que estava enganado e retomou a correria atrás do *Xakareperi*.

Somente depois que ele estava bem distante é que o Manguari vomitou o seu novo amigo.

Xakareperi estava todo sujo do vômito do Manguari. Pegou suas coisas e foi lavar-se no riacho e por lá decidiu pernoitar. Encontrou duas árvores muito parecidas e na distância ideal para armar sua rede. Preparou-se para dormir e, como estava fazendo muito frio, decidiu acender uma fogueira.

Ele se deitou na rede e começou a dormir. Mas, quando a fumaça da fogueira subiu, a rede ficou balançando muito, como se as árvores estivessem saindo do chão e correndo. De fato, estavam.

Xakareperi não percebeu na escuridão que armara sua rede nas duas pernas dianteiras de um sapo gigante, que incomodado pela fumaça começou a pular. Ele conseguiu desatar a rede

em meio aos pulos do sapo e, como já estava próximo do amanhecer, decidiu prosseguir em sua jornada.

Depois de caminhar por algum tempo, parou em um córrego para beber água. Mas quando estava distraído, a sucuri o pegou e se enrolou em *Xakareperi*, querendo aperta-lo.

Quando já estava pensando que ia morrer, ouviu o canto de um pássaro. No desespero, teve a ideia de dizer à sucuri que era o tio dele que o procurava, um pássaro muito poderoso que se alimentava de cobra. A sucuri nunca tinha ouvido falar nesse pássaro tão grande que poderia comê-la, mas, para garantir que pudesse se esconder, teve que soltar *Xakareperi*.

Logo que se libertou da sucuri, *Xakareperi* retomou a corrida. Na medida em que percorria os caminhos em busca da nova aldeia de seu povo, percebia que as árvores, os rios, os bichos, tudo era diferente em sua volta. Cada vez ele se distanciava mais do território ocupado pelo grande jacaré.

Encontrou um pássaro que comia inhame. Além de permitir que ele passasse a noite em sua casa, escondido do grande jacaré (apesar de que este não lhe representava mais perigo), o pássaro o ensinou a preparar e comer o inhame.

Após caminhar mais alguns dias, encontrou um tatu que fingia comer amendoim, mas, na verdade, *Xakareperi* percebeu que ele comia era os bichos que estavam dentro do amendoim. Aceitou a refeição oferecida pelo tatu. Não achou muito bom comer, pois, parecia minhoca se mexendo.

Seguindo a viagem, parou para descansar à sombra de uma árvore, quando de repente ouviu muitas vozes dizendo “ninguém vai comer meu mel, ninguém vai comer meu mel”. Eram abelhas *jataí* que haviam feito mel e armazenado no crânio de um índio morto.

Ele ficou interessado em saber o gosto do mel daquelas abelhas que não tinham ferrão (portanto, não poderiam ferroá-lo). *Xakareperi* se alimentou do mel e guardou um pouco para a viagem. As abelhas, zangadas apenas podiam entrar no seu cabelo e ficar grudadas.

Em outro ponto da viagem, *Xakareperi* se encontrou com um inhambu que cavava o chão com o bico e comia amendoim. Dessa vez, eram amendoins bons e sem bichos. Trabalhou por alguns dias com o inhambu e se alimentou de amendoim. Também, recebeu de presente uma boa quantidade de amendoim para levar e comer durante a viagem.

Xakareperi já estava caminhando por muitos dias e noites e nunca encontrara sinais da nova aldeia de seu povo. Um dia, parou para descansar na sombra da palmeira do inajá. Experimentou e aprendeu a comer coco dessa palmeira.

Certo dia, ele encontrou um bando de macacos que faziam brincadeiras e muito barulho. Perguntou a eles se haviam visto seu povo passar por ali. Disseram que sim, mas, quando ele queria saber que direção seu povo seguiu, eles apontavam em todas as direções. Não explicavam o caminho verdadeiro para a nova aldeia do seu povo.

Até que, finalmente, um dos macacos contou-lhe a verdade. E ele chegou até a aldeia, onde o receberam admirados e em festa. Sua esposa, que estava grávida quando o deixou do outro lado, já estava com a barriga enorme, pois o dia de seu filho nascer estava próximo.

À noite, no terreiro da *Takãra*, ele contou todos os detalhes de sua aventura com o grande jacaré e mostrou os novos alimentos que aprendeu a consumir com os animais que encontrou pelo caminho. Esses alimentos (inhame, amendoim, mel de *jataí* e coco inajá) passaram a fazer parte da alimentação tradicional dos *Apyãwa*.

1.7 Um possível diálogo entre dois mundos

Intercalar o período dedicado à pesquisa etnográfica entre as imersões na realidade da aldeia e da academia, participando de discussões nos diferentes espaços desses dois mundos – nas noites calmas do Terreiro da *Takãra*, nas caminhadas pela pista do Campus da Unesp de Rio Claro e, inclusive nos momentos de confraternização com os alunos e professores do

Programa de Pós-Graduação – fez com que o “campo” se tornasse mais que um lugar a ser estudado. Ele se configurou num período de tempo da minha vida, pessoal e acadêmica, em que fui “atravessado” (LARROSA, 2001) por experiências entre dois mundos, que a cada ida e vinda estariam mais entrelaçadas.

Na tentativa de situar-me na aldeia e me permitir reinventá-la, simbolizá-la e significá-la a partir dos referenciais teóricos e filosóficos definidores do meu olhar, passei a habitá-la física e cognitivamente. Contudo, inevitavelmente “minha” aldeia passou a habitar-me e a impregnar todos os espaços que tenho frequentado desde o momento em que, como etnógrafo, aceitei o lugar de sujeito da experiência, que se constitui por sua passividade, receptividade, disponibilidade e por sua abertura diante daquilo que o interpela (LARROSA, 2001).

Não um sujeito que permanece sempre em pé, ereto, erguido e seguro de si mesmo; não um sujeito que alcança aquilo que se propõe ou que se apodera daquilo que quer; não um sujeito definido por seus sucessos ou por seus poderes, mas um sujeito que perde seus poderes precisamente porque aquilo de que faz experiência dele se apodera. (LARROSA, 2001, p. 25)

Escrever esse capítulo sobre minha experiência etnográfica é uma tentativa de tornar inteligível para mim (aspirante a etnógrafo) e para os leitores idealizados – indígenas ou não – nesse momento de reflexão e teorização, tudo que acredito ter vivido e aprendido pela experiência com o povo *Apyãwa*, no tempo em que habitei e passei a ser habitado pela Aldeia *Tapi'itãwa* e, ao mesmo tempo, anunciar ao leitor – no intento de sensibilizá-lo ou avisá-lo – sobre o ambiente e os cenários em que se deram minhas produções de significados (LINS, 2012).

Em um dos encontros do Grupo de Estudos e Pesquisa em Etnomatemática (GEPEtno), logo depois de retornar de uma das primeiras incursões à Aldeia *Tapi'itãwa*, no momento em que relatava sobre alguns aspectos da experiência vivida, discutimos sobre o que se esperaria como resultado de minhas observações. Que tipo de registros eu teria ao final?

Pensando no resultado da pesquisa como uma pintura numa tela, o que estaria retratado nesta tela? Com relação ao povo *Apyãwa*, ali estaria uma imagem de como eles eram no passado; o que resta de elementos originais de sua cultura nos dias de hoje; ou, que direções prováveis a cultura do povo *Apyãwa* seguirá na dinâmica cultural do encontro com a sociedade ocidental? Acredito (e espero) que as respostas a essas questões, por terem permeado todos os momentos de produção das ideias a respeito do contexto em estudo, estejam retratadas neste texto de tese.

A análise etnográfica e sua descrição são interpretativas. O que ela deve interpretar é “o fluxo do discurso social” (GEERTZ, 2008, p. 15) em suas diferentes formas de narrativas. Essa interpretação consiste em produzir uma estrutura de texto – narrativa do pesquisador – minimamente inteligível ao olhar acadêmico, como condição de se tornar aceitável para a academia.

O texto etnográfico é um discurso produzido pelo etnógrafo, quando este realiza esforços físicos e intelectuais na tarefa de tornar realidades inacessíveis – física e cognitivamente – em realidades razoavelmente inteligíveis, objetivando “o alargamento do universo do discurso humano” (GEERTZ, 2008, p. 10).

É possível que, como pesquisador, ao imergir em *outro mundo*, tenha sido tocado – enfeitiçado, abduzido, cooptado, ludibriado, embebedado – de tal forma que a realidade desenhada em meu discurso etnográfico seja considerada não mais que resultados de delírios, sem nenhuma relação com o que se espera de uma “pesquisa científica”.

Contudo, estou convencido de que a relevância de um trabalho de pesquisa em Etnomatemática – principalmente pelo seu cunho predominantemente antropológico – está mais no ineditismo dos possíveis cenários de reflexão/diálogo criados, e menos na contemplação distanciada (mesmo estando lá) do exótico.

É justamente com essa espécie de material produzido por um trabalho de campo quase obsessivo de peneiramento, a longo prazo, principalmente (embora não exclusivamente) qualitativo, altamente participante e realizado em contextos confinados, que os megaconceitos com os quais se aflige a ciência social contemporânea – legitimamente, modernização, integração, conflito, carisma, estrutura... significado – podem adquirir toda a espécie de atualidade sensível que possibilita pensar não apenas realista e concretamente *sobre eles*, mas, o que é mais importante, criativa e imaginativamente *com* eles. (GEERTZ, 2008, p. 10).

Nessa perspectiva, entendo que interpretar os discursos sociais em suas diferentes narrativas pressupõe ser afetado pela experiência com a realidade na qual esses discursos são produzidos. Mas, também, compreender o que eles dizem para além do que seja imediatamente acessível aos meus sentidos. É ler e ouvir aquilo que não está sendo direcionado a mim enquanto interlocutor exclusivo (apesar de a minha presença impor, de certa forma, que algo me seja explicado). Inclusive, compreender que a minha presença, provavelmente, criou outras realidades e outros discursos sociais.

Enfim, ter o entendimento de que, apesar de a interpretação ser minha, não tenho controle algum quanto às direções ou caminhos que ela poderá assumir com meus possíveis (atuais e futuros) interlocutores.

Os diferentes fluxos dos discursos sociais, analisados na perspectiva proposta por Lins (2012), são enunciações produzidas na direção de um interlocutor cognitivo. Ao interpretá-los e produzir meu discurso etnográfico, estou assumindo o lugar desse interlocutor que, por sua vez, fala na direção de um interlocutor (também cognitivo), o qual poderá ser da academia ou da aldeia.

O sujeito cognitivo se encontra com o que acredita ser um *resíduo de enunciação*, isto é, *algo* que acredita que foi dito por *alguém* (um autor). Isto coloca uma demanda de produção de significado para aquele *algo*, demanda que é atendida (esperançosamente) pela produção de significado de o autor em que se tornou o leitor. O autor-leitor fala na direção de um autor que aquele constitui; o um autor é o *interlocutor* (um ser cognitivo). (LINS, 2012, p. 15).

Tradicionalmente, a etnografia tem sido o que se pode comparar com a experiência de uma viagem realizada com um pacote turístico, composto por trilhas, cenários exuberantes e convívio com a rotina de populações de diferentes costumes, onde efetuamos intermináveis registros fotográficos e, de onde juntamos histórias para contar. Entretanto, ao finalizar a jornada etnográfica, é nos posicionando como acadêmico, entre acadêmicos, que faz com que nosso texto seja lido, publicado, criticado, citado e ensinado (GEERTZ, 2009), enfim, legitimado.

Por mais que os antropólogos busquem seus objetos de investigação além dos muros da academia [...], eles escrevem seus relatos tendo a seu redor o mundo dos atris, das bibliotecas, dos quadros-negros e dos seminários. É esse o mundo que produz os antropólogos, que os habilita a fazerem o tipo de trabalho que fazem, e dentro do qual o tipo de trabalho que executam tem de encontrar seu lugar, para ser considerado digno de atenção. (GEERTZ, 2009, p. 169).

Ao pretender produzir um texto que seja lido, discutido, criticado e – ao menos em parte – legitimado pelos dois tipos de leitores, o faço depois de passar a habitar e ser habitado por dois mundos. As viagens de idas e vindas, entre aldeia e universidade não foram percorridas solitariamente por mim.

Populações inteiras de indígenas e não indígenas acompanhavam-me – em questionamentos, histórias, expectativas, saudades, descobertas – e faziam com que cada partida e cada chegada se tornassem apenas a continuidade de um único mundo coabitado por todos que consegui envolver na minha pesquisa.

Assim, é com os sujeitos que, a partir das minhas justificações foram trazidos para habitar esse novo mundo (constituído e constituinte dos dois antigos) que espero legitimar minhas enunciações e o caminho percorrido pelas teorizações produzidas.

Desse modo, acredito que, ao retratar minha experiência em um texto escrito, submetendo e – de certa forma – reduzindo minhas descrições sobre o complexo e dinâmico fluxo do discurso social *Apyãwa* aos limites lineares e gramaticais de um trabalho acadêmico, deverei ter a coragem de apresentar, honestamente, as ideias que consegui produzir.

É necessário que eu tenha, também, tranquilidade para dizer ao povo *Apyãwa* – e aos pares da academia – meu entendimento sobre as realidades vividas e não o que eu imagino que esperam que eu diga – tanto na academia quanto na aldeia – sobre os resultados conseguidos ao final desse processo.

A ampliação do universo do discurso humano ocorre a partir do estabelecimento de um diálogo simétrico entre diferentes mundos, em um ambiente no qual os interlocutores se percebam como iguais nas suas diferenças. Onde as diferenças sejam concebidas como principais mobilizadoras do encontro.

Praticar etnografia consiste em assumir nossa ignorância, mesmo diante das coisas do mundo ao qual pertencemos, e ter a capacidade de estranhar. O estranhamento é o desconhecimento. É o que nos mobiliza na construção de novos olhares para realidades já contempladas, com a mesma acuidade dedicada àquelas que contemplamos pela primeira vez, na produção de novos significados.

É na etnografia, enquanto experiência *larossiana*, que emergimos do nosso mundo e nos colocamos diante do outro, em seu mundo. Nos embrenhamos em sua teia cultural. Imergimos e, ao emergirmos novamente, nosso olhar mudou. Agora, habitados pelo mundo do outro, sem, contudo, deixar de ser habitado pelo nosso mundo, aprendemos a nos olharmos com o estranhamento de quem contempla pela primeira vez.

CAPÍTULO II

OS MARCADORES DE TEMPO INDÍGENAS

O propósito desse texto é discutir os Marcadores de Tempo Indígenas enquanto um fenômeno social, o qual configura uma discussão sobre epistemologias de conhecimentos indígenas e, por conseguinte, traz elementos para argumentar no sentido de conduzir as questões relacionadas ao ambiente e aos povos para um campo de reflexões necessariamente filosóficas, enquanto leituras, significações, justificações, entendimentos ou visões de mundo por parte de grupos culturalmente distintos.

Na tentativa de descrever os marcadores de tempo, proponho agrupá-los seguindo alguns critérios, os quais vêm estritamente com a função de possibilitar cenários para novas discussões e criar outras interrogações à compreensão da realidade em estudo.

Inicialmente, podemos organizá-los em dois grupos: o grupo de Marcadores de Tempo Percebidos no Ambiente – do qual fazem parte as fases de vida das pessoas e os marcadores observados na natureza – e o grupo dos Marcadores de tempo Instrumentais – composto pelos instrumentos confeccionados ou adotados como ferramentas de planejamento, avaliação e acompanhamento do tempo.

2.1 Marcadores de tempo percebidos no ambiente

Esse grupo diz respeito aos marcadores de tempo “percebidos” na natureza (nos ciclos de vida e comportamento da vegetação, dos animais, dos rios; nas manifestações climáticas, nos movimentos dos astros e estrelas) e àqueles relacionados às fases de vida das pessoas (concepção, gestação, nascimento, menstruação, puberdade, gravidez, amadurecimento, morte) as quais as sociedades observaram por gerações e, com base nas inter-relações percebidas, nas significações ou nos conhecimentos elaborados a partir deles, produzem as informações e as convenções necessárias à sua organização coletiva e individual.

São marcas das fases da vida individual e coletiva das pessoas e da natureza. Contudo, suas celebrações em rituais necessariamente coletivos os tornam marcadores de tempo da sociedade.

2.1.1 As fases da vida Apyãwa

A ritualização da vida Apyãwa tem início na concepção, a qual depende dos trabalhos do pajé. Para que a mulher Apyãwa engravide ele deverá realizar um ritual em que seu espírito viaja até a cachoeira do Morro do Urubu Branco ou ao Lago *Inhuma* trazer as almas dos bebês para a proximidade da futura mãe. (Ver sobre “As tarefas de um pajé”. Capítulo III, p.78).

Desde o nascimento até a morte, os homens e mulheres Apyãwa têm suas vidas marcadas por diferentes fases nas quais passam por experiências diversas de amadurecimento, aprendizagens, compromissos com a sociedade e com a família. Cada uma dessas fases é marcada simbolicamente por meio de rituais distintos.

A transição entre essas fases de vida tem a mudança do nome como uma das marcas, que acontece tradicionalmente não só com a pessoa, mas também com seus pais e avós. As fases da vida e os processos específicos de ritualização e socialização dessas fases são diferentes entre os sexos.

As informações sobre as fases de vida do povo Apyãwa e a quantidade de pessoas em cada fase, sintetizadas nos quadros 1 e 2 abaixo, foram em parte obtidas a partir de consultas feitas com anciãos e anciãs e da realização de um recenciamento pelos professores Apyãwa no Território Indígena Urubu Branco, como atividade prevista nas oficinas realizadas no mês setembro de 2014, por um Projeto de Extensão⁴, do qual faço parte, desenvolvido na Aldeia *Tapi'itãwa*.

Quadro 1 - AS FASES DE VIDA DO POVO APYÃWA					
Masculino			Feminino		
Fase		Características	Fase		Características
1ª	<i>Pityga/xikôj'i</i>	Nascimento ao desmame	1ª	<i>Pityga/mireri</i>	Nascimento ao desmame
2ª	<i>Konomi/namĩ</i>	Menino	2ª	<i>Kotatã/atã</i>	Menina
3ª	<i>Xyre'i'i</i>	Rapazinho em pré-fase de passagem para a vida adulta	3ª	<i>koxamoko'i'i</i>	Mocinha. Corpo apresenta amadurecimento (seios).
4ª	<i>Awa'yão'i</i>	Rapazinho em fase de passagem. Corte de cabelo.	4ª	<i>Koxamoko xemany'arere</i>	Após passar pela primeira menstruação.
5ª	<i>Awa'yão Xema'ãwi</i>	Homem jovem, após passar pelo <i>Marakayja</i> (festa do rapaz).	5ª	<i>Kox̃xewete</i>	Mulher adulta. Casada, com ou sem filhos.
6ª	<i>Akamã'e xewete</i>	Homem adulto. Possui família, filhos ou não.	6ª	<i>wajwĩ</i>	Mulher adulta. Possui netos. Prepara-se para a fase de anciã.
7ª	<i>Maryke'yra</i>	Homem adulto. Tem netos. Prepara-se para a fase de ancião.	7ª	<i>wajwĩ'i</i>	Mulher idosa. Anciã
8ª	<i>Maryke'yri</i>	Homem idoso. Ancião			

⁴ Projeto de Extensão “Formação continuada de professores Tapirapé: produção de saberes e práticas e material de apoio didático/pedagógico no contexto da escola” - UNEMAT/PROEC/PROEG/Diretoria de Gestão de Educação Indígena.

Quadro 2 - POPULAÇÃO APYÃWA EM 2014, SEGUNDO AS FASES DE VIDA					
Masculino			Feminino		
Fase		Quantidade de pessoas	Fase		Quantidade de pessoas
1ª	<i>Pityga/xikôj'i</i>	19	1ª	<i>Pityga/mireri</i>	20
2ª	<i>Konomi/namĩ</i>	88	2ª	<i>Kotatãi/atãi</i>	91
3ª	<i>Xyre'i'i</i>	18	3ª	<i>koxamoko'i'i</i>	26
4ª	<i>Awa'yão'i</i>	36	4ª	<i>Koxamoko xemany'arere</i>	63
5ª	<i>Awa'yão Xema'ãwi</i>	36	5ª	<i>Kox̣xewete</i>	112
6ª	<i>Akamã'e xewete</i>	82	6ª	<i>wajwĩ</i>	35
7ª	<i>Maryke'yra</i>	41	7ª	<i>wajwĩ'i</i>	12
8ª	<i>Maryke'yri</i>	08	-	-	-
Total		328	Total		359

2.1.1.1 A fase *Pityga* (*xikōj'i* e *mireri*)

A fase *Pityga* tem início com o nascimento do bebê e encerra-se com o fim da lactação (desmame). O povo *Apyãwa* acredita que, a partir do dia em que a mulher engravida, desde o primeiro momento, em sua barriga a criança já começa a receber conhecimentos vindos dos conselhos dados pelos seus pais e demais membros da família. São capazes de ouvir, compreender e perceber os sentimentos em seu entorno.

Quando a criança nasce, os pais passam por um período de “resguardo”, em que não realizam atividades que exijam esforço físico e se alimentam apenas de cauim. Tais restrições alimentares e atitudes comportamentais, influenciam diretamente na saúde e bem-estar do bebê.

A lactação é a principal característica da fase *Pityga*. Por isso a criança permanece a maior parte do tempo nos braços da mãe. Essa fase tem duração determinada pelo interesse da criança e pela capacidade da mãe de fornecer leite suficiente para alimentá-lo. Além do leite elas são alimentadas com cauim.



Figura 7 - Criança *Apyãwa* sendo alimentada pela mãe com cauim.
Pelo autor (julho/2013)

Uma atividade que marca o fim da fase da lactação é quando todo corpo da criança é pintado de preto com o sumo da casca do jenipapo e, no rosto, recebem pinturas com diferentes cores e desenhos, que distinguem o sexo do bebê. Ao encerrar a fase do desmame os pais da criança escolhem outro nome para elas.



Figura 8 - Criança *Pityga/mireri* pintada no desmame.
Por Luiz Gouveia (maio/2011).

2.1.1.2 A fase *Kotatãĩ/atãĩ*

É a fase da *Apyãwa* menina. Tem início após o “desmame” e se encerra após surgirem os primeiros sinais de amadurecimento do corpo.

Nessa fase a convivência da menina com a família é muito intensa. Ela recebe conselhos de todos os membros de seu grupo familiar e participa das atividades domésticas realizadas pelas mulheres adultas.



Figura 9 - Meninas na fase *Kotatãil/atãil*. Pelo autor (julho/2013).

Na medida em que vai crescendo, recebe os primeiros ensinamentos da mãe para produzir artesanato, tecelagem, pintura e, mais tarde, outras atividades como utilizar o pilão, para triturar sementes do cauim e a fazer farinha.

É no interior do grupo familiar que a menina recebe os ensinamentos sobre sua função e seu comportamento diante dos outros. É comum observar pela Aldeia, as meninas, cuja característica física são de que estão no fim da fase *Kotatãil/atãil*, cuidando dos bebês do seu grupo familiar.

2.1.1.3 A fase *Konomi/namĩ*

É a fase do *Apyãwa* menino. Tem início após o “desmame” e se encerra após surgirem os primeiros sinais de amadurecimento do corpo. Essa fase é marcada pela perfuração do rosto, abaixo do lábio inferior onde é introduzido o *tembetá* (tipo de *piercing* de osso), (Figura 10).

O amadurecimento dos meninos é marcado por rituais públicos de passagem por cada fase de vida. Durante a fase *Konomi/namĩ* os meninos passam por diferentes estágios de aprendizagem. A função de contar a história dos antepassados é inicialmente dos pais, que também vão passar os primeiros ensinamentos sobre os valores de sua cultura, a forma de se comportar diante dos mais velhos e as poucas restrições sociais que lhes são impostas.



Figura 10 - *Konomi/namĩ* (meninos), na *Takãra*, acompanham rituais dos adultos.
Pelo autor (junho/2013).

Quando os *Konomi/namĩ* já estão mais crescidos e próximos de passarem para a outra fase de vida, recebem os primeiros ensinamentos para utilização de flechas nas caçadas a pequenos mamíferos e aves. Os arcos e flechas são presentes típicos dados pelos tios e avós.

2.1.1.4 A fase *Xyre'i'i*

Quando chegam nessa fase os meninos com idades variadas entre sete e doze anos submetem-se ao ritual de passagem da fase de *Konomi/namĩ* (menino) para se tornarem *Xyre'i'i* (rapazinhos). Durante o período de campo, esse fenômeno foi observado em dois momentos. No mês de junho de 2013 e em janeiro de 2014.



Figura 11 - Corte do cabelo do rapazinho *Apyãwa* na fase *Xyre'i'i*.
Pelo autor (junho/2013).

Durante o período em que ele usa pintura no corpo inteiro, sua alimentação se restringirá ao cauim, que lhe é trazido até a entrada da *Takãra* pela mãe. Os *Apyãwa* acreditam que, se eles consumirem carne ou beberem água durante essa etapa, suas barrigas ficariam enormes e seus corpos, deformados.

Nessa fase, o *Xyre'i'i* passa a ser educado principalmente na *Takãra*, onde aprenderá sobre as práticas tradicionais do seu povo. É também na *Takãra* que o *Xyre'i'i* receberá conselhos sobre como se portar. Ele não poderá mais brincar e andar em grupos com os mais jovens, principalmente com as meninas. Não poderá brigar e terá que demonstrar generosidade para com os outros.

Os *Xyre'i'i* permanecerão em reclusão na *Takãra* pelo período de um dia e uma noite. Ao encerrar a reclusão eles passarão pela prova da caça aos passarinhos. Suas primeiras flechadas dirão que tipo de caçadores eles serão quando se tornarem adultos. À noite, seu novo nome social será anunciado no terreiro da *Takãra*.

2.1.1.5 A fase *Awa'yão'i*

Awa'yão'i é a segunda etapa da fase de vida do rapazinho. Nessa etapa ele usa a pintura que é permitida somente a ele. São chamadas de *Wyra'ipypara* (pata de passarinho), *Inata'iãwa* (folha de palha), *O'ykãwa* (ponta de flecha feita na cera de abelha) e uma pintura chamada *Yrowopa'i* e a pintura *Ixemakamimexi* (pintura de bico arara amarela).

Os meninos têm a pele coberta com pintura de cor preta, extraída do sumo do jenipapo verde, e colado chumaços de plumas de penas de aves. Seu cabelo recebe um corte específico (Figura 12). Nessa passagem ele se muda para a *Takãra*, onde permanece por alguns dias, convivendo com os adultos e recebendo os ensinamentos necessários para se desenvolverem como “homens bons”.



Figura 12 - Rapazinhos *Awa'yão'i*, enfeitados para o ritual.
Por Nivaldo Tapirapé (Fevereiro/2014).

Os mais velhos explicaram-me que o comportamento dos meninos durante essa fase da vida vai determinar que tipo de homens eles serão. Sua seriedade na relação com os outros, seu

comportamento nas brincadeiras, sua coragem, as coisas que aprenderão com os mais experientes, um modo de ser que perdurará por toda sua vida adulta.

Depois dessa etapa os rapazinhos iniciarão uma nova etapa da vida, quando deixarão o cabelo crescer para submeterem a outro ritual de passagem. Dessa vez, para a vida adulta. É chamada *Awa'yã Rarywa* (a festa do rapaz), (p. 88).

2.1.1.6 A fase *Kaxamoko'i'i*

É a fase da “mocinha” que vai até a primeira menstruação. Nessa fase a mocinha é acompanhada, educada e orientada pela mãe e por tias para que compreenda o processo de amadurecimento pelo qual passa seu corpo e saiba ter os cuidados necessários à sua saúde. Nessa fase ela já aprende e desenvolve tarefas mais importantes no dia a dia do grupo familiar, como cozinhar e tecer o *tamakorã* (enfeites dos tornozelos).

Também nessa fase, ela já se enfeita para as aparições em rituais. Há uma pintura corpórea com sumo de jenipapo chamada *xexoo* (pintura do pirarucu) que tradicionalmente é feita pelas avós. Além dos enfeites de plumas nos braços e pernas, colares de miçanga e dente de capivara.



Figura 13 - Mocinha na fase *Kaxamoko'i'i*, enfeitada para o ritual.
Por Nivaldo Tapirapé (fevereiro/2014).

As restrições alimentares dessa fase de vida são principalmente carnes de aves. Contudo, lhe é permitido consumir carne de veado, porção, caititu, macaco e determinados tipos de peixes.

2.1.1.7 A fase *Koxamoko xemany'arere*

É a fase das mocinhas, após passarem pela primeira menstruação.

Quando menstruam pela primeira vez, sua família comunica esse fenômeno à comunidade, enfeitando-a com plumas brancas, pinturas corpóreas, coloridos colares de miçangas (*ma'yra*) e cocares de penas (*apywaãwa*), além dos adornos de fios de algodão coloridos, tecidos pelas mulheres da família diretamente nos pulsos (*paapy*) e tornozelos (*tamakorã*).

O ritual das mocinhas é um evento íntimo do grupo familiar, e como acontece no momento da menstruação, se torna individual, posto que não há controle sobre a manifestação do seu corpo. Por conta dos enfeites e pinturas no corpo, o fenômeno se torna público e, de imediato, a comunidade toda percebe e comenta sobre o fato.

Além dos enfeites no corpo, não percebi ter havido alguma cerimônia que marcasse a passagem das meninas. Elas continuavam participando das atividades nos núcleos familiares e interagindo com as demais nos agrupamentos de jovens. Nesse período há restrições alimentares impostas às jovens *Apyãwa*.

Ao entrar na fase de vida *Koxamoko xemany'arere* já estão prontas para constituir seu núcleo familiar, o qual ocorre quando o rapaz se muda com sua rede e demais pertences para a residência da mãe da moça.

2.1.1.8 A fase *Koxỹxewete*

É a fase em que atualmente se encontra o maior número de mulheres *Apyãwa* (Quadro 2, p. 44). Quando entra na fase *Koxỹxewete* adquire um maior respeito diante da comunidade. Dela, espera-se que seja corajosa, responsável, educadora, contadora de várias histórias.

As mulheres na fase *Koxỹxewete* usam pinturas corpóreas específicas, cujos nomes são *ykepa'i*, *ykepão*, *xematororoãwa*, *Irewee*, *Ipirapoko*, *Kororoyma* e *Tamanowã*. Cada uma com seu significado e acompanhada de diferentes assessorios.



Figura 14 - Mulher adulta na fase *Kox̃xewete*, enfeita o esposo no ritual *Xiwewexiwe*.
Pelo autor (Junho/2013).

Quando as discussões no *Takawytera* (terreiro da *Takãra*) tratam de um assunto polêmico e de interesse do grupo familiar ou de toda a comunidade, as mulheres na fase *Kox̃xewete* são consultadas, pois, possuem a experiência e a sensatez para orientar os homens nas reflexões sobre os diferentes aspectos do assunto, que será submetido novamente no debate do dia seguinte.

2.1.1.9 A fase *Awa'yão Xema'ãwi*

O Homem jovem, após passar pela terceira etapa de amadurecimento para a vida adulta, encontra-se na fase de vida *Awa'yão Xema'ãwi*, na qual já é considerado apto a constituir seu núcleo familiar.

O marcador social da passagem do rapazinho (*Awa'yão'i*) para a fase de homem jovem (*Awa'yão Xema'ãwi*) é o Ritual *Awa'yão* (p. 88). Contudo se, por diferentes motivos, a comunidade deixa de realizar esse ritual (o luto, por exemplo), considera-se que o rapazinho terá cumprido os ritos de amadurecimento e aprendizagens necessárias para se tornar um homem, podendo ocupar esse status na sociedade. Quando isso ocorre, como forma de brincadeira jocosa, os homens adultos os chamam de *Konomi pyta*, que atribui aos homens jovens características de crianças.

Nessa fase, além de estudarem na escola da aldeia, participam ativamente das atividades ritualísticas e produtivas da comunidade. Antes de se casar continuam morando na residência dos pais e têm suas rotinas de convívio com os outros jovens da aldeia, tanto nos rituais quanto nas atividades esportivas e de lazer.

Ao constituírem família, mudam-se para a residência do grupo familiar da esposa, para o qual contribuirá no fornecimento de carne de caça e pesca, além de trabalhar na roça do grupo

familiar. Mesmo depois de casados mantêm um vínculo muito forte com o grupo de amigos e estão sempre reunidos, conversando e sorrindo de suas próprias histórias.



Figura 15 - Homem jovem *Apyãwa* na fase de vida *Awa'yão Xema'ãwi*.
Pelo autor (julho/2013).

Os jovens estão em contínuo processo de aprendizagem, trabalhando ao lado dos mais velhos. Aprendem e executam os cantos e danças dos rituais, as fases de preparo das roças e das construções.

2.1.1.10 A fase *wajwĩ*

A mulher adulta na fase *wajwĩ* é quem detém o poder sobre a organização de sua residência. São responsáveis pelos cuidados das roupas, alimentação e saúde do esposo e demais membros do grupo familiar. São muito presentes na educação dos netos, dos quais se torna principal responsável, caso o núcleo familiar da filha se desfça.



Figura 16 - Mulher *Apyãwa*, na fase de vida *wajwĩ*,
acompanha a neta no ritual *kawio*.
Pelo autor (julho/2013).

Na fase *wajwĩ*, a mulher não possui mais a timidez típica das mais jovens. Participam ativamente nas reuniões em ambientes que lhes são permitidos fazer parte e conversam com visitantes da aldeia. Segundo os *Apyãwa* ela está em fase de preparação para a vida de anciã.

2.1.1.11 A fase *Akamã'e xewete*

É a fase do homem adulto *Apyãwa* em pleno amadurecimento. Constitui a fase de maior número de pessoas do sexo masculino (Quadro 2, p. 44). Geralmente são pessoas que têm uma rotina de maior contato com a sociedade envolvente. Nessa fase estão a maioria dos professores, agentes de saúde, funcionários da FUNAI e demais servidores públicos. Dominam a escrita e leitura de sua língua e da língua portuguesa. Um número expressivo de homens nessa fase da vida cursou o Ensino Médio e cursos universitários.

Alguns homens na fase de vida *Akamã'e xewete*, além de participarem dos trabalhos nas roças do grupo familiar de seus sogros, possuem sua própria plantação.



Figura 17 - Homem adulto na fase *Akamã'e xewete* prepara flechas à sombra do quintal.
Pelo autor (julho/2013).

Homens nessa fase da vida participam com frequência das reuniões noturnas no pátio da *Takãra*. Principalmente em noites em que pontos importantes são debatidos.

2.1.1.12 A fase *wajwĩ'i*

Wajwĩ'i é a fase representada pela mulher idosa, que geralmente possui bisnetos, cuja principal função na sociedade é incentivar as mulheres *Apyãwa* mais jovens. Ela é quem as ensina a desenvolver as atividades na roça, nas pescarias, aconselha sobre a dieta de alimentos, a participação nos rituais, o uso de pinturas corporais e a tecelagem com linha de algodão.

A mulher *wajwĩ'i* tem o seu modo de vida distinto das jovens. Durante a realização de rituais elas se enfeitam passando o óleo de tartaruga, temperado com resina cheirosa de uma árvore específica, urucum nos cabelos e parte do corpo.



Figura 18 - *Ipawã* (*Ipawã* Maria Rita Tapirapé). Mãe do atual cacique.
Pelo autor (novembro/2013).

De acordo com o levantamento apresentado no Quadro 2 (p. 44), em todo o Território Indígena Urubu Branco, havia apenas 12 mulheres vivendo nessa fase.

E nessa idade a mulher é detentora de conhecimentos sobre uma variedade de ervas medicinais, tradicionalmente utilizadas pelo seu povo, além de representar uma importante fonte de informações históricas da vida da comunidade, as quais relata com detalhes.

2.1.1.13 A fase *Maryke'yra*

Os Homens na fase *Maryke'yra* pertencem a uma geração intermediária entre os que estão na fase *Akamã'e xewete* e *Maryke'yri* (ancião). Eram crianças, quando o povo *Apyãwa* passou pela fase crítica de quase extinção. Isso está presente em suas histórias contadas sobre as aventuras de rapazinhos dessa época.



Figura 19 - Grupo de homens pertencentes à fase *Maryke'yra*.
Pelo autor (julho/2013).

São, geralmente, agricultores e completam o suprimento de suas famílias com caça, pesca e produtos adquiridos na cidade com a venda de artesanato. Tiveram contatos intensos

com a sociedade envolvente no período em que não tinham ainda conseguido a demarcação do Território Urubu Branco e, como alternativa de sobrevivência no pequeno Território que coabitavam com os *Karajá*, prestavam serviços como peões nas fazendas das proximidades. Homens na fase *Maryke'yra* já possuem netos e preparam-se para a fase de ancião.

2.1.1.14 A fase *Maryke'yri*

A fase *Maryke'yri* é a do ancião *Apyãwa*. São personagens vitais para a cultura desse povo. São eles os conhecedores de todos os rituais praticados e daqueles que, no decorrer do tempo, deixaram de ser celebrados. Por esse motivo são constantemente consultados durante os cerimoniais.



Figura 20 - Wario (*Xywaeri* José Pio). Importante ancião, liderança *Apyãwa*.
Pelo autor (julho/2013).

O ancião viveu todo o período de dispersão do povo *Apyãwa* na época do declínio populacional e perda do território tradicionalmente ocupado. Foram responsáveis diretos pelo processo de revitalização de sua cultura. Puderam vivenciar todo o processo de retomada das práticas sociais de seu povo, a partir da percepção do que havia ocorrido, que os levou à quase extinção.

Apoiados pelos missionários religiosos e educadores, assumiram as frentes de lutas em um longo processo que concluiu com a reconquista das terras onde viveram seus ancestrais e onde, agora, vivem seus últimos anos de vida.



Figura 21 - *Korako (Kaorewygi Tapirapé)*, (Chico). Chefe de rituais. Pai do cacique.
Pelo autor (julho/2013).

O ancião é presença certa em todas as noites no pátio da *Takãra*, aonde chegam ao anoitecer, com seus bancos, cadeiras ou esteiras e permanecem até o momento de irem dormir. Mesmo que não haja visitantes ou qualquer assunto em pauta a ser discutido.

No terreiro, em silêncio sentam-se em círculos, todas as noites sob o céu estrelado. Alguns sussurram assuntos do dia com os mais próximos do círculo. São as pessoas com as quais tive o contato mais intenso durante todo o período do campo.



Figura 22 - *Majwi (Awaetepytygi Tapirapé)*, (Roberto). Fabrica trajes do *Xiwewexiwe*.
Pelo autor (julho/2013).

Na Área Indígena Urubu Branco há apenas oito anciãos (Quadro 2, p. 44). Esses dados chamam a atenção para a necessidade de ações que propiciem a maior interação dos homens e mulheres anciãos com aqueles pertencentes às fases anteriores, como forma de não permitir que os conhecimentos sobre a cultura se percam.

Simbolizar e ritualizar cada fase da vida é um modo de garantir o respeito às individualidades e necessidades de cada pessoa em seu grupo familiar, de cada família em sua aldeia e de cada aldeia em seu território.

O indivíduo *Apyãwa* é percebido e referenciado pelo seu povo a partir da fase da vida em que se encontra. Os jovens na fase *Awa'yão'i*, por exemplo, possuem um status muito elevado diante de todos, principalmente dos adultos e velhos de seu grupo familiar. Também, a valorização e o respeito pelas fases já vividas determinam o modo como se dirigem ao ancião, bem como o papel que ele assume na sociedade.

2.1.1.15 A morte e os rituais fúnebres *Apyãwa*

A vida para o povo *Apyãwa* é algo que pertence à própria pessoa e jamais poderá ser tirada por outra. Quando uma pessoa tira a vida de outra, esta traz para si, sua família e para todos os seus descendentes, uma espécie de carma. O espírito do morto jamais os deixará em paz. Trará doenças, conflitos familiares, desânimo, falta de sorte nas construções, caçadas e colheitas.

O povo *Apyãwa* é determinado, corajoso. Valoriza e defende veementemente seus costumes e a continuidade da vida em harmonia com seu território. Contudo, extremamente pacífico, acolhedor e cortês. Nos relatos de guerras que se tem em sua história, todas as batalhas foram travadas dentro de seus territórios, defendendo-se de ataques de povos, na época, hostis.

Nessas batalhas, muitos guerreiros inimigos foram abatidos e permanecem habitando o mundo espiritual entre os vivos da aldeia. Os rituais e as homenagens a esses espíritos são a forma de mantê-los felizes e calmos para que não façam mal às famílias de seus inimigos do passado (O Ritual *Tawã* (Cara Grande), p. 91).

De acordo com os relatos, nas mortes por doenças ou por conta da idade avançada, o *Apyãwa*, ao tomar consciência de que é um processo inevitável, pede para ser deixado em paz. Permanece em sua rede, aos poucos deixa de alimentar-se. Inicialmente alimentam-se de cauim e, ao final, apenas fumam o cachimbo, até que o espírito deixe aquele corpo. Em alguns casos permanecem vários dias ingerindo apenas fumaça

O sepultamento

Os *Apyãwa* enterram seus mortos em covas perfuradas dentro da própria residência. A cova é retangular, cuja largura, comprimento e profundidade são suficientes para que a rede do falecido, a qual o envolve, seja armada e seu corpo permaneça como se estivesse dormindo na rede. Ver ilustração da Figura 23, abaixo.

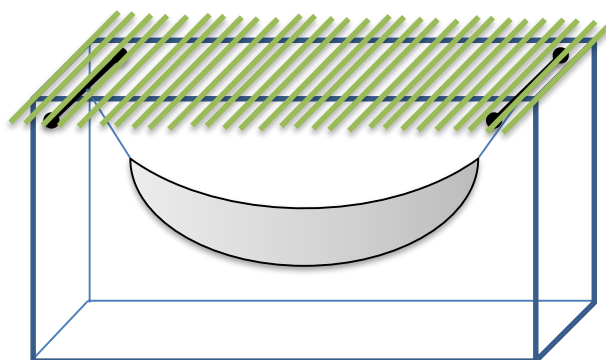


Figura 23 - Ilustração da sepultura *Apyãwa*. Pelo autor.

Eles explicam que a sepultura deve estar no interior das residências porque é assim que vivem os seres humanos, reunidos com sua família. Apenas os animais de estimação são sepultados em lugar próximo, mas fora das residências.

Durante o processo de sepultamento, alguns homens se revezam cavando a sepultura, um grupo de mulheres adultas forma um círculo em torno do corpo, que se encontra na rede que foi utilizada em vida. Elas enfeitam o corpo com presentes confeccionados pelas próprias mãos em um ambiente de muita comoção em que choram tristemente lamentando a perda daquela pessoa.

Os anciãos e homens adultos iniciam uma dança marcada pela batida firme e lenta de um dos pés no chão, entoando uma canção fúnebre. Esse ritual pode durar todo um dia e uma noite. Quando concluem a abertura da cova, as mulheres costuram as laterais da rede envolvendo o corpo. Um grupo de homens desamarra a rede dos esteios da casa e a levam, mantendo a mesma posição do corpo e a prendem nas duas travessas da cova, como na ilustração da Figura 23 e da Figura 24.



Figura 24 - Sepultamento *Apyãwa*. Fonte: Arquivo pessoal da Irmã Odila (Julho/2015).

Em seguida a sepultura é coberta por camadas de finas varas e esteiras de palha de buriti (*myryxio 'y*). Após, ainda ao som do canto dos homens, as mulheres se revezam peneirando terra que fora retirada da própria cova sobre as esteiras. Lentamente vão cobrindo toda a sepultura com a terra peneirada.

Os tempos do luto

Depois de encerradas as cerimônias fúnebres, a comunidade permanece por um longo período de luto, em que há muito choro e lamentações. É um período de silêncio na aldeia. Não há festas, nem brincadeiras dos mais jovens, como jogos de futebol, por exemplo, ou mesmo a realização de outros rituais.

Nesse período, também, cancelam eventos em que há encontro de muitos jovens, pois, inevitavelmente haveria algazarras e brincadeiras. O tempo do luto é variável. Poderá durar meses, dependendo do quão abalada fica a comunidade com a perda de um de seus membros.

O choro e lamentações se dão entre os familiares e amigos dos falecidos e, também, com o próprio falecido. Durante o tempo do luto, seu espírito permanece entre os seus familiares, sofrendo e lamentando por conta da inevitável separação. As manifestações de sofrimento e dor serão importantes para que o espírito do falecido saiba o quanto é estimado por todos.

Nos casos de falecimento de grandes lideranças, pessoas que tenham importância reconhecida e morte sentida profundamente por toda a comunidade, os rituais que suscitam preparação e atividades que os precedam serão realizados apenas no ano seguinte. É o caso, por exemplo, do *Awa'yã Rarywa* (Capítulo IV, p. 88). Para participar do ritual *Awa'yã Rarywa* os meninos deixam o cabelo crescer para prender os enfeites utilizados. Entretanto, o corte do cabelo é uma das principais atitudes que expressam o respeito e a dor pela perda do morto.

Quando não há rapazes em situação ideal para a iniciação o Ritual *Awa'yã* é realizado apenas em parte, como ocorreu no ano de 2013. Em 2014 os rituais do período da estiagem foram cancelados quase que em sua totalidade, por conta do falecimento trágico de uma criança *Apyãwa*.

Teyja: O canto de levantar a alegria

Passado o tempo necessário para cicatrizar emocionalmente o espírito do falecido e os de seus familiares, como também, da comunidade, e permitir que absorvam e aceitem a separação, a rotina da aldeia lentamente volta à sua normalidade. Os pajés observam, discutem com os anciãos na roda do terreiro da *Takãra* e, quando concluem que o tempo já foi o suficiente

e que a comunidade necessita retomar seus rituais e suas atividades cotidianas, decidem que chegou o momento de finalizar o luto.

Durante o período do luto, o pajé tem a tarefa de instruir e ajudar o espírito do falecido a separar-se daqueles que ainda estão no mundo dos vivos e partir para sua próxima moradia, que será em uma aldeia do mundo espiritual.

O chefe de rituais inicia, à noite, a entoar um canto chamado “O canto de levantar a alegria”, do ritual chamado *Teyja*. Com um ritmo e uma melodia alegres, é percebido rapidamente por toda a comunidade, que gritam em resposta e, vários, se concentram no pátio da aldeia para cantar e festejar juntos o fim do período do luto. É o canto da despedida do espírito do falecido, que fará uma boa viagem para o outro mundo por conta do apoio e da alegria da comunidade.

A partir dessa noite não se ouvirá mais choro ou lamentações das pessoas e não mais pronunciarão o nome do morto, a não ser para relembrar momentos agradáveis de sua convivência com a comunidade ou quando seu nome for adotado por outra pessoa.

A vida pós-morte

Após a morte, os espíritos das pessoas deixam o corpo e passam a viver em uma espécie de mundo paralelo. Os espíritos coabitam o mesmo espaço geográfico com vivos – casas, terreiros, *Takãra* – e, apesar de não serem vistos, participam dos rituais realizados e observam a rotina de seu povo.

Existem várias aldeias, com características diferentes, em mundos paralelos acessados apenas pelos pajés. A aldeia destino do espírito do falecido terá características boas ou ruins, dependendo de suas ações no tempo em que esteve vivo.

História contada por Coquim (*Xaokato* 'i Roberto Tapirapé), no terreiro da *Takãra*, numa noite em que o assunto era o mundo espiritual *Apyãwa*. Segundo ele, caso haja uma tarefa ou um assunto muito importante a ser resolvido no mundo dos vivos, com a ajuda de um grande pajé, a pessoa poderá retornar e realizar essa tarefa.

A história contada por ele foi ouvida de seus avós, quando ainda era criança. Aconteceu nos tempos em que o povo *Apyãwa* ainda mudava sua aldeia de lugar.

O esposo que retornou dos mortos

Narrada por *Xaokato 'i* Roberto Tapirapé (Coquim)

Em 10/11/2014

Um homem havia morrido e o tempo do luto encerara-se recentemente, poucos dias antes que a aldeia iniciasse sua mudança para outra região do território. No interior da casa da família do morto, sua esposa continuava chorando durante os dias e noites, mesmo depois do canto de levantar alegria. Ela havia comunicado à filha e genro que não partiria com o povo. Decidiu permanecer ali próximo à sepultura do esposo.

O povo respeitou a vontade da mulher, providenciou alguns mantimentos e partiu, deixando-a sozinha na antiga aldeia. Contudo, naquela época existia um pajé muito poderoso que decidiu intervir e, utilizando de seu poder de comunicar com os espíritos, convenceu o homem e o ajudou a retornar do mundo dos mortos para ajudar sua chorosa esposa.

Na noite seguinte, a mulher estava chorando deitada na rede próxima à sepultura do esposo, quando ele entrou na casa e perguntou:

- Por que você está chorando, mulher?

Apesar de a voz lhe parecer familiar, no primeiro momento ela não o reconheceu por conta da pouca claridade no interior da casa.

- Estou chorando pela morte do meu esposo que aqui está enterrado.

- Mas eu não estou aí, nem morri. Olha, aqui estou eu. Respondeu-lhe o esposo, aproximando-se da luz para que ela o observasse.

Quando a mulher o reconheceu quase não acreditou. Continuou chorando e rindo, abraçada a ele. Não entendeu muito como seria possível ele estar ali. Quis saber se ele tinha vindo pra ficar. Quis saber onde ele estava. Ele apenas respondeu que tinha voltado para ficar com ela.

Nos dias e semanas que se passaram a partir de seu retorno, os dois levaram uma vida muito boa e tranquila, sozinhos na antiga aldeia. Ele realizou várias tarefas produtivas na obtenção de provimentos. Saía todas as manhãs para pescar e caçar, sendo que parte dos peixes e carnes obtidas ele moqueava e armazenava.

Os dois trabalharam juntos no quintal, plantando inhame, batata doce e amendoim. Foram para a roça, colheram mandioca e colocaram de molho para pubar (apodrecer) e fizeram bastante farinha de puba. Quando já haviam guardado grande quantidade de alimentos ele perguntou para a esposa se ela não tinha vontade de ir até a nova aldeia de seu povo, visitar a filha, genro e netos e levar-lhes os provimentos que acumularam.

Ela gostou muito da proposta, pois estava com saudades da filha, netos e da vida com seu povo. Então ele fez uma grande *peyra* (cesto com a folha da palmeira babaçu) onde colocou todo o mantimento, e partiram em direção a nova aldeia *Apyãwa*.

No caminho ele continuou caçando porcão, macaco e aves que encontravam. Moqueavam o que não comiam e colocavam na *peyra*. Sempre que paravam para descansar ou pernoitar ela perguntava a ele se iria mesmo entrar na nova aldeia com ela. Ele sempre respondia que a acompanharia.

Os homens *Apyãwa*, quando estão realizando longas caminhadas, principalmente nos percursos que passam pela mata ou regiões sujeitas a ataques de bichos, têm a tradição de deixar que suas mulheres caminhem um pouco mais a frente. Permanecendo na retaguarda, eles podem observá-las e protegê-las do perigo.

Quando o casal de viajantes se aproximou de seu destino, a mulher foi a primeira a avistar e reconhecer que se tratava de uma aldeia de seu povo. Ficou muito contente ao identificar, mesmo de longe, algumas pessoas de sua antiga aldeia. Mas, quando ela se virou para trás na intenção de comentar com o esposo, percebeu de imediato tudo que havia acontecido.

Há poucos metros, próximo ao caminho que ela acabara de percorrer, estava apenas a enorme *peyra*, carregada de provimentos, encostada em uma árvore. Ela entendeu que o esposo tinha retornado apenas com a tarefa de curar sua tristeza de conduzi-la até seu povo. Então ela entoou baixinho o canto de levantar a alegria, enquanto seu povo, que tendo percebido sua chegada, vinha ao seu encontro.

Quando lhe perguntaram, ela contou toda a história vivida com o esposo. Todos acreditaram, pois, a nova aldeia era muito distante da anterior e muito tempo tinha se passado desde que eles a haviam deixado lá. Além disso, tiveram que juntar vários homens para transportarem aquela enorme e carregada *peyra* até o interior da aldeia, onde estava o restante de sua família.

2.1.1.16 O ritual de nomeação

Ao nascer a criança *Apyãwa* recebe um nome, presente de seus avós maternos ou paternos, escolhido dentre os nomes de seus ancestrais. Esse é um nome social, utilizado como referência interna para o povo. O nome de registro no cartório será outro, que pode ter origem *mayra* (não indígena). De forma padronizada – pelo menos o foi com os registros efetuados em determinada época – o último sobrenome identifica a etnia “Tapirapé”.

O nome social faz parte de um elenco de nomes utilizados historicamente pelos antepassados daquela família e a mudança desse nome é um marcador de tempo que marca um novo acontecimento na vida da pessoa. Quando passa da fase do desmame, esse nome é escolhido pelos pais. A partir dessa fase, a pessoa terá o direito de escolher seu nome no início de cada nova fase de sua vida, por certo, recorrerá às histórias dos seus antepassados contadas pelos familiares para escolher o nome daquele personagem cujas características intencionam enaltecer para si, perante a sociedade *Apyãwa*.

Adotar o nome dos seus antepassados, não apenas de um, mas de todos os que outrora utilizaram e honraram esse nome é trazê-los à vida no tempo presente, homenagear suas histórias. Trazer, também, o prestígio que o nome carrega por todas as vidas passadas.

Para a mudança de nome há um ritual de nomeação. Um ancião entoia cantos em que pronuncia o novo nome a ser utilizado por aquela pessoa. Nesse momento, os seus pais e avós também podem mudar de nomes.

Ao entoarem o canto com o novo nome por várias horas, repetindo-o durante a noite no pátio da *Takãra*, a comunidade e os antepassados saberão da mudança. Quando ainda é vivo, o último dono do nome, utilizando outro nome, este simbolicamente o repassará ao dono atual.

2.1.2 Marcadores de tempo observados na natureza

Há aqueles marcadores de tempo classificados como pertencentes ao grupo dos naturalmente percebidos no ambiente, relacionados a fenômenos da natureza, observados na terra e no céu do ambiente habitado. Com a função de descrevê-los, subdividi em outros dois grupos: os marcadores terrestres e os marcadores celestes.

2.1.2.1 Marcadores terrestres

O povo *Apyãwa* pratica atividades de caça, pesca e coleta e agricultura, formando um importante sistema de atividades responsáveis pelo provimento dos seus alimentos. Cada atividade exige o acesso a uma infinidade de saberes produzidos e melhorados pelas gerações.

Todos esses conhecimentos estão organizados de forma transdisciplinar nos seus marcadores de tempo. As borboletas, por exemplo, são marcadoras do tempo de seca. Entre as várias espécies de borboleta, uma delas, a mais importante, por aparecer primeiro que as demais e por se distinguir na cor. De acordo com *Kamajrao*, “no inverno as borboletas somem e na época de seca elas voltam novamente”.

Os peixes são marcadores de enchente. Na cheia, os *Apyãwa* observaram que a tonalidade das cores dos peixes é diferente: “Cada peixe faz sua pintura de vários tipos”.

A pintura de cada peixe é significativa para eles; nela, existe sua história e origem: “Quando os peixes se pintam, o pescador *Apyãwa* sabe que eles estão em reprodução, cada tipo de peixe tem seu jeito de desovar”.

As flores do “pau d’arco” e do “cega-machado” marcam a época da desova dos tracajás na praia e o início do período chuvoso na região. São duas variedades de vegetais presentes tanto no cerrado, quanto na mata e na beira dos rios. As crianças da aldeia brincam de se enfeitar com as flores dessas duas espécies de árvores.

O gafanhoto é um marcador que comunica o final das chuvas. São habitantes do cerrado, que no período chuvoso deixam de ser percebidos e na estiagem reaparecem. Também, o pássaro “Martim-pescador” marca a época da seca. Quando o rio começa a secar, seus filhotes se preparam para voar, pois serão levados pelos pais para que aprendam a pescar.

Já o urubu e o jaburu são aves que marcam o tempo do vento para os *Apyãwa*. Quando eles voam em grandes altitudes, “realizam as voltas o vento acompanha esse movimento no solo. Quando esses pássaros fazem voltas em forma de círculo bem rápido, ventará bem forte e o tempo se tornará perigoso”.

2.1.2.2 Marcadores de tempo celestes

Os marcadores de tempo celestes podem ser considerados os mais presentes em praticamente todas as culturas, mesmo as não indígenas. Principalmente aqueles possíveis de serem observados com mais facilidade, como o sol e a lua em seus movimentos diários ou determinadas estrelas ou constelações de maior brilho. Tais marcadores sempre estiveram presentes na história dos povos distribuídos pela esfera terrestre, sendo que, a fácil observação de seus ciclos propiciou sua adoção como parâmetro para observação e acompanhamento do fluir dos acontecimentos sociais e naturais na terra.

O procedimento adotado para a obtenção das informações quanto aos marcadores celestes levou em conta o meu pouco conhecimento no campo da astronomia. Inclusive, avaliamos que esse desconhecimento da astronomia oficial me propiciaria uma maior liberdade para perceber o céu sob o olhar *Apyãwa*.

Os registros foram feitos apoiados em um conjunto de ferramentas constituído por binóculo celeste, caneta apontadora laser, *software Star Walker* e um *tablet*. Na intenção de registrar as informações que me fossem comunicadas com o máximo de espontaneidade possível, toda noite no terreiro da *Takãra* permanecia atento aos gestos e olhares para perceber os momentos em que discutiam o aparecimento ou posição de algum astro, estrelas ou constelações no céu. Quando percebia que tratavam do assunto e apontavam ou olhavam, eu fazia algum comentário relacionado ao tema.

A caneta *laser* permaneceu no meu bolso por várias noites até o momento em que considerei propício utilizá-la, pois, sabia que nas primeiras vezes causaria muita admiração e curiosidade, o que poderia tirar a harmonia das reuniões. Aproveitei um momento no qual falávamos sobre determinada constelação, e cada um apontava com o dedo tentando formar o desenho. Retirei a caneta do bolso, expliquei o que era possível fazer com ela e a utilizei. Depois que ela passou por todas as mãos, experimentando, brincando, apontando para o céu, retornei ao assunto da constelação e pedi para me apontarem cada estrela.

Depois de localizadas, permanecia acompanhando-as até o momento que nos recolhemos para dormir. Em casa, antes de dormir, utilizava o *software Star Walker* para

identificar cada estrela apontada no terreiro e as registrava no caderno de campo. No dia seguinte procurava meus amigos na escola, os quais me ajudavam a escrever os nomes das estrelas e constelações na língua *Apyãwa*.

Esse procedimento foi utilizado em todas as localizações dos marcadores celestes. Depois desses momentos de observação coletiva no céu, quando eles percebiam que eu olhava para o céu, na direção das constelações ou estrelas, me explicavam mais detalhes sobre as atividades que realizavam orientados por elas e as características ambientais que poderiam ser previstas com base em tais observações.

Além disso, me contaram histórias sobre estrelas que se interessaram por moças *Apyãwa*, se transformaram em guerreiros e vieram constituir famílias. Durante o tempo de convívio, forneceram novas sementes para a comunidade e ensinaram como cultivá-las para utilizar na alimentação.

A constelação *Ywakãja* (Figura 25) foi a primeira que me mostraram durante as conversas no terreiro da *Takãra*.

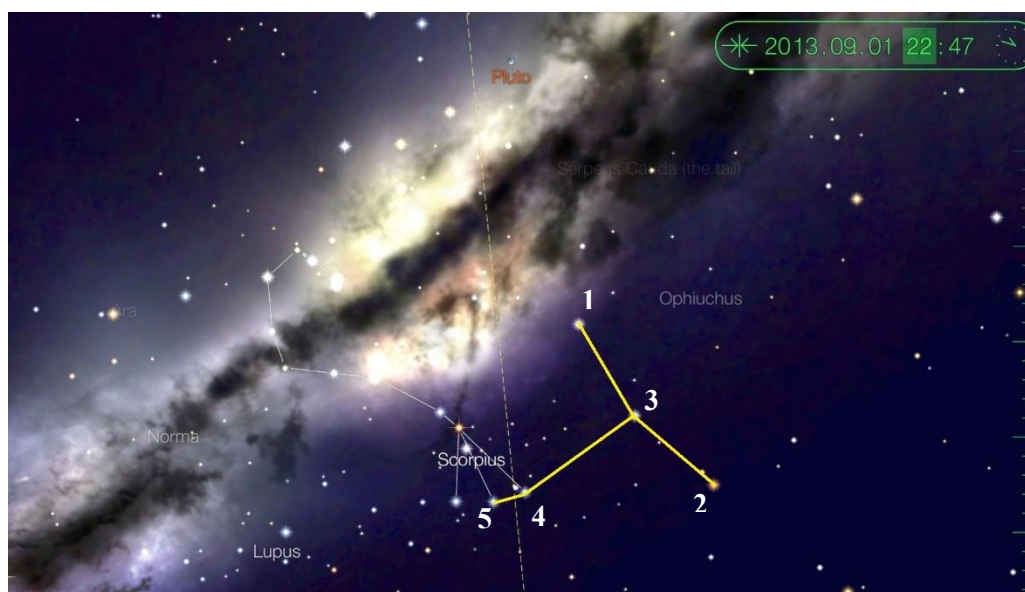


Figura 25 - Constelação *Ywakãja*. Imagem do software *Star Walker*. Pelo autor (setembro/2013)

As estrelas que compõem *Ywakãja* são: 1= *sabilk*, pertencente à constelação de *Ara* (Altar); e as estrelas 2 = *Yed Prior*, 3 = *Ophiuchus*, 4 = *Akrab* e 5 = *Deschubba*, sendo as duas últimas pertencentes à constelação de *Scorpius* (Escorpião).

Ywakãja pode ser traduzido como pênis do céu, *ywaka* (céu) e *akãja* (pênis dele). É um importante marcador de tempo na realização da dança ritualística *Kã'o* (p. 85). Os responsáveis

por entoar os cantos do *Kã'o*, em diferentes momentos, têm a posição do *Ywakãja* como indicar de mudança do tipo de canto a ser executado.

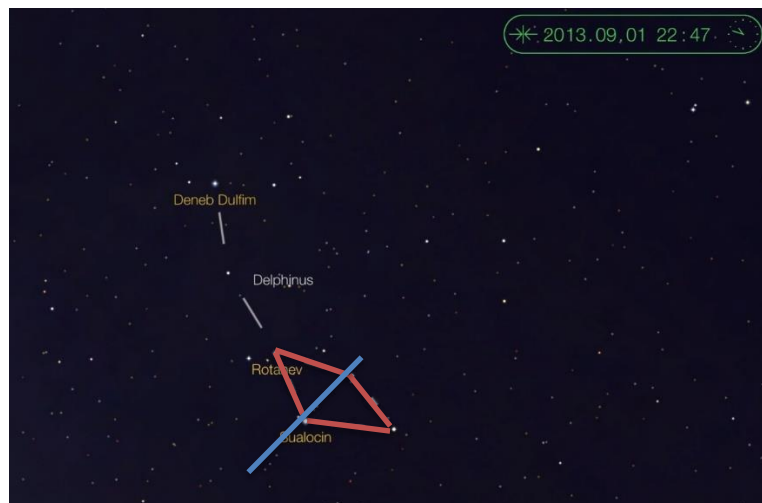


Figura 26 - Constelação *Xixinoo* (libélula). Imagem do *software Star Walker*.
Pelo autor (setembro/2013)

Não encontrei ainda em suas explicações alguma relação entre a constelação *Xixinoo* (*Delphinus*) e alguma atividade desenvolvida por eles.

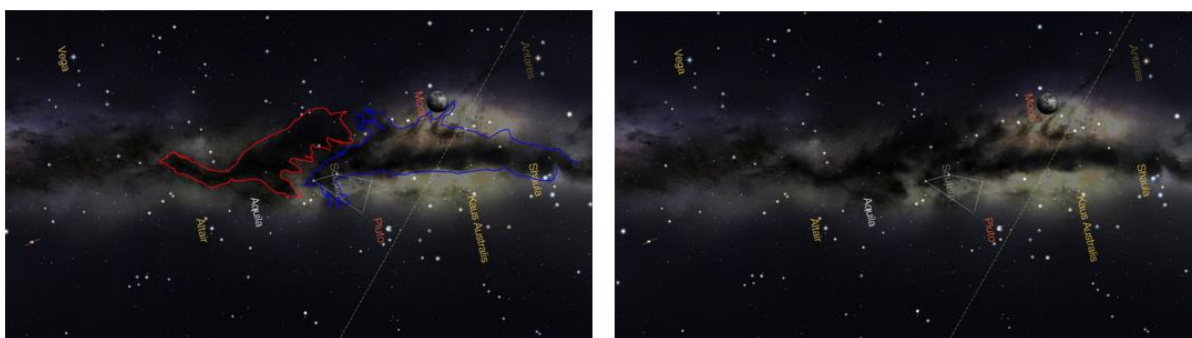


Figura 27 - Imagens formadas pelas sombras, na Via Láctea. *Xawaroo miãra xokaãwa* (a onça abatendo o veado). Pelo autor (julho/2015)

Xawaroo não é uma constelação como as demais. Ao invés de estrelas, determinando pontos de uma figura, ela é formada por grandes nebulosas escuras, que podem ser observadas a olho nu na via láctea.



Figura 28 - Constelação *Xyre'iwera* (Coroa Austral). Grupo de *xyre'i* comendo abóbora. Pelo autor (julho/2015)

A constelação *Xyre'iwera*, segundo a definição de *Wario*, representa um grupo de *xyre'i*, sentados em círculo, comendo abóbora assada.

Além das constelações identificadas nas figuras acima, os anciãos me apontaram constelação *Etaxaka* (Plêiades – grupo de estrelas pertencentes à constelação de Touro). Segundo eles, ela é um marcador que avisa sobre o início e fim do período em que faz frio, principalmente à noite.

Há também a “Estrela Dalva” (Vênus), que é bastante observada por eles, principalmente nos períodos em que a lua crescente está visualmente próxima a ele. Eles o chamam de *Xaytatao* ou de Estrelão, sendo, portanto, do sexo masculino. Quando a lua é vista próxima a ele no céu, os *Apyãwa* afirmam que estão acasalando.

Xaytatao

Xaytatao é o mito sobre a “Estrela Dalva” (Vênus), que os *Apyãwa* denominam *Xaytatao* (Estrelão). Narrada por *Xaokato'i* Roberto Tapirapé (Coquim), em uma noite na roda do *Takawytera* (terreiro da *Takãra*).

De acordo com Coquim, essa história aconteceu há muito tempo, quando os *Apyãwa* ainda nem sabiam cultivar a maioria das sementes que hoje plantam em suas roças e quintais.

Xaytatao

Narrado por *Xaokato'i* Roberto Tapirapé (Coquim)
Em 10/11/2014

Nas noites de céu limpo e cheio de estrelas, era comum, pessoas “esfriarem” o corpo deitados em esteiras no terreiro na frente das casas, até que chegasse o momento de irem dormir nas redes.

Certa noite estava uma moça e sua família (irmão, pai e mãe) deitados em suas esteiras. Eles admiravam o quanto o céu estava bonito.

Próximo à lua, logo ao anoitecer, estava uma estrela muito maior que as outras e muito mais brilhante. Era o *Xaytatao*. Enquanto toda a família observava pontos diferentes do céu, a moça olhava fixamente para *Xaytatao*. Seus pais ficaram com sono e se recolheram para dormir.

A moça ficou sozinha com seu irmão. Ela esfregava as mãos (para os *Apyãwa*, uma moça esfrega a mão para um rapaz pelo qual ela se sente atraída) e dizia que seria bom *Xaytatao* vir para a terra para ser seu marido.

Acontece que a manifestação de interesse da moça foi percebida por *Xaytatao*, que ficou lá de cima a observá-la também. Quando chegou a hora de se recolherem para suas redes de dormir, a moça continuou esfregando as mãos e chamando por *Xaytatao*.

Quando ela já se encontrava na rede e todos em sua casa já dormiam, eis que *Xaytatao* assumiu a forma de um jovem índio muito bonito e viril, desceu até a casa e foi direto deitar-se na rede da moça. Ela, espantada com o acontecimento, perguntou quem era ele, pois ela nunca o vira anteriormente na aldeia, nem nas outras aldeias do Território.

Ele respondeu: – Para quem você esfregava as mãos essa noite? Sou eu, *Xaytatao*. Você esfregava as mãos para mim, pediu para que eu viesse me casar com você, daí eu vim te encontrar.

Os dois permaneceram conversando e contando histórias por um longo tempo. Passaram a noite na mesma rede. *Xaytatao* fez a moça prometer que não contaria a ninguém sobre sua origem. *Xaytatao* assumiu a forma de um homem bem velhinho e somente ficaria com a aparência de jovem quando os dois estivessem sozinhos.

No dia seguinte, todos acordaram e o casal permaneceu dormindo na rede. Toda a família estava surpresa com aquele homem velho deitado na rede com a moça. A mãe perguntou ao irmão se havia chegado alguém na noite anterior, depois que eles foram dormir. O rapaz respondeu que não. Que até o momento em que eles se retiraram não havia ninguém.

Ao se levantarem, saíram passeando pela aldeia, mas *Xaytatao* permaneceu na forma de um homem bem velhinho, apoiando-se numa bengala. Todos na aldeia se admiravam pelo fato de a moça tão bonita e jovem ter escolhido aquele estranho velho como esposo.

A moça o levou até o local de uma pequena roça de seu grupo familiar. Lá ele percebeu que havia apenas banana brava plantada. Era a única coisa que eles sabiam cultivar na roça. *Xaytatao* passou a ir todos os dias para a roça da família de sua esposa. Contudo, quando ninguém o observava, ele assumia o corpo de jovem e preparava uma grande roça onde plantou sementes de milho que ele trouxe consigo.

Com o corpo de jovem e com a ajuda de um bando de pássaros que ele colocou para trabalhar em sua roça, conseguiu realizar a tarefa em pouco tempo.

A moça estava muito feliz e realizada com o novo e especial esposo. Todos os dias eles saíam cedo para a roça, sempre com a aparência de velho ao atravessar a aldeia e jovem depois que se distanciavam dos olhares curiosos.

A plantação cresceu rapidamente e se tornou uma imensa roça de milho verde, o que era ainda uma novidade para o povo *Apyãwa*. Quando o milho amadureceu e ficou no ponto de ser assado e consumido, *Xaytatao* levou a moça até as proximidades de sua roça, solicitou que ela ficasse ali e acendesse a fogueira.

Ele saiu e retornou com várias espigas de milho. Ensinou a moça como teria que assá-lo e, depois, comeram o milho verde assado. Nem mesmo ela havia percebido que ele trabalhava em outra plantação. Nunca tinha visto um pé de milho. Segundo Coquim, até o barulho que produzido por *Xaytatao*, colhendo as espigas de milho verde, assustava sua esposa.

A família da moça ficou muito contente com a quantidade de alimentos trazidos da nova roça e logo a mãe quis ir junto para conhecer a novidade. Depois de muita insistência, a moça prometeu que levaria a mãe até a roça.

No dia seguinte eles a levaram. Chegando lá ela ficou tão admirada com aquela quantidade de milho que começou a caminhar por entre eles e se perdeu. Muito tempo depois, para tirar a preocupação de sua esposa, *Xaytatao* saiu sozinho procurando a sogra.

Ao encontrá-la, depois de percorrer quase todo o terreno da roça, cansada e ainda admirada, sua sogra o viu com o corpo jovem pela primeira vez. Ficou tão encantada com ele que lhe esfregou as mãos. *Xaytatao*, que não se importava muito com as regras e proibições dos seres humanos, aceitou e possuiu a mulher ali no chão, no meio do milharal.

A colheita foi tão farta que alimentou toda a aleia. O povo *Apyãwa* gostou muito do milho. Em poucos anos todas as famílias já sabiam cultivá-lo nas roças. Aprenderam a fazer cauim e experimentaram várias formas de consumi-lo ainda verde ou depois de seco.

Coquim afirma não saber que fim levou o jovem que era estrela e que veio viver entre os *Apyãwa* no passado. A história é contada há tanto tempo, segundo ele. Acredita que *Xaytatao* tenha sido morto por algum homem da aldeia, por ciúmes, já que ele não tinha muito respeito pelas mulheres casadas, ou que simplesmente retornou para o céu e fica, de lá, a observar a vida do povo por aqui.

2.2 Marcadores de tempo instrumentais

Nesse grupo estão os marcadores elaborados ou confeccionados pelo povo indígena especificamente como instrumentos para planejar, registrar e acompanhar os tempos. Nessa categoria estão os cordões trançados, tendo os nós como momentos de paradas e os espaços entre eles como trajetória ou tempo de jornada; os pedaços de madeira ou cipós com marcas, representando unidades a serem relacionadas; as “cuias de coité”, onde se acumulam pedras relacionadas a cada unidade.

Representam as escolhas ou as criações de instrumentos que contemplam e recriam modelos de transformações sequenciadas do ambiente, que podem ser relacionadas a outros modelos, naturais ou instrumentais, padronizados ou não, sobre os quais se queira inferir informações que argumentem a favor das decisões a serem tomadas.

Um marcador de tempo instrumental é escolhido ou confeccionado sempre dentro de um contexto no qual faça sentido a sua utilização. O tempo que se quer observar, e a partir do qual se queira tomar decisões, terá o ritmo e a duração de seu marcador.

Para a realização da Grande Caçada ao Porcão (Capítulo IV, p. 93), por exemplo, caçadores de todas as aldeias do território se encontram e realizam jornadas pelos *habitats* tradicionais do “porcão”. Geralmente, montam acampamentos em local propício para onde retornam no fim de cada dia com os animais abatidos. Na aldeia, no momento do ritual em que a carne será dividida e consumida pela comunidade, juntamente com ela será distribuída a “banana comprida”, cultivada por eles, cuja colheita é feita nos dias que antecedem a caçada.

A banana é colhida ainda verde e armazenada na aldeia. O tempo de duração da caçada será o tempo necessário para a maturação da banana. O método usado pelos *Apyãwa* para determinar esse tempo, consiste em selecionar alguns exemplares de diferentes cachos da banana estocada, os quais são levados para o acampamento dos caçadores e armazenados sob as mesmas condições das que permaneceram na aldeia.

Uma das atividades de preparação para o ritual que antecede a caçada do porcão é a colheita e acondicionamento da banana comprida. Uma pequena quantidade dessa banana é levada na jornada e permanece no acampamento.

A observação diária do processo de amadurecimento da banana fornece informações sobre a proximidade do fim da jornada de caça, pois, simultaneamente, na aldeia, elas também estarão passando pelo mesmo processo. O ritual terá que ocorrer quando as bananas amadurecerem. Saberão sobre a proximidade da data de retorno quando as frutas apresentarem os primeiros sinais de amadurecimento.

2.3 O que são os Marcadores de tempo *Apyãwa*?

A definição do termo “Marcadores de Tempo Indígenas”, nesse estágio do texto, após ter apresentado uma descrição do universo de marcadores que pude ler nos discursos sociais do mundo *Apyãwa*, pode, ainda, ser um pouco mais facilitada, inicialmente, conceituando-o por oposição.

Os marcadores de tempo indígenas não são medidores, controladores, demarcadores ou avaliadores de um tempo único e linear. Não são, portanto, relógios adaptados ou fabricados pelos indígenas para marcar o tempo do não indígena. Para marcar esse tempo e se relacionar com as sociedades do entorno, eles simplesmente utilizam nossos relógios. Na expressão, “Marcadores de Tempo Indígenas”, os “marcadores” e o “tempo” são indígenas.

Os marcadores de tempo indígenas são entendimentos que determinados grupos culturais desenvolvem sobre si, o outro e sobre o ambiente do qual fazem parte, no ato de habitar. São leituras das informações explícitas ou implícitas nas manifestações dos seres – humanos, da natureza e do mundo espiritual – que coabitam seu território. São as interpretações ou as significações atribuídas às diferentes manifestações desses seres ao se solidarizarem no modo de viver.

Estabelecer critérios de agrupamentos para os marcadores de tempo indígenas, do modo como foi apresentado nas seções anteriores, não é algo que se faça sem correr riscos, pois eles

se entrecruzam pelos critérios dos grupos criados e, a cada leitura, chamam-nos a atenção para outras possibilidades de reagrupamentos ou de interligações.

A complexa relação entre os marcadores – nas diversas possibilidades de se obter informações das interligações, das simultaneidades ou das sequenciações de suas manifestações, no valor social atribuído a cada um individualmente ou ao conjunto observado, justificado nas cosmologias – mostra-nos um exemplo de extraordinário conhecimento sobre a vida e o ambiente habitado, tornando-se um saber dinamicamente atual.

Os marcadores de tempo são resultantes de um processo histórico de tentativas de conhecer o ambiente que habitam e as outras sociedades, aquelas vizinhas e as de outros territórios. Desenvolveu-se por trajetórias diferentes em torno do globo terrestre, simultaneamente ao desenvolvimento das ciências do ocidente:

Neste sentido, o saber localizado é sempre um saber sustentado (*imbedded*) por um ecossistema ou espaço territorial, e incorporado (*embodied*) por um sujeito histórico. Se o território é o espaço suporte de significações, referente de denominações, lugar onde se desdobram as práticas culturais, no saber se condensam os sentidos que orientam as ações sociais. No saber convergem os processos materiais e simbólicos que determinam as práticas culturais e donde irradiam as ações transformadoras do meio e da história. (LEFF, 2002, p. 280).

Assim, identificar as manifestações da natureza a partir do odor, da temperatura, intensidade e direção dos ventos; da textura e coloração das vegetações e das águas dos rios; da mudança de comportamento dos animais; da modificação sutil, de agudo para grave, do zumbido dos insetos e as relações de simultaneidade entre essas manifestações na previsão de fenômenos ambientais, constituem maneiras de se conhecer o mundo, as sociedades, no passado, no presente e no provável futuro. Estilos próprios de produzirem seus significados para o tempo.

Nesse sentido, a descrição e as análises do fenômeno dos marcadores de tempo indígenas deverão ser etnográficas.

Os marcadores de tempo percebidos por cada povo – sua variedade, quantidade e as interpretações que fazem de cada um – estão, evidentemente, relacionados às características ambientais dos seus territórios. Os marcadores que orientam e instrumentalizam os povos do cerrado não são, necessariamente, os mesmos dos povos da floresta ou do pantanal. Em contrapartida, os mesmos marcadores podem trazer informações diferentes para diferentes etnias, cujas necessidades e atividades cotidianas são distintas. (SEVERINO-FILHO, 2010, p. 128)

Os marcadores de tempo indígenas constituem maneiras de garantir a sobrevivência no dia a dia, mas também de explicar e representar o tom, o caráter e o seu entendimento sobre a qualidade da vida, bem como de manifestar o seu estilo moral e estético de interagir com o mundo. Formas de ir além da pulsão de sobrevivência e transcender o imediato. Compõem sistemas de conhecimentos produzidos e atualizados historicamente pelas sociedades, quando respondem às suas necessidades de sobrevivência e à vontade humana de transcender.

CAPÍTULO III

O PAJÉ E A LIGAÇÃO COM O MUNDO ESPIRITUAL *APYÃWA*

Em todas as narrações que ouvi sobre os pajés, durante o período programado de estudos em campo, os *Apyãwa* fizeram questão de enfatizar a distinção desse personagem da história. Referiam-se sempre ao “grande pajé do passado”, para distingui-los dos pajés de hoje.

3.1 Os grandes pajés *Apyãwa* do passado

Os antigos e grandes pajés, em suas viagens por outros mundos, se relacionavam com espíritos de todas as espécies, pois, no mundo espiritual, humanos coabitam aldeias em interação harmoniosa com animais da floresta e do mundo aquático. Suas atuações se distinguiam pelo tipo de poder, pois cada um possuía uma especialidade.

Havia grandes pajés com poder especializado para lidar com os espíritos de pessoas mortas. E, também, aqueles que conseguiam se relacionar com espíritos que fazem parte de outros mundos, como as estrelas, a lua e alguns fenômenos meteorológicos, por exemplo, o *Topỹ*, um grande pajé que se manifesta para através dos trovões.

Há relatos dos *Apyãwa* sobre antigos pajés que foram mortos por pessoas do próprio povo, enquanto dormiam, por motivos de vingança, ao pensarem que eram os responsáveis pela morte de algum parente. O grande número de falecimentos que levou a quase extinção do povo *Apyãwa* na década de 1930, pode ter sido uma das principais causas da extinção dos grandes pajés.

A impossibilidade de distinguir o que estava provocando o número elevado de mortes fez com que eles atribuíssem aos pajés a causa de tantos sofrimentos e, por isso, em represália, muitos deles foram mortos pelos familiares das pessoas falecidas. Assim, o rito organizado pelos pajés foi deixando de ser realizado. A cerimônia do Trovão consistia em um complexo ritual no qual os pajés e os aspirantes a pajé enfrentavam *Karowãra* (o Trovão) e suas criaturas, os *Topỹ*, com a finalidade de proteger os *Apyãwa*. Os ritos duravam quatro dias, durante os quais eram entoados cantos pelos pajés, que fumavam grandes cachimbos até entrar em transe, quando visitavam a casa do Trovão onde também ficavam as almas dos pajés falecidos. (PAULA, 2012, p. 32).

Além disso, eles dormiam mal, por conta dos sonhos que os atormentavam e geralmente possuíam saúde frágil, já que não se alimentavam devidamente e faziam uso contínuo do fumo. Para entrar em transe e seu espírito deixar o corpo, o pajé realiza um ritual em que engole grandes quantidades de fumaça de seus cachimbos.

Desde muito cedo a capacidade da pajelança se manifesta nos jovens *Apyãwa*. A principal manifestação de seu poder se dá pelos sonhos. Os meninos, quando atingiam maturidade suficiente, passavam a ter sonhos característicos, sonhados apenas pelos pajés, comunicavam aos mais velhos e estes os encaminhavam para receberem as instruções pertinentes a cada fase da vida do futuro pajé. Contudo, o medo do que o futuro poderia lhes trazer, fazia com que os jovens e suas famílias mantivessem os sonhos em segredo.

O antropólogo Charles Wagley (1988), durante os períodos que esteve entre eles, teve a oportunidade de registrar rituais em que se deram a iniciação de jovens pajés (Figura 29). Avaliou ser muito dura a vida daqueles que se dedicavam à prática da pajelança. Ao pajé são atribuídos poderes e realizações de características boas ou ruins, que os tornavam ao mesmo tempo admirados, amados, temidos e odiados.



Figura 29 - Jovem pajé, em transe, desafia *Tupỹ* (trovão).
Fonte: Wagley (1988, p. 256).

No passado, quando não havia caciques (*Kapitãwa*) liderando o povo, o pajé exercia parte do poder das decisões sobre as atividades produtivas e ritualísticas da comunidade, por serem tradicionais estudiosos e conhecedores dos fenômenos naturais e sociais de seu ambiente.

3.1.1 A pescaria com um grande pajé

A História da pescaria com um grande pajé foi contada por *Xaokato'i* (Coquim), numa noite no *Takawytera* (terreiro da *Takãra*), em que me explicavam sobre o poder e a representação dos antigos pajés para o povo *Apyãwa*.

História da pescaria com um grande pajé

Narrada por *Xaokato'i* Roberto Tapirapé

Segundo seu relato, essa história se deu há muito tempo atrás, quando ele ainda era *Xyre'i'i* (rapazinho). Ele e o jovem pajé *Kamoriwao*, filho de um grande pajé chamado *Kamaira Warara'i* haviam saído de sua aldeia no amanhecer e percorrido longas distâncias até o lago para pescar. Não levaram nenhum alimento para a viagem. Durante o retorno, já quando o dia estava em suas horas mais quentes, estavam bastante cansados e com muita fome. Pararam a sombra de uma árvore a alguns metros da margem de outro lago, chamado Lago Inhuma onde o povo *Apyãwa* sempre pesca.

Xaokato'i se lembra de que, nessa idade, seu medo das histórias do mundo espiritual só não era maior do que sua curiosidade. Por isso quis sair para pescar com o pajé. Outra coisa enorme era o seu apetite, que fez com que àquela altura do dia, quando pararam para descansar, sua fome já o incomodasse consideravelmente. Isso fez com que ele repetisse algumas vezes ao pajé sobre sua vontade de chegar logo à aldeia e encontrar algo para comer.

Sentados à sombra daquela árvore, ele disse ter percebido o pajé iniciar sua preparação, acendendo o cachimbo e fechando os olhos ao sugar grandes quantidades de fumaça. Naquele momento, *Xaokato'i* afirma não ter saído correndo por não ter controle sobre as pernas. Afirma ter percebido nitidamente quando o espírito do pajé abandonou seu corpo e o lugar em que estavam.

A viagem do espírito foi relativamente breve, pois, segundo *Xaokato'i*, pouco tempo depois percebeu que ele retornara, pelo movimento e respiração do pajé. Este, ao abrir os olhos, lhe disse para ir até a margem onde haveria comida fornecida pelos espíritos habitantes do lago. Informou, inclusive, que seu avô estaria lá para vê-lo.

Na margem havia quatro tigelas de barro, duas com bananas e duas com cará. “Banana branquinha como as da seca mesmo, que a gente planta”.

Aí ele pegou aquelas tigelas e levou rapidamente para a sombra da árvore, onde o pajé o esperava sentado. Chegando lá o pajé disse para ele comer. Contudo, ele se lembrou de um conselho que seus parentes mais velhos sempre diziam: “se pajé traz coisa, ele tem que comer primeiro. Eu nunca esquecia dessa história. Daí botei ele pra comer, né”.

Coquim estava com muita fome, mas esperou que o pajé realizasse a refeição primeiro para, só depois ele comer a parte que lhe cabia.

Ao terminarem de comer, o pajé lhe disse para levar as tigelas de volta, pois os donos estavam esperando por elas, na margem do lago. Coquim obedeceu e, com muito medo, levou as tigelas para o lugar de origem. Não percebeu a presença de ninguém.

Ao retornar para a árvore, no meio do caminho se encontrou com o pajé que ia ao lago beber água. Decidiu retornar com ele. Chegando lá, para o seu espanto, não havia mais nem sinal das tigelas que ele acabara de depositar na margem. Muito menos sinais de que alguém havia saído da água para resgatá-las. A água do lago estava calma.

Após beberem água, retomaram a jornada de volta à aldeia.

Segundo *Xaokato'i*, essa história permanece em sua memória e ele sempre conta aos seus filhos e para o seu povo.

Enquanto *Xaokato'i* me contava sua história os demais ficaram em silêncio no terreiro da *Takãra*. Ao final, *Wario* (*Xywaeri* José Pio), enfatizando o poder da pajelança do passado, narrou outra história a respeito desse mesmo pajé (*Kamoriwao*), em que ele demonstrou semelhante poder.

De acordo com a história de *Wario*, ele e um grupo de caçadores estavam em longa jornada pela mata. O suprimento de água havia chegado ao fim e todos já estavam com sede.

Em determinado momento pararam para descansar. *Kamoriwao*, que fazia parte do grupo, solicitou a um dos caçadores que levasse o recipiente vazio até um ponto, entre as árvores, fora do alcance dos olhares do grupo. Quando o rapaz retornou, *Kamoriwao* indagou: Cadê a botija d'água? O rapaz respondeu que havia deixado onde ele indicou. Então *Kamoriwao* lhe disse: pois, retorne lá. Traga a água para o povo beber. Além disso, há alguém lá que quer ver você. Seu avô veio te ver.

De acordo com *Wario*, obedecendo ao pajé, o rapaz retornou ao lugar onde havia deixado o utensílio vazio. Para sua surpresa, apesar de não ter visto seu avô, o utensílio estava completamente cheio de água fresca. Havia água o suficiente para beberem naquele momento e para evitar que passassem sede ao percorrer a parte final da jornada.

3.2 Os pajés *Apyãwa* da atualidade

Os pajés *Apyãwa* atuais não foram iniciados e ensinados pelos antigos grandes pajés do seu povo, como tradicionalmente ocorria no passado. Sua aprendizagem se deu com os, não menos poderosos, pajés do povo indígena *Kamayurá*, habitantes do Parque Nacional do Xingu.

As informações que obtive sobre a vida e atuação dos pajés da atualidade foram obtidas em uma longa conversa que tive com o jovem e importante pajé, *Xawaripa'i* (*Xawatamy Nélío Tapirapé*), um dos responsáveis pela harmonia da relação da aldeia *Tapi'itãwa* com o mundo espiritual do entorno.



Figura 30 - *Xawaripa'i*. Jovem pajé *Apyãwa* da atualidade.
Pelo Autor (julho/2015).

Xawaripa'i diz que a pajelança se manifestou em sua vida desde que era criança. Segundo ele, ainda não havia saído da fase de vida *Konomi/namĩ* quando passou a ter sonhos diferentes, os quais, pelo que ele já teria ouvido dos mais velhos, “eram sonhos de visão de pajé”. Além dos sonhos, *Xawaripa'i* atribui a sua escolha por seguir as aprendizagens da pajelança a outros dois fatos marcantes em sua vida.

Seu irmão mais velho, falecido aos vinte anos de idade, quando era ainda criança foi encontrado inconsciente no terreiro de sua casa. A partir desse incidente ele deixou de falar, permanecendo mudo até sua morte. *Xawaripa'i* diz ter ouvido que esse incidente foi ocasionado por um feitiço de pajé, o que sempre lhe causou inquietação e curiosidade. Queria saber como era esse feitiço e por que razão alguém havia mandado ao seu irmão.

O outro fato, foi a morte de *Kamoriwao*, o último grande pajé de seu povo, que presenciara quando era menino. *Xawaripa'i* diz se lembrar claramente de que brincava no chão, na frente de sua casa, de onde via *Kamoriwao* deitado na rede, de olhos fechados. De repente, um *Apyãwa*, morador de outra aldeia, chegou transtornado e, com uma borduna, avançou sobre a rede dando golpes violentos e sem chances de *Kamoriwao* reagir.

Apenas soltava gritos de dor, enquanto os golpes da borduna lhe quebravam os braços e as pernas. *Kamoriwao* somente parou de gritar depois de levar um golpe fatal na cabeça, que lhe quebrou o crânio.

Xawaripa'i disse que mais tarde ficou sabendo que o assassino do pajé era o pai de uma menina que havia falecido recentemente. O pai, desesperado com a filha doente, submeteu-a ao tratamento de um pajé da etnia *Kaiaby*, que estava em visita a sua aldeia. O visitante não conseguiu curar a menina, que veio a óbito. Para justificar a ineficácia do seu tratamento, o pajé

Kaiaby afirmou ao pai da menina que o motivo de sua doença seria um feitiço enviado por *Kamoriwao*.

Quando surgiu a oportunidade de *Xawaripa'i* se tornar pajé, no intercâmbio com os *Kamayurá*, ele decidiu qual seria a sua função na comunidade.

Xawaripa'i não se considera ainda um pajé totalmente formado e com plenos poderes desenvolvidos. Esse processo é longo e tem que ter mais experiência e maturidade, para lidar com os ensinamentos recebidos. Ele, inclusive, diz não ter certeza se gostaria de possuir todo o poder dos grandes pajés, pois, teme pela possibilidade de incompreensão do povo ao qual seu trabalho é destinado.

3.3 As tarefas de um pajé

No futuro, *Xawaripa'i* espera estudar mais e, só assim, sendo mais sábio, decidir sobre a aquisição da capacidade de pajelança mais ampliada. Seu professor *Kamayurá* lhe ensinou que o poder, por ser muito perigoso, deve ser recebido aos poucos. Entretanto, com os ensinamentos e o poder recebidos até o momento, ele já se coloca em condições de realizar várias tarefas relacionadas à orientação, proteção e à harmonização de seu povo com o mundo espiritual.

Dentre as tarefas realizadas por ele, a que considera mais gratificante para si e relevante para o seu povo é o trabalho espiritual da procriação.

Para que a mulher *Apyãwa* engravide ele deverá realizar a tarefa em que seu espírito viaja até o Morro do Urubu Branco, localizado próximo à fronteira do território, ao norte da aldeia *Tapi'itãwa*. Neste local há uma cachoeira onde vivem as almas dos bebês, protegidas por seres espirituais da natureza. Há também outros locais mais distantes da Aldeia *Tapi'itãwa*, como o grande Lago *Inhuma*, onde almas de bebês podem ser encontradas.

Xawaripa'i tem o poder de trazer essas almas para as proximidades da futura mãe. A alma do bebê permanecerá flutuando, acompanhando a mulher em todas as suas atividades, para saber se ela possui características que lhe agradam. Caso decida ficar, o bebê aguarda o momento em que o casal tem relações sexuais para penetrar no ventre da mãe, no momento da copulação.

Para que o pajé consiga trazer as almas dos bebês, ele deve fazer um tipo de compromisso com os seres da natureza, guardiões das almas dos bebês. Dará garantias de que,

desde a gestação a criança terá todas as condições para se desenvolver e, ao nascer, será protegida, alimentada adequadamente e educada segundo os valores da cultura *Apyãwa*.

Por conta desse compromisso, *Xawaripa'i* sempre acompanha a vida dos meninos que ele contribuiu com o nascimento. Em alguns casos, durante a gestação, ou mesmo depois do nascimento, se a mãe não se dedica devidamente ao bebê, se é pouco carinhosa e caso a criança não se sente amada suficientemente, durante o sono, sua alma vai até a casa de *Xawaripa'i* e reclama da situação. Diz que está com vontade de voltar para seu antigo lar.

Nesse caso, *Xawaripa'i* deve fazer visitas aos pais, dar conselhos e alertá-los quanto ao risco de perder a criança.

Xawaripa'i diz ser capaz de identificar cada menino, cuja alma ele trouxe para a aldeia. Inclusive, consegue ver na pele os sinais de sua origem. Há marcas, como uma tatuagem, que a criança traz na pele, percebidas somente por ele, com características do morro ou do lago.



Figura 31 - Pajé *Xawaripa'i*, no ritual *Tawã*. Pelo autor (junho/2013).

Os pajés ainda são muito requisitados para atender e tratar diferentes tipos de enfermidades. *Xawaripa'i* não é o único pajé da aldeia *Tapi'itãwa* que recebeu formação do pajé *Kamayurá*. Ao todo, são três pajés. Cada um com dons ou especialidades distintas, para atender e cuidar da comunidade. Quando um deles percebe que o problema trazido não é de sua competência, encaminha a pessoa a outro pajé que tenha mais condições de ajudar.

O fumo é um elemento essencial nos trabalhos de um pajé. Para entrar em contato com o mundo espiritual, os pajés *Apyãwa* utilizam-se de um cachimbo tradicional de seu povo. Além de tragar a fumaça ele a engole em grandes quantidades. Esse procedimento tem como efeito o transe, em que o pajé se coloca para acessar o mundo espiritual.



Figura 32 - Ancião fumando no cachimbo tradicional *Apyãwa*.
Pelo autor (julho/2013)

Não é comum presenciar um ancião fumando em lugares públicos, que não seja o Terreiro da *Takãra*. Inclusive, no Terreiro da *Takãra*, tive que convencê-los de que a fumaça, apesar de ter um cheiro muito forte, não me incomodava e que poderiam acender seus cachimbos ou cigarros, confeccionados no momento de acender, como de costume. *Wario* (*Xywaeri* José Pio) me disse que só fuma uma vez e sempre naquele lugar.

Xawaripa'i diz que não gosta de usar o cachimbo tradicional nas atividades da pajelança. Como o faz com bastante frequência, o gosto da madeira se torna incômodo e pode até prejudicar seu trabalho. Independente do fado de usar ou não o cachimbo tradicional, a fumaça do pajé não tem o mesmo teor que a dos anciãos. Juntamente com o fumo eles adicionam a folha de um vegetal, com propriedades específicas para o uso na pajelança.

As solicitações mais recorrentes são aquelas em que, para efetuar o tratamento, após encher a boca de fumaça, o pajé faz várias sucções na pele da barriga, onde a pessoa diz sentir dores ou incômodos. Ele traz a doença para seu próprio corpo para, depois, expeli-la. *Xawaripa'i* diz que nos dias em que ele é muito requisitado, sua boca e os músculos do rosto são acometidos por fortes câimbras. Chega a um ponto em que ele não consegue mais sugar a doença. Nesse caso, ele encaminha a outro pajé.

Nos casos em que o problema de saúde está localizado em outras partes do corpo – na cabeça, por exemplo – *Xawaripa'i* realiza um procedimento repetidas vezes, em que massageia

o local indicado pela pessoa doente com as duas mãos e, em seguida, massageia o local equivalente no seu próprio corpo para, também, trazer para si as dores, das quais se livrará logo em seguida.

É muito comum atenderem chamados em que a doença da pessoa tem cunho espiritual. Nesse caso, com a ajuda da fumaça ele entra em “transe” e seu espírito faz o trabalho. Entretanto, ele não o faz sozinho. Cada pajé é apoiado e orientado por um grupo de espíritos que o acompanham. São seres da natureza, com o corpo de animais, mas que conversam com eles como humanos. Nessas tarefas, eles são a principal força que o pajé possui para realizar a cura.

Xawaripa'i relatou um caso em que, um *Apyãwa* que já estava na fase de ancião, se acometera de uma doença misteriosa. Sua família tentou curá-lo, insistentemente, com remédios da cidade. Chegaram até a levá-lo ao hospital, sem que o problema fosse identificado. Quando não tinham mais saída, o chamaram.

Quando seu espírito conseguiu chegar até o espírito do ancião, ele percebeu que se tratava de uma possessão. Havia outros dois espíritos, muito bravos e agitados. Prendiam o espírito do ancião e não permitiam que *Xawaripa'i* se aproximasse. Tinham pinturas corpóreas e portavam flechas, com as quais o ameaçavam sempre que ele avançava na direção do ancião.

Xawaripa'i conta que, depois de muitas tentativas de convencimento, um dos espíritos que o auxiliam, o qual possui a forma de um macaco, mandou que ele os distraísse enquanto, com muita astúcia, libertou o espírito do ancião. *Xawaripa'i* afirma que depois desse tratamento o ancião se recuperou da enfermidade em poucos dias.

O pajé *Xawaripa'i* é requisitado com bastante frequência para atender pessoas que desmaiam, aparentemente, sem explicação. Segundo ele, geralmente trata-se de um contato físico que a pessoa teve, involuntariamente, com o espírito de algum parente falecido. Ele diz que esse fenômeno é muito comum em períodos de luto, principalmente durante o ritual fúnebre.

As portas das residências devem permanecer totalmente abertas, durante o período do ritual fúnebre. O pajé sempre chama a atenção para que ninguém permaneça parado na porta. Além de a passagem ficar livre para o espírito do falecido transitar e partir, quando chegar o momento, durante o ritual fúnebre e no início do tempo do luto, vários espíritos dos antepassados vêm para participar e ter contato com o espírito do falecido.

Nesse momento, sem ter a intenção de prejudicar seus familiares vivos, ocorre bastante incidência de pessoas que desmaiam por conta de terem suas peles tocadas acidentalmente pelos espíritos. Principalmente se essas pessoas ficam na porta, obstruindo a passagem.

Geralmente, quando está em casa, *Xawaripa'i* senta-se em uma cadeira ou se deita na rede, no quintal e deixa que seu espírito saia de corpo e fique sobrevoando a aldeia, protegendo seu povo e se antevendo a algum perigo do mundo espiritual que possa vir a causar-lhes mal.

Foi em viagens como essas, pelo mundo espiritual, que os primeiros grandes pajés, dos ancestrais *Apyãwa*, estabeleceram o relacionamento com os espíritos e outros seres da natureza. Pelas informações dadas por eles, descobriram sobre os perigos que poderiam ameaçar seu povo, aprenderam sobre os diferentes rituais que agradam a cada um, individualmente, e a mantê-los como aliados e protetores do povo *Apyãwa*.

Em nossas conversas no Terreiro da *Takãra*, *Wario* me relatou que todos os rituais praticados pelos *Apyãwa* foram ensinados pelos antigos pajés, os quais teriam aprendido com os espíritos e os outros seres da natureza. Em cada detalhe, nos tipos de pinturas corpóreas, nas características e nos materiais utilizados em cada enfeite, nas danças, nos cantos que deveriam entoar e nos tipos de alimentos que consumiriam, como parte da realização de cada um.

Como principal lugar para realizar os rituais, os espíritos explicaram ao pajé como deveria ser a construção da *Takãra*. Tendo a *Takãra*, eles aceitariam morar na aldeia, junto ao povo *Apyãwa*.

Por conta dessa relação íntima com os espíritos e demais seres da natureza, antes de cada atividade coletiva de caça ou de pesca, em que os animais são abatidos em grandes quantidades, os pajés devem realizar a importante tarefa de comunicar-se com os habitantes dos lagos ou da floresta, anunciar a chegada dos caçadores/pescadores, pedir-lhes autorização e proteção durante a atividade. Sem que isso seja feito, os *Apyãwa* temem ficar suscetíveis a graves acidentes, durante a jornada de caça ou pesca.

CAPÍTULO IV

OS RITUAIS *APYÃWA* NO TEMPO DAS CHUVAS E DA ESTIAGEM

Evidentemente, o termo “ritual” não tem origem na língua *Apyãwa*. Eles podem estar pensando e fazendo outra coisa quando, no diálogo com os *mayra*, utilizam esse termo. Pode ser que eles tenham ouvido sua definição em nossa língua (língua *mayra*) e, pacientemente o adotaram, ao considerar-nos inaptos a compreender o que de fato seja, para eles, o “o quê”, “o como” e “o porquê” dos rituais.

Não há separação entre a prática dos rituais e a realização das demais atividades. Não considero ter presenciado momentos dedicados somente aos rituais ou ao trabalho nas roças, às construções ou à educação das crianças. A ritualização da vida em família e comunidade se faz em todos os momentos da produção, das aprendizagens, da socialização e de planejamento do futuro, tudo faz parte de um modo único de percepção do mundo e das coisas que nele existem.

Nessa perspectiva, me parece sem sentido caracterizar um capítulo deste texto que descreva e reflita sobre os rituais *Apyãwa*. Se a ritualização está em viver e ser índio, o conjunto de rituais que elenco abaixo pode estar longe de representar a tão complexa teia simbólica tecida pelo povo *Apyãwa*. Nessa perspectiva, a tese descreve e interpreta os seus rituais em todos os capítulos.

Qualquer definição que eu possa adotar, revisitando os grandes clássicos da antropologia, ou a partir das minhas produções de significados permaneceria uma definição acadêmica e muito provavelmente, distante do que seria para eles. Mesmo porque, a utilização do termo ritual se dá quando eles conversam na língua portuguesa.

Na verdade, quando iniciei a escrita deste texto, me atinei do fato de que, durante o período de campo, nem tive a agudeza de saber se se tratava de uma tradução. Somente durante a última imersão que realizei na aldeia, depois que eles tiveram acesso às minhas descrições e interpretações, é que me foi esclarecido por *Wario* que, quando eles utilizam o termo ritual em nossa língua, estão se referindo ao termo *Rarywa*.

Entretanto, ao inverter a questão, e perguntar o significado, do termo *Rarywa* para os *Apyãwa*, Wario respondeu que significa festa, alegria, brincadeira, celebração, etc. Quando se trata de uma dança, o termo equivalente em *Apyãwa* é *Tarywa*. Como vemos, são palavras semelhantes, ambas ligadas à situação de alegria, que, segundo Paula (2012), possuem a mesma raiz. Assim, na perspectiva da Etnossintaxe, *Tarywa* seria (t + *aryp* + a) e *Rarywa* (r + *aryp* + a), sendo a raiz *aryp* = alegria.

As palavras, *Rarywa* e *Tarywa*, passaram a ser utilizadas neste texto, substituindo ritual e dança, nos títulos das seções que os descrevem neste capítulo. Nesse caso, entendo que não se trata de uma tradução simples desses termos entre as duas línguas. Contudo, reconheço que há uma nominação e uma significação dadas por eles, para cada ação que realizam. Mesmo porque, o ritual fúnebre *Apyãwa*, com os cantos e danças realizadas, não poderia ser traduzido por um desses dois termos, por não estar relacionado a festas ou alegrias.

Assim, provisoriamente, chamarei de ritual *Apyãwa* (ou *Apyãwa Rarywa*) aquilo que o *Apyãwa* diz ser ritual. E tentarei manter a ênfase de minhas reflexões na tentativa de descrever os significados desses momentos em que, aproximando-me da definição de PEIRANO (2003), performaticamente, em espaços públicos específicos e seguindo etapas hierarquicamente ordenadas, os *Apyãwa* expressam, com previsão de repetir em cada ciclo de tempo, a materialização e simbolização de sua cultura.

A compreensão do que é um ritual não pode ser antecipada. Ela precisa ser *etnográfica*, isto é, apreendida pelo pesquisador em campo, junto ao grupo que ele observa. Esta postura deriva da noção de a antropologia sempre deu (ou teve a intensão de dar) razão e voz aos nativos, levando-se em conta a perspectiva de um “outro” diferente, de grupos que não pensam e agem como nós. (PEIRANO, 2003, p. 08)

Fiz a opção por apresentá-los na sequência em que eles aparecem pela primeira vez em meus registros de campo. Contudo, o fato de eles possuírem tempos de duração diferentes faz com que alguns tenham sua execução como parte de outros que se realizam simultaneamente. Em alguns momentos foi impossível perceber que se tratava de uma atividade pertencente a outro ritual que permanecia ocorrendo.

A organização e a realização dos rituais *Apyãwa* pode descrever o ciclo temporal que orienta a sua vida coletiva. Eles podem ser organizados em dois grandes grupos, de acordo com o regime pluvial característico da região. Há os rituais das chuvas e os rituais da estiagem. O início do ciclo anual de rituais tem como marca a chegada das chuvas (que no ano de 2013 ocorreu no mês de novembro).

4.1 *Kawãwoo Tarywa*

A dança *Kawãwoo* foi a primeira atividade ritualística que observei ao chegar à aldeia. É realizada no pátio, próximo à *Takãra*. Há um líder que entoa um enorme repertório de cantos à frente do grupo, carrega o arco e flecha cerimoniais dos *Apyãwa* (Figura 33).



Figura 33 - A Dança Ritualística *Kawãwoo*. Pelo autor (Março/2013).

Kawãwoo é um ritual realizado durante o dia, pelos homens *Apyãwa*. A complexidade e a quantidade de canções que devem ser entoadas durante o ritual faz com que poucos consigam memorizar por completo todas as suas etapas. Saber entoar o canto do *Kawãwoo* é motivo de muito orgulho entre os *Apyãwa*. A dança pode ser executada por vários dias seguidos, durante a preparação de artefatos e máscaras para os rituais que se realizam inter-relacionados e consecutivamente.

4.2 *Kã'o Tarywa*

Em cada ciclo anual de rituais, o *Kã'o* tem sua primeira execução no dia da festa de *Iraxao*, espírito que permanece na aldeia durante o período das chuvas. Acontece tradicionalmente, tendo o *Kawãwoo* como início de atividade, e é realizada durante praticamente toda a noite.

4.2.1 A origem do *Kã'o*

A origem do *Kã'o*

Narrada por *Kamajrao* (*Xario'i* Carlos Tapirapé)

Kã'o é uma dança que foi ensinada pelas araras. Por isso é chamado de Festa do canto dos pássaros. Há muito tempo atrás, quando a aldeia do povo *Apyãwa* ainda mudava de lugar, havia um índio que estava muito doente. Tinha um problema na barriga a qual havia ficado tão grande que o impedia de se locomover.

Quando chegou a época em que teriam que se mudar, providenciaram uma quantidade grande de cauim e farinha de mandioca e deixaram com o doente, para que esse sobrevivesse por mais algum tempo.

Eles eram observados por um bando de araras amarelas, as quais se sensibilizaram com a situação do doente e decidiram ajudar, mesmo que, para isso tivessem que revelar um segredo muito grande.

Elas fizeram para ele, uma asa igual as que fazem para os seus filhotes. Com isso, ele conseguiu voar pelo menos até a aldeia delas.

Na verdade, a aldeia das araras amarelas era uma espécie de hospital. Chamava-se *Ixetaxa'akãwa* (hospital dos pássaros). Lá, havia uma variedade enorme de aves fazendo tratamento (garça, galinha d'água, anu, inhambu, e outros, além das araras vermelhas e amarelas). Durante o tempo em que estavam por lá faziam muita algazarra. Uma verdadeira festa dos pássaros, que chamavam de "*kã'o*".

Durante o tempo de mais de um ano em que o índio se recuperava da enfermidade, lhe foi ensinado várias coisas da aldeia das araras. Ele aprendeu a falar com elas e com todas as outras aves, além de entender tudo o que elas conversam. Aprendeu a se alimentar de diferentes frutas, e a cantar e dançar o *Kã'o* do mesmo jeito que elas faziam todas as noites. No final, ele se tornou um grande pássaro elegante e bonito.

Quando ele estava totalmente curado, as araras amarelas decidiram que ele poderia retornar para o convívio de seu povo. Para isso, impuseram-lhe uma condição. Ele jamais poderia contar aos outros *Apyãwa* sobre o hospital dos pássaros. Iria continuar entendendo tudo que os pássaros falavam, mas não poderia falar sobre isso para ninguém.

Ao retornar para a aldeia, muitas coisas haviam se transformado. Sua esposa havia se casado novamente, imaginando que tinha ficado viúva. Já tinha filhos com outro marido, mas quando ele chegou e foi diretamente para a casa dela, o achou muito bonito e quis se casar com ele novamente.

Em sua nova vida, sempre que se deitava na rede para descansar, ou quando estava sozinho no trabalho ele sempre se lembrava de tudo que havia vivido na aldeia das araras amarelas. Sentia vontade de contar aos demais tudo que aprendera sobre os pássaros, mas se lembrava do que a sua amiga arara lhe pediu.

Era muito difícil, ouvir tudo que as araras conversavam, quando passavam voando, ou as galinhas conversando com os seus filhotes e não comentar com ninguém. Assim, aos poucos e em segredo ele passou a comentar com as pessoas sobre sua capacidade de compreender as aves. Entretanto, mesmo que ele comentasse em murmúrio, as araras o ouviam quebrando a promessa. Por conta disso, repentinamente, ele contraiu uma doença *Wyrã Xekyja* e faleceu em pouco tempo, inevitavelmente, pois, essa doença somente poderia ser curada pelas araras.

No pouco tempo em que viveu novamente com seu povo, ele lhes ensinou os cantos do *Kã'o* e todas as regras necessárias na execução de sua dança. Tal ensinamento continua sendo passado aos jovens *Apyãwa* nos dias de hoje.

O início do *Kã'o* se dá ao anoitecer, no interior da *Takãra*, quando uma dupla pertencente a uma das metades (*Wyrã*) é escolhida para puxar o canto, o qual é repetido pelo restante dos participantes das duas metades.

Depois de alguns minutos dentro da *Takãra*, os homens saem abraçados em duplas, cantando, formam um círculo no terreiro e lá permanecem cantando e dançando por toda a noite. As metades *Wyrã* puxam o canto do *Kã'o* em noites alternadas, sendo que cada metade tem cantos específicos, que somente eles entoam. Geralmente as mulheres acompanham o canto dos homens, fazendo a segunda voz.



Figura 34 - Dança do *Kã'o*, ao amanhecer. Pelo autor (abril/2013).

Durante as noites de *Kã'o*, quando o frio se acentua, os participantes improvisam fogueiras nas proximidades do local da dança. Por se tratar de um ritual que dura toda a noite, há um revezamento entre os participantes. O descanso é feito em redes armadas nas paredes internas da *Takãra* ou em estacas fixadas no terreiro, próximo à fogueira.

De acordo com os registros feitos por Nivaldo *Korira'i* Tapirapé (2006) em sua monografia de graduação, durante uma noite de *Kã'o* há quatro períodos, em cada um é executado um canto específico.

No início da noite, no interior da *Takãra*, entoam o canto *Kawiepexynãwa*. Quando os grupos saem para o terreiro da *Takãra*, entoam o canto *Kã'o rete*, o qual permanecerá até que *Ywakôja* (Figura 25 - Constelação *Ywakôja*) esteja sobre a cabeça dos cantores.

A partir desse momento iniciam os cantos da madrugada entoando *Kã'o ka'emãwa*. De manhã, quando o sol está próximo de nascer, entoam o *Kã'o rerayrayjtãwa*, que é executado num ritmo visivelmente mais acelerado até o fim da atividade.



Figura 35 - Duplas de cantores entoando *Kawiypyarakãwa* no encerramento do *Kã'o*.
Pelo autor (junho/2013)

O canto *Kawiypyarakãwa* (finalização do *Kã'o*) é entoado, também como parte final, do Ritual *Kawio* (p. 105). Segue o mesmo ritmo do *Kã'o*. Esse canto é executado por apenas alguns cantores mais experientes, os quais o executam trazendo nas mãos o arco e flechas cerimoniais.

4.3 *Awa'yão Rarywa*

No ano de 2013, o Ritual de *Awa'yão* (Festa do rapaz) não foi realizado por completo, pois os rapazes que estavam deixando o cabelo crescer – condição para realização do ritual – efetuaram o seu corte no ritual fúnebre de uma importante personagem da comunidade.

Assim, sua execução se restringiu aos cantos entoados e à dança *Marakayja*. Ficou programado para acontecer no ano de 2014.

No ano de 2014 havia vários rapazes nas aldeias com o cabelo perceptivelmente grande. Porém, novamente cortaram o cabelo e cancelaram todos os rituais, devido a um novo período de luto pela morte de um jovem *Apyãwa*.

A dança do Ritual de *Awa'yão*, realizada durante as noites, é o *Kã'o*. Os pais e avós são os responsáveis por prepararem os enfeites que o rapaz vai usar na festa e, durante esse preparo, aconselham e dão instruções ao rapaz. No dia da festa o rapaz é levado na *Takãra*, acompanhado pelo pai, para se enfeitar.



Figura 36 - Rapaz enfeitado para o Ritual *Awa'yão* (abril/2008).
Fonte: Arquivo pessoal de *Kamajrao*.

O grande cocar de penas e o enfeite de algodão em sua nuca estão presos a sua cabeça, por meio de nós tecidos com o próprio cabelo. Por essa razão, não há como realizar todas as atividades do ritual se o cabelo do rapaz estiver curto.

O *Akygetãra* (cocar), na cabeça do rapaz, é feito com penas de três aves diferentes. As longas penas foram extraídas do rabo da arara vermelha, as penas brancas, do jaburu e as pretas foram extraídas do mutum. O *Akygetãra* é montado sobre uma armação tecida com palha e algodão.

Nos adornos dos braços, as penas também são da arara vermelha e as amarelas foram extraídas do rabo da ave *recongo* (rei-congo). Os *tamakorã*, adornos das pernas e do pulso, são tecidos em algodão e tingidos com urucum.

As penugens brancas podem ser extraídas do jaburu, de pato ou de urubu rei. São coladas na pele com resina vegetal. O colar é feito com miçangas e algodão.

O cabelo longo dos jovens é preparado de modo a servir de suporte, no qual se prende uma base de madeira, no formato de meia lua, sobre a qual o *Akygetãra* é fixado, por meio de cordões tecidos de palha e algodão.

Awa'yão Rarywa é um ritual que marca o fim da fase de rapazinho e a passagem para a fase de vida adulta, sendo que, após passar pelo Ritual de *Awa'yão*, o jovem poderá se casar e lhe será permitido consumir determinados tipos de alimentos antes proibidos.

Os jovens que estão na fase de passar pelo *Awa'yão* realizam atividades específicas a eles atribuídas, durante as execuções dos rituais que se sucedem. Participam das danças, entoam cantos e acompanham as caçadas. O ritual terá seu ápice com a dança de finalização que ocorrerá após o Ritual *Xiwewexiwe* (Figura 56 - *Marakayja Tarywa*)



Figura 37 - Dança *Marakayja* com participação dos jovens em Ritual *Awa'yão*. Retratada em abril/2008. Fonte: Arquivo pessoal de *Kamajrao*.

4.4 *Marakao Tarywa*

Marakao é uma dança realizada quando, à tarde, no *Takawytera* (terreiro da *Takãra*), uma ou duas mulheres escolhem um homem para com elas dançar. Elas se aproximam do terreiro da *Takãra*, onde os homens dançam individualmente à espera de serem escolhidos.



Figura 38 - A dança *Marakao*. Pelo autor (junho/2013).

Podem participar pessoas de todas as idades. Como pagamento pela dança, os homens deverão presentear as mulheres com um objeto de sua escolha (colar de miçanga, caça, pesca, produtos da roça ou um objeto de uso). Observei tratar-se de um momento de descontração para a comunidade.

4.5 *Marakaxawãja Tarywa*

Marakaxawãja, segundo a explicação obtida em conversa com os anciãos no *Takawytera* (Terreiro da *Takãra*), é o ritual em que os participantes dançam em duas fileiras, uma ao lado da outra. Podem ser as mesmas pessoas que participaram do *Marakao*. Ao final deste ritual, as mulheres que dançam com os homens também podem pedir presentes.



Figura 39 - Dança *Marakaxawãja*. Retratada em agosto/2008.
Fonte: Arquivo pessoal de *Kamajrao*.

Durante o período das minhas imersões e permanência na aldeia não tive a oportunidade de presenciar a Dança *Marakaxawãja*.

4.6 O Ritual *Tawã* (Cara Grande)

O ritual *Tawã* é realizado como forma de agradar os espíritos dos guerreiros inimigos, mortos em batalhas contra os *Apyãwa*. Pelo entendimento que eles têm sobre o mundo, quando se tira a vida de outro ser humano, a pessoa traz para si e todos os seus descendentes uma espécie de maldição, a qual pode ser abolida temporariamente quando os homens herdeiros dessa maldição assumem o papel de Chefe do Ritual *Tawã*. Ao fazerem isso, deixam os espíritos contentes, os quais permitem que famílias tenham um período de paz.

Segundo a explicação de *Korako* (Chico), foi o pajé que, em uma de suas viagens espirituais na aldeia do fundo do lago, encontrou-se com o espírito de *Tawã*, o qual usava diferentes máscaras “Cara Grande”. *Tawã* ensinou-lhe todos os detalhes do ritual que ele queria que fosse feito em homenagem a si e, em troca, os espíritos representados anualmente em cada máscara lhes dariam um tempo de paz e saúde.



Figura 40 - Artesão esculpe na madeira a base da máscara dos espíritos de *Tawã*.
Pelo autor (abril/2013)

Todo ano, definidos os chefes de rituais, estes irão oferecer todo o trabalho pesado e a alegria da festa aos guerreiros de um povo indígena que no passado tenha se confrontado em guerras, mesmo que esses guerreiros tenham sido mortos por seus antepassados como única alternativa para proteger seus territórios. No ano de 2013, as etnias escolhidas para homenagem do *Tawã* foram os *Karajá* e os *Kupim*. A escolha dos chefes do Ritual *Tawã* é feita durante uma cerimônia chamada *Xeneramoja xepaanogaipe*.

Depois da escolha dos povos homenageados, e dos respectivos chefes do ritual, as máscaras são confeccionadas com as características que representem as cores e materiais utilizados por esse povo, conforme *Tawã* os ensinou. Depois de confeccionar as máscaras há uma cerimônia de apresentação das mesmas para a comunidade que, a partir daí saberão da escolha.



Figura 41 - a) Máscara do espírito *Kupim*. b) Máscara do espírito *Karajá*.
Pelo autor (junho/2013).

Após a apresentação, os espíritos representados nas máscaras são recolhidos para o interior da *Takãra* e por lá permanecerão até que deem início à fase final do Ritual *Tawã*.

No ano de 2013, após a apresentação das máscaras Cara Grande, encerrou-se a fase do Ritual *Tawã* e do conjunto de rituais do período das chuvas e houve um intervalo de tempo até que se iniciaram as atividades preparatórias para a segunda fase do *Tawã* que demarcou o início do período de seca na região.

4.6.1 A grande caçada ao porcão

A caçada ao porcão é uma atividade relacionada ao Ritual *Tawã* que reúne um grande número de homens, os quais saem em jornada pelo Território *Apyãwa* em busca do porco do mato para obtenção da carne, que será oferecida aos espíritos, em cerimônia ritualística e, posteriormente, consumida pela comunidade.

Durante os dias que antecederam a caçada, observei em vários quintais a organização dos homens confeccionando flechas e bordunas.



Figura 42 - Caçador *Apyãwa* preparando suas flechas na sombra do quintal.
Pelo autor (junho/2013).

As armas utilizadas, predominantemente, para o abate do porcão são as flechas, que geralmente ao atingi-los irão apenas diminuir sua mobilidade e deixá-los impossibilitados de escapar dos caçadores que, ao alcançá-los concluem o abate dando um golpe de borduna na cabeça.



Figura 43 - Grupo de caçadores saindo do acampamento. Pelo autor (junho/2013).

Alguns possuem antigas espingardas de calibre 22. Contudo, seu uso é reduzido por conta da falta de munição e de manutenção da arma.

A caçada tem duração que varia entre oito e doze dias e, além da quantidade de animais abatidos pelos caçadores, a data de retorno à aldeia é determinada, observando-se o amadurecimento da “banana comprida” como marcador de tempo instrumental (p. 69). Trata-se de um tipo de banana cultivada por eles e utilizada como alimento tradicional no ritual *Tawã*.



Figura 44 - Jovens *Apyãwa* transportando porcão abatido até o acampamento. Pelo autor (junho/2013).

No final de cada dia de caçada há momentos de avaliação das ações dos grupos executadas durante o dia. Os grupos são compostos de caçadores experientes e de jovens que caçam pela primeira vez.

Observei que esses momentos são frequentemente utilizados para que os jovens sejam aconselhados e eventualmente repreendidos por conta de alguma atitude inconveniente ou equivocada, na concepção de seu grupo.



Figura 45 - a) Final do dia de caça, no acampamento. b) Processo de moquear para conservar a carne. Pelo autor (junho/2013)

Depois que os animais abatidos são esquartejados de acordo com as regras do ritual, o chefe do ritual assume todos os cuidados necessários para conservação da carne até o retorno para a aldeia. A técnica utilizada para conservação é o processo de moquear a carne.

O chefe de ritual de cada metade *Wyrã* prepara um jirau de madeira verde sobre uma fogueira, que permanece acesa até o dia do retorno. A caça abatida em cada dia é colocada sobre o jirau, sendo que o chefe do ritual executa a tarefa contínua de manejo das peças para que estas sejam moqueadas homogeneamente.

O chefe de ritual não trabalha sozinho. Permanecem no acampamento os jovens que ainda não atingiram idade de caçador e os anciãos. Os jovens, além de providenciarem a lenha adequada para a manutenção das fogueiras, são responsáveis pela pescaria, que renderá parte do alimento desse período, pois a carne do porcão não poderá ser consumida antes do ritual *Tawã* (Figura 46). Os anciãos executam serviços leves, como a tecitura da *peyra* para transporte da carne.



Figura 46 - As tarefas dos jovens e dos anciãos que permanecem no acampamento. Pelo autor (junho/2013).

Os caçadores, bem como toda a população do acampamento fixado próximo a um grande lago, se alimentam principalmente dos peixes providenciados pelos mais jovens, assado ou cozido, acompanhados de farinha de puba.



Figura 47 - **a)** chegada na aldeia com a carne moqueada na *Peyra*. **b)** jirau na casa do dono da festa. Pelo autor (junho/2013).

Ao chegar na aldeia, no fim da caçada, os homens conduzem a parte da carne moqueada para a casa do dono da festa, a qual ficará sob responsabilidade de suas esposas e demais familiares. No quintal das duas casas já se encontra um jirau sobre a fogueira (Figura 47b)

semelhante ao do acampamento, onde a carne moqueada permanecerá aquecida até o momento de sua utilização no ritual.

A partir desse momento, iniciam a preparação para a parte final do Ritual *Tawã*. Na manhã do dia seguinte, os donos da festa, auxiliados por um grupo de homens, colocam as máscaras ritualísticas e as saias confeccionadas de broto da palmeira buriti. O dono da festa não usa a máscara do espírito que ele homenageia. Fazem uma inversão, em que o dono da festa do *Kupim* usa a máscara do espírito *Karajá* e, do mesmo modo, o dono da festa do *Karajá* usa a máscara do *Kupim*.

É um momento em que os homens de todas as idades usam as pinturas características do grupo *wyrã* ao qual pertencem e exibem seus cocares, colares e outros enfeites.



Figura 48 - Nos quintais e na *Takãra*, a preparação para a fase final do *Tawã*.
Pelo autor (junho/2013)

A esposa do dono da festa tem suas atribuições específicas, na organização das atividades que compõem o ritual. Ela também é considerada “dona da festa”. Na Figura 49, quando os espíritos de *Tawã* saem para o pátio da aldeia, as esposas dos donos da festa executam uma de suas tarefas mais importantes. Conversam com o espírito. Pedem que ele aceite a oferta de sua família e solicitam proteção ao espírito *Tawã*, para que suas famílias fiquem, por uns tempos, livres de doenças e de acidentes cotidianos.



Figura 49 - As mulheres, donas da festa, com os netos no colo, pedem proteção ao espírito no Ritual *Tawã*.
Pelo autor (junho/2013).

A simulação das batalhas referenciadas pelo *Tawã* é acompanhada por um enorme grupo composto pelas duas metades *wyrã* (*Araxã* e *wiraxiga*), formado por homens em diferentes fases de vida, que percorrem o trajeto abraçados em duplas e soltam gritos de comemoração para cada inimigo abatido.



Figura 50 - Simulação de batalha no Ritual *Tawã*. Pelo autor (junho/2013).

A dramatização percorre todo o perímetro do pátio da Aldeia, parando na frente de algumas residências para simular as batalhas, quando os mascarados atiram flechas com pontas protegidas por cera de abelhas nos guerreiros inimigos, protegidos por escudos tecidos com palha de buriti (Figura 50).

Durante a simulação de *Tawã*, homens mascarados (máscaras improvisadas de suas redes de dormir) saem sutilmente do interior das residências, representando o espírito rebelde e brincalhão da etnia *Kayapó* (*karaxao*), inimiga no passado, vai se infiltrando nos grupos *wyrã*.

Ao finalizar a simulação, os mascarados são conduzidos para o interior da *Takãra*, restando no pátio apenas o grupo *Kayapó*, que se separou dos *wyrã* e se recusa a entrar. Nesse momento inicia-se uma batalha com bastante algazarra entre os homens dos grupos *wyrã* e os *Kayapó*.



Figura 51 - Simulação de batalha contra os *Kayapó*. Pelo autor (junho/2013).

Os espíritos brincalhões dos *Kayapó* são capturados um a um (Figura 51) e conduzidos para o interior da *Takãra*, onde serão alimentados e acalmados. É um momento de bastante descontração no pátio da Aldeia *Tapi'itãwa*.

Após a finalização de *Tawã*, a carne moqueada é dividida pela comunidade, acompanhada de banana, farinha e cauim. Os alimentos são inicialmente divididos em duas partes.



Figura 52 - Divisão e consumo da carne do porcão entre as mulheres e os homens.
Pelo autor (junho/2013).

Uma parte menor da divisão dos alimentos segue para a *Takãra*, onde parte é consumida coletivamente pelos homens. A parte maior da divisão da carne e demais produtos alimentícios é destinada à casa de um dos donos da festa, para as suas esposas efetuarem a distribuição entre as mulheres que, além de consumir no local, levarão grande parte para o provimento alimentar de seus grupos familiares.

4.7 *Xiwewexiwe Rarywa*

Xiwewexiwe é um espírito do cerrado. Segundo *Wario* (*Xywaeri* José Pio), ele vive em regiões alagadas, em meio às palmeiras de buriti. Ele foi encontrado no cerrado pelos antigos pajés, que o trouxeram pela primeira vez para a *Takãra*.

Os pajés aprenderam suas danças e cantos para, depois, ensinar ao povo. Seu ritual é realizado pelos homens *Apyãwa* após o *Tawã*. Os grupos dos homens, principalmente os jovens, se afastam da aldeia em busca da folha da palmeira buriti (*myryxio'y*) e do broto da folha da palmeira bacaba (*pynawo'y*). As máscaras são confeccionadas próximo ao local onde os materiais foram extraídos, longe dos olhos das mulheres.



Figura 53 - Confeção da roupa do Ritual *Xiwewexiwe*. Pelo autor (junho/2013).

A atividade de confecção das roupas do *Xiwewexiwe* é um momento em que os homens adultos, experientes e com o domínio tanto da arte da tecelagem quanto das explicações sobre o ritual, exercem a tarefa de ensinar aos mais jovens a confeccionar suas próprias vestimentas e sobre as regras a serem seguidas.

Durante a confecção das roupas do *Xiwewexiwe*, pode acontecer de alguns pais, tios ou avôs iniciarem a preparação dos *Konomi/namĩ* de seus grupos familiares, que já estão mais crescidos, para a próxima fase de vida. Uma das atividades dessa iniciação consiste em cobrir todo o corpo dos meninos com sumo de jenipapo, deixando-os com a pele completamente negra e seu corpo protegido.



Figura 54 - Espírito do *Xiwewexiwe* indo em direção à aldeia. Pelo autor (Junho/2013).

Somente depois de confeccionadas as máscaras os homens se dirigem em grupos para a aldeia, cantando, representando os espíritos *Xiwewexiwe*. Posteriormente, essa máscara será utilizada por espíritos de outros rituais.

À beira da estrada, próximo à aldeia as mulheres esperam os mascarados para concluir os enfeites com tinta de urucum nas pernas e no cabelo. Essa pintura será exibida na Dança *Marakayja*.



Figura 55 - As mulheres aguardam na entrada da aldeia. Enfeitam os esposos para o final do *Xiwewexiwe*. Pelo autor (junho/2013).

Ao concluírem suas tarefas, as mulheres retornam para a aldeia e esperam os mascarados, que chegam logo em seguida cantando e dançando. Ao chegarem à aldeia, as máscaras são acomodadas no interior da *Takãra*.

Após, continuam dançando, formando um grande círculo e exibindo as pinturas e enfeites produzidos pelas respectivas esposas. A partir desse momento a dança faz parte da finalização do Ritual *Awa'yão*.

4.8 *Marakayja Tarywa*

É a dança que, executada como parte do Ritual *Awa'yão* (p. 88), determina sua finalização. Entretanto, ela ocorre nesse momento, mesmo sem a participação de jovens em fase de *Awa'yão'i* em condições de passar pelo ritual, representando um importante momento na sequência de rituais.



Figura 56 - Dança *Marakayja*. Sem a participação de jovens em Ritual *Awa'yão*. Pelo autor (junho/2013).

Enquanto o líder segue à frente, entoando as canções que compõem o ritual, os demais repetem cada estrofe, soltando gritos que imitam aves. O círculo é formado por duas partes, com os homens agrupados de acordo com metade *wyrã* (*Araxã* e *wiraxiga*), cujos gritos representam uma provocação ou desafio para que a outra metade execute os cantos e dance com maior perfeição.

No ano em que presenciei a dança *Marakayja*, havia mais de cem homens participando.

4.9 *Kapitãwa Takãra Rawajxakãwa Rarywa*

Na manhã seguinte à chegada do Espírito *Xiwewexiwe* e execução da dança de finalização do Ritual *Marakayja*, antes do nascer do Sol, toda a comunidade se concentra no Terreiro da *Takãra*, em que há um profundo silêncio para a realização do Ritual *Kapitãwa Takãra Rawajxakãwa*.

Ao realizar o ritual, o *Kapitãwa* convoca os espíritos para o Terreiro da *Takãra*, enquanto amanhece, após uma noite inteira de *Kã'ô*.



Figura 57 - Espíritos saem da *Takãra* para o Ritual *Kapitãwa Takãra Rawajxakãwa*. Pelo autor (junho/2013).

Trata-se de um ritual realizado pelo *Kapitãwa* (cacique) que, sozinho, executa um canto específico, o qual deverá ser entoado de forma perfeita, aos ouvidos dos anciãos, que se posicionam ao seu lado, de modo a poder ouvi-lo.



Figura 58 - Kamajrao (Xario 'i Carlos Tapirapé) no Ritual Kapitãwa Takãra Rawajxakãwa.
Pelo autor (junho/2013).

O Kapitãwa Kamajrao afirmou ser um momento de bastante apreensão, para o qual ele se prepara exaustivamente, executando o canto para os seus familiares até atingir a perfeição desejada, pois, apesar de não ser muito longo, deverá ser entoado com afinação e firmeza.

Abaixo, segue o canto Kapitãwa Takãra Rawajxakãwa, transcrito e cedido gentilmente pelo Kapitãwa Kamajrao.

Kapitãwa Takãra Rawajxakãwa
Por Kamajrao (Xario 'i Carlos Tapirapé
(Julho/2015)

Ma'e awyky axykywynawe;
Tarawe ratyyyyyyyyyy;
Wyraxigio ratyyyyyyyyyy;
Araxã ratyyyyyyyyyy;
Wyraxiga ratyyyyyyyyyy;
Warakorã ratyyyyyyyyyy;
Wyraxigoo ratyyyyyyyyyy;

Awykynaheeeee;
Awykynaheeeee;

Axyga keawere 'yma re ma'e awyky irota axygiratyyyyy
Axyga keawere 'yma re ma'e pe'ãwyky irotaaaaa;

Koooooooooooo.

Segundo Kamajrao, esse canto simboliza as instruções que o Kapitãwa dá ao povo antes da preparação do Ritual Tataopãwa (p.107), o qual remonta ao mito de origem do povo Apyãwa (Apyãwa Paawa). No canto, podemos identificar os nomes dos grupos de homens que subdividem e ocupam os espaços das duas metades wyrã, no interior da Takãra (Tarawe, Wyraxigio, Araxã, Wyraxiga, Warakorã e Wyraxigoo).

A palavra *raty* significa esposa. A repetição das letras, no final de cada frase, foi utilizada por ele para representar a prolongação do som, exigida na melodia do canto. *Kamajrao* instrui, nesse momento, as esposas dos homens de cada grupo, responsáveis pelo preparo da alimentação e, ao mesmo tempo, alertando-as para que sejam ágeis, pois, o espírito (*Axyga*), por ter dançado e cantado durante toda a noite, está com muita fome e impaciente.

O canto *Kapitãwa Takãra Rawajxakãwa* é entoado algumas vezes pelo Cacique. O termo *Kooooooooo*, ao final da transcrição, é o grito emitido pelos homens presentes, quando o ritual chega ao fim.

4.10 *Mytõ Rarywa*

Mytõ é um ritual da cura ou da prevenção de doenças em recém-nascidos. Consiste na atividade em que os mascarados, aos pares, percorrem todo o pátio da aldeia, visitando cada residência. Nesse momento as mulheres saem com seus filhos pequenos para que o *Mytõ* possa levar embora as doenças. As mães esperam que, com esse gesto, as crianças não adoecem tão facilmente.



Figura 59 - Espírito do *Mytõ* tratando as crianças da aldeia. Pelo autor (junho/2013).

Durante o ritual a mãe oferece a criança ao espírito do *Mytõ*, representado pelo mascarado, que se curva e suga a barriga da criança com a boca, afastando as possíveis doenças.

4.11 *Wyrã May'oãwa Rarywa*

Na realização do Ritual *Wyrã May'oãwa*, os mascarados saem da *Takãra*, alternando entre aproximações de casas escolhidas no lado norte e sul da aldeia. Nessas residências as moças solteiras oferecem água aos espíritos. Esta atividade se repete por várias vezes, durante o período da manhã.

Os espíritos representados nesse ritual, segundo informações obtidas de *Korako* (Chico), são: *Taxi'õ*, *Mytõ*, *Xanoo*, *Xiakwera*, *Awiã*, *Ãro*, *Xawaxiaperaxĩ*, *Ka'io* e *Amoãtao*. Todos eles seres da natureza.



Figura 60 - Moças *Apyãwa* servindo água aos espíritos *Wyrã May'oãwa*. Pelo autor (junho/2013).

4.12 *Xanoo May'oãwa Rarywa*

O Ritual *Xanoo May'oãwa* é realizado pela manhã quando, os homens mascarados, representando a ema, saem em duplas e caminham em direções opostas no pátio da aldeia.

Os mascarados se aproximam dos pontos onde as moças estão reunidas. Executam uma dança imitando os movimentos de uma ema e provocam as moças. Estas partem correndo em direção ao *Xanoo May'oãwa* para capturá-lo. A moça que conseguir tocar o *Xanoo May'oãwa* poderá conduzi-lo até sua residência e dar-lhe água para beber. Depois disso, a atividade se reinicia e dura todo o período da manhã.

Somente participam desse ritual as meninas solteiras, sendo que os rapazes se aglomeram no centro da aldeia para observar a velocidade e o desempenho das moças. São momentos de muito riso e descontração por parte de toda a comunidade.



Figura 61 - Moças Apyãwa tentando capturar *Xanoo May'oãwa*. Pelo autor (junho/2013).

O gesto de capturar e alimentar o espírito da ema e as aves do Ritual *Wyrã May'oãwa* simboliza o contato e a relação solidária dos Apyãwa com os seres da natureza.



Figura 62 - a) Moça Apyãwa dando água à *Xanoo May'oãwa*, após capturá-lo. b) Cena retratada 1939. Fonte: Wagley (1988, p. 256).

4.13 *Kawio Rarywa*

Kawio é um ritual noturno que finaliza o período de execução do *Kã'o*. É o ritual em que as moças solteiras têm participação de destaque.



Figura 63 - Homens *Apyãwa* iniciando o *Kawio* no interior da *Takãra*.
Pelo autor (junho/2013).

O Ritual *Kawio* tem início com os homens cantando e dançando no interior da *Takãra*. Em um primeiro momento apenas uma dupla de cantadores chamados *Tapakaxi* entoam o canto de abertura para convidar os demais a participar.

São escolhidas duas residências localizadas em lados opostos uma da outra e no sentido longitudinal da *Takãra* (norte/sul), onde os homens deverão dançar, cantar e beber o *Kawio*. As casas não poderão pertencer a membros da mesma metade *wyrã*, pois as duplas que puxam o canto sempre irão conduzir os demais até a residência que pertença a um membro da outra metade *wyrã*.

No terreiro da *Takãra*, as moças se organizam e entoam o canto, respondendo aos rapazes.



Figura 64 - Moças *Apyãwa* no Ritual *Kawio*, no terreiro da *Takãra*. Pelo autor (junho/2013).

Enfeitadas com colares, pinturas corpóreas, plumas e cocares, as moças cantam e dançam enfileiradas, inicialmente no terreiro da *Takãra*.

Após alguns minutos cantando dentro da *Takãra*, os homens saem dançando e cantando em direção a uma residência, onde os participantes dançarão em torno de um recipiente contendo cauim, uma bebida preparada com a água e milho moído. Esta bebida recebe o nome do ritual *Kawio*.

Assim, duplas de cantadores *Wyraxiga* serão recepcionados na residência de um *Araxã* e vice-versa.

As moças seguem cantando e dançando. Acompanham os homens até o terreiro das casas onde somente eles entrarão. No terreiro, elas permanecem enfileiradas e entoam um canto em resposta ao que os homens estão cantando no interior da residência.

Após executarem o Ritual *Kawio* nas duas residências, toda a comunidade se dirige para o Terreiro da *Takãra*. Depois do discurso do *Kapitãwa* (Cacique), para finalizar esse ritual, há a execução do Canto *Kawiypyarakãwa* (Figura 35, p. 88), que é entoado também como parte final da *Kã'o*.

Durante o dia da realização do Ritual *Kawio*, as mulheres preparam variados pratos de alimentos tradicionais que serão oferecidos aos membros da outra metade *wyrã*. A refeição comunitária é a atividade de encerramento do ritual. Cada pessoa se alimentará apenas do que for oferecido pelas famílias da outra metade *wyrã*.

4.14 Tataopãwa Rarywa

Tataopãwa é um ritual que remonta o mito da origem do povo *Apyãwa* (*Apyãwa Paawa*). Nesse ritual há uma organização em grupos que, segundo o mito, deram origem a todos os *Apyãwa* (*Mani'ytywera*, *Apirape*, *Xakareperi*, *Kawaro'i*, *Kawaroo*, *Parany* e *Awajky*).

É também outro ritual da troca de alimentos entre os grupos, sendo que o consumo desses alimentos se dá no terreiro da *Takãra*. Participam todas as pessoas da comunidade, pois, no momento da troca há a presença de todos os ancestrais de cada família. Os espíritos dos antepassados veem todos visitar seus descendentes no pátio da aldeia, durante a celebração do *Tataopãwa*.

4.14.1 O Mito de Origem

O Mito de Origem, retirado da tese de doutorado de Paula (2012), foi narrado na língua *Apyãwa* e, posteriormente, traduzido para a língua portuguesa por outro *Apyãwa*.

Origem do Povo Apyãwa

Narrado por Koraripewi Tapirapé
Traduzido por Demilson Makarore Tapirapé

O surgimento dos nossos ancestrais é assim contado pelos nossos antigos: o nosso povo *Apyãwa* vivia em grupos que moravam em vários lugares. O grupo *Mani'ytywera* morava embaixo da terra. Sabemos que havia em cima do grupo de *Mani'ytywera* um pé de mandioca “*mani'ywa*”. Diz que o grupo de *Mani'ytywera* também estava fazendo rachar a terra junto com

as raízes de mandioca. Também o grupo de *Mani'ytywera* estava morando no fundo da terra e havia em cima dele o pé de mandioca morando junto. Diz que o povo de *Mani'ytywera* estava arrumando a sua casa e tirando a terra da sua casa em cima da mandioca. Porque o pé de mandioca “*mani'ywa*” estava em cima das pessoas *Mani'ytywera*, por isso é que vai servir como o nome desse grupo. Diz que o grupo de *Mani'ytywera* estava vindo rachando a terra até sair. Quando os *Mani'ytywera* saíram do fundo da terra para fora, ficaram assustados:

– ãã!, Estranharam o dia, que eles viram pela primeira vez.

O grupo de *Mani'ytywera* dizia:

– Nós estamos habitando no lugar onde o dia sempre escurece. Então, vamos vendo o dia claro! Depois que saíram todas as pessoas, o grupo de *Mani'ytywera* jogou terra em cima do buraco até tampar tudo.

Portanto, em primeiro lugar, surgiu o grupo de *Mani'ytywera* que ficou habitando fora sem ninguém. Quando os *Mani'ytywera* saíram todos, ficaram andando na terra dia após dia. Quando eles estavam andando, diz que o grupo de *Mani'ytywera* foi ouvindo o barulho do grupo de *Apirape* perto da estrada. Também o grupo de *Apirape* estava morando em uma casa bem ampla no fundo da terra.

Quando algumas pessoas do grupo *Mani'ytywera* estavam andando na estrada ouviram barulho de conversa e se assustaram.

– Ah! Quem está ficando aqui?

Dizem que eles ouviram uma conversa, bem baixinho, e foram ficar em cima. Quando eles foram bem em cima, aí que eles estavam ouvindo a conversa dos *Apirape* no fundo da terra.

Quando voltaram, eles contaram para seu grupo *Mani'ytywera*, que ouviram um barulho. E eles imaginaram: – Será que não é um nosso parente que está habitando no mesmo lugar que nós habitávamos também? Assim, eles contaram para o grupo. Eles disseram: – Vamos pessoal, vocês vão ouvir! Dizem que eles foram junto com suas esposas e seus filhos ver o local onde estavam os outros.

Quando os *Mani'ytywera* ouviram a conversa dos *Apirape*, ouviram só no fundo da terra, mas eles imaginaram que seria mesmo um parente. Os *Mani'ytywera* disseram:

– Vamos tirar, vamos!

Havia também medo do outro grupo. Aí os *Mani'ytywera* disseram:

– Vamos tirar só um pouquinho, porque talvez tenha outros bichos! Quando furaram a terra, viram um buraco grande e os *Apirape* falaram para os *Mani'ytywera*:

– Porque vocês vieram invadindo, derrubando a nossa casa! Não pode derrubar a nossa casa, nos deixem em paz. Aí os *Mani'ytywera* se assustaram:

– Ah, sabia que é nosso parente!

Então, eles cavaram um buraco para tirar todos. Depois de terminar de cavar, os *Mani'ytywera* perguntaram para os *Apirape* se poderiam tirá-los. Aí os *Mani'ytywera* falaram para os *Apirape*:

– Foi desse jeito que nós saímos também.

Então, por isso, os *Apirape* saíram do fundo da terra com suas esposas, filhos, avôs e avós. Depois de saírem todos, os *Mani'ytywera* ficaram morando junto com os *Apirape*, cada grupo contando a sua história para o outro grupo. Depois de sair, o grupo de *Apirape* ficou andando junto com os *Mani'ytywera*. Ficaram andando pela mata, pela terra, até que acharam mais um grupo chamado *Kawaro'i*.

Diz que o grupo de *Kawaro'i* estava habitando no oco da árvore chamada *ywytytyo*. Eles comiam o fruto *emoywã* e estavam varrendo embaixo da fruteira, deixando limpinho. Também dizem que caía muita fruta *emoywã*, aí dizem que bem cedo, eles saíam do oco de *ywytytyo* para comer o fruto *emoywã*.

Depois que o pessoal do grupo *Kawaro'i* saiu todo, eles foram para a casa. Quando já haviam sido tirados três grupos, *Mani'ytywera*, *Apirape*, *Kawaro'i*, eles ficaram demorando muito tempo sem achar mais ninguém, até que novamente acharam o grupo de *Kawaroo*. Dizem que também o grupo de *Kawaroo* estava habitando dentro do oco de um pau. Aí dizem que o

peçoal chegou lá falando para eles saírem do oco do pau. Aí, eles saíram e ficaram junto com os outros.

Depois de achar os *Kawaroo*, o peçoal achou o grupo de *Tawaopetywa*. Dizem que o grupo de *Tawaopetywa* habitava embaixo da *tawaawa*. O peçoal foi tirar o grupo de *Tawaopetywa* bem cedinho, dizem que havia *tawaawa* em cima da casa dos *Tawaopetywa*. E depois eles tiraram com tranquilidade.

Havia também o grupo dos *Parany* que habitava no final do rio *Parany*. Dizem que o peçoal achou esse grupo e, novamente, retirou as pessoas do rio *Parany*, trazendo-as para sua aldeia.

O grupo de *Xakarepera* também habitava no final do rio junto com Jacaré, “*Xakare*”. Até que o peçoal achou o grupo deles, mandou as pessoas saírem e novamente, as trouxeram para sua casa. Enquanto isso, os outros continuavam procurando outros grupos.

Até que acharam o grupo dos *Awajky* e eles estavam morando no fundo da terra “*Ywyroare*” também. E o peçoal os tirou também. Depois de acharem todos os grupos, o peçoal se reuniu para combinar a construção de uma aldeia redonda como um círculo. Atualmente, nós estamos mantendo a regra da aldeia redonda circular.

Cada grupo que surgiu recebeu um nome para o seu grupo de *Tataopãwa*: *Mani’ytywera*, *Apirape*, *Xakareperi*, *Kawaro’i*, *Kawaroo*, *Parany* e *Awajky*. Esses são todos os grupos mantidos nos rituais de *Tataopãwa* até hoje.

(PAULA, 2012, p. 259).

Durante a realização dos rituais de estiagem é comum ficarem agrupadas segundo esse critério. O ritual *Tataopãwa* marca o início do ritual *Axywewoja*.

No ano de 2013, *Tataopãwa* aconteceu após a realização do Ritual *Kawio*, quando toda a comunidade se reuniu no *Takawytera* (terreiro da *Takãra*). Lá, se alimentaram de variados pratos trazidos pelas mulheres, sendo que as mulheres *Wyraxiga* ofereceram o alimento ao grupo *Araxã*, que fizeram o mesmo em retribuição. Consiste em um momento de confraternização e harmonia simbolizada pela troca de alimentos entre as metades *wyrã*.

Depois da refeição comunitária os homens retomaram o canto *Kã’o* e permaneceram dançando até o dia amanhecer.

4.15 O Espírito *Xakakõja*

Na madrugada, quando *Kã’o* se encerra, os homens realizam outro ritual bastante descontraído que é a manifestação do Espírito *Xakakõja*. Dizem que, quando o *Xakakõja* é realizado, as pessoas não podem estar em casa dormindo, porque *Xakakõja* dá a volta na aldeia, passando em cada casa.

O espírito *Xakakôja* percorre a aldeia com uma vara enorme simbolizando um pênis. A pessoa que for encontrada dormindo nessa madrugada será possuída por ele.



Figura 65 - *Xakakôja* percorrendo a aldeia em busca dos que deixaram o ritual e foram dormir.
Pelo autor (junho/2013).

Wario explica que *Xakakôja* “é um espírito muito danado que gostava de mexer com mulher. Fazer relação com mulher, né”. Assim, o pajé os ensinou que, quando vem o espírito, todos devem sair de suas casas.

Quem não estiver participando dos rituais na *Takãra* deve sair e esperar do lado de fora de sua casa. Se a pessoa continuar dormindo em sua rede, dentro de casa, ela não vai sentir nada. Contudo, seu espírito estará sendo molestado pelo espírito do *Xakakôja*.

4.16 *Axywewoja Rarywa*

No ritual *Axywewoja*, o espírito é apresentado em duplas de mascarados, cujas máscaras caracterizam enfeites para o espírito do sexo feminino e masculino. A caracterização é feita através da cor do tecido que envolve a máscara e da pintura.



Figura 66 - Espírito *Axywewoja* acompanhado pelas mulheres *Apyãwa*.
Pelo autor (junho/2013).

No *Axywewoja*, as mulheres escolhem as duplas de espíritos para dançarem em sua volta e acompanhá-los, cruzando o pátio da aldeia. Durante o período do *Axywewoja*, os espíritos saem a qualquer hora do dia ou da noite, dançando e cantando enquanto cruzam o pátio da

aldeia. Nesse momento as mulheres que quiserem dançar se dirigem ao pátio para acompanhá-los.



Figura 67 - Espírito *Axywewoja* dança no pátio da aldeia, acompanhado pelas mulheres *Apyãwa*.
Pelo autor (junho/2013).

O ritual *Axywewoja* pode durar vários meses. Seu início e seu fim são marcados pela realização de uma refeição coletiva, efetuada no pátio da aldeia. No ano de 2013, permaneceu até meados do mês de novembro, quando caíram as primeiras chuvas.



Figura 68 - Ritual *Axywewoja* retratado na década de 1940.
Fonte: Wagley (1988, p. 256).

Durante o período em que o espírito *Axywewoja* está na aldeia, de tempos em tempos os *Apyãwa* organizam pescarias coletivas para se alimentarem no pátio e agradá-lo. O peixe é sua alimentação preferida. Quando sai da aldeia, *Axywewoja* retorna para a mata, que é o lugar onde vive. Após sua partida, suas vestimentas são queimadas pelos homens, na proximidade da *Takãra*.

4.17 *Xaneramoja Rarywa*

Xaneramoja é o ritual em que, de madrugada, um grupo de homens percorre toda a aldeia, visitando cada residência. À frente do grupo, segue o Espírito do *Xaneramoja*, que é representado por uma máscara, confeccionada com cuia de cuité e cera de abelha (Figura 69). *Xaneramoja* executa passos de uma dança, agitando um chocalho preso ao tornozelo. O som ecoa pelo pátio da aldeia, despertando a comunidade e alertando sobre sua aproximação.



Figura 69 - Máscara do Espírito do *Xaneramoja*. Retratada em janeiro/2009.
Fonte: Arquivo pessoal de Kamajrao.

Ao passar pelas residências, os homens que acompanham *Xaneramoja* arremessam o *Tapy*, que simboliza o convite para as famílias se prepararem para o Ritual *Xepaanogãwa*. O *Tapy* é um aro, tecido com o broto da palmeira buriti.

4.18 *Xepaanogãwa Rarywa*

É a cerimônia em que o povo se despede dos espíritos, finalizando o período do ritual *Axywewoja* e o ciclo de rituais do povo *Apyãwa* e dando início a um novo ciclo. Neste ritual participam os homens de todas as idades. As mulheres servem diferentes comidas tradicionais para seus esposos, filhos e outros participantes.

Um alimento bastante consumido neste ritual é o peixe. No primeiro dia do ritual os homens saem pela manhã para providenciar os peixes e, no fim do dia, as mulheres os servem cozidos. No segundo dia os homens saem de casa novamente para coletar mel de abelha europa que servirá de adoçante do mingau de arroz a ser consumido na noite.



Figura 70 - Peixe Tucunaré. Bastante apreciado pelo povo *Apyãwa*. Pelo autor (setembro/2013)

4.19 *Axygerakeãwa Rarywa*

Axygerakeãwa é um ritual com atividades relativamente simples e sem o uso de máscaras, que antecede a construção ou reforma da *Takãra*.

No início da noite, um grupo de homens entoando um canto específico, sai da aldeia e retorna, com a cabeça protegida por folha de bananeira, trazendo para o local onde a *Takãra* será construída, os espíritos que partiram após o fim dos últimos rituais realizados.



Figura 71 - Homens retornam à aldeia trazendo de volta os espíritos. Retratado em maio/2010.
Fonte: Arquivo pessoal de *Kamajrao*.

Axygerakeãwa tem sua primeira execução antes do início da *Takãra* e, em cada etapa da construção, no início da noite ele se repete, trazendo diferentes espíritos para acompanhar a construção. Somente ocorrerá *Axygerakeãwa* se houver a construção da *Takãra* ou mesmo, sua reforma.

4.20 *Takãra Apaãwa (construção da Takãra)*

A *Takãra*, casa cerimonial dos *Apyãwa*, ainda hoje é construída seguindo toda a técnica e utilizando os mesmos materiais que seus antepassados utilizavam. Isso faz com que sua

construção represente um dos rituais mais importantes na revitalização e valorização de aspectos da cultura *Apyãwa*.

Todo o trabalho é planejado e realizado coletivamente pelos homens, divididos em grupos *wyrã*. Cada grupo faz seu planejamento, coleta material e constrói a parte da *Takãra* que seus membros ocupam.



Figura 72 - Grupos de homens saem na busca de madeira para a construção da *Takãra*.
Pelo autor (Dezembro/2013)

O trabalho articulado pelos homens dos dois grupos faz com que não se perceba a divisão *wyrã*, quando estão em campo, coletando o material da construção. Apenas no local da construção há a divisão e cada grupo trabalha na sua metade, construindo uma única *Takãra*. Necessariamente eles têm que planejar juntos cada etapa da construção.



Figura 73 - Extração e Transporte da madeira para a construção da *Takãra*. Pelo autor (dezembro/2013).

A construção da *Takãra* foi o último ritual que presenciei no ano de 2013. Teve início em dezembro e sua finalização se deu no início do mês de janeiro de 2014, quando foi realizado o outro ritual relacionado, que se chama *Takãra Mamieãwa*, que significa “deixar o cheiro das caças na *Takãra*”.



Figura 74 - Fim do dia. Planejamento e avaliação das atividades de construção.
Pelo autor (dezembro/2013).



Figura 75 - Etapas de Cobertura da *Takãra*. Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014).



Figura 76 - Etapas finais da cobertura da *Takãra*. Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014).

As palhas da palmeira babaçu e as folhas da bananeira, ambas utilizadas na cobertura da *Takãra*, não têm duração muito prolongada. Em poucos meses começam a aparecer sinais de deterioração. Isso faz com que anualmente ela tenha que passar por reformas, para substituição do material deteriorado. Esse fato contribui para que as ritualizações da *Takãra Apaãwa* não deixem de ocorrer.

4.21 *Takãra Mamieãwa Rarywa*

Takãra Mamieãwa é um ritual realizado após o término da construção da nova *Takãra*, para que ela fique impregnada com o cheiro das caças.

Imediatamente após o término da construção, os homens se preparam para a caçada que é precedida por uma cerimônia realizada no interior da *Takãra*. Um mascarado se posiciona no centro, representando o espírito *Xeramãja*, para quem os caçadores pronunciam os tipos de caças que querem abater.

No dia seguinte ao da cerimônia, os caçadores iniciam a jornada. Durante as estratégias de caça os homens se dividem em grupos, nos quais pode haver membros das duas metades *wyrã* (*Araxã* e *wiraxiga*). Contudo, no interior da *Takãra*, cada um vai para a sua metade de origem.



Figura 77 - Carne moqueada e cauim para o *Takãra Mamieãwa*. Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014).

É um ritual realizado no interior da *Takãra*, em que a carne da caça é preparada (assada ou cozida) por cada metade *wyrã*. Por conta de o interior da *Takãra* ser um local restrito aos homens, o ritual *Takãra Mamieãwa* é praticado sem a participação das mulheres.

4.22 *Awara'i Rarywa*

É um ritual realizado pelos homens. Sua cerimônia conta com a presença do espírito *Awara'i* representado pela vestimenta confeccionada com palha da palmeira “bacaba”.

Os homens confeccionam as vestimentas longe dos olhos das mulheres, fora da aldeia. Ao concluírem, depois de dois ou três dias de atividades, *Awara'i* é trazido para a aldeia, simbolizado pelas vestimentas. A partir daí a festa é realizada. O adorno da cabeça (*orokorowa*), a máscara e toda a cobertura do corpo garantem que a pessoa não seja identificada.

O espírito *Awara'i* não permite a entrada de meninos (fase *Konomi/nami*) na *Takãra* durante esse ritual. Para evitar que eles entrem, carrega uma vara na mão, com a qual os afugentam, numa espécie de brincadeira.

Nesse momento, a entrada dos rapazinhos (fase *Xyre'i'i*) é liberada na *Takãra*, pois estão em plena fase de aprendizado sobre os rituais.

Durante o ritual *Awara'i*, ao longo do dia, acontece a troca de alimentos entre os grupos metade (*wyrã*). A realização do ritual *Awara'i* coincide, necessariamente, com a época em que os *Apyãwa* têm milho verde em abundância em suas roças, um alimento tipicamente consumido nesse ritual.

4.23 *Iraxao Rarywa*

O ritual que homenageia o espírito de *Iraxao* é composto por diferentes atividades, tendo como ponto importante a alimentação coletiva de carne de caça. Parte da cerimônia é realizada na residência daquele que se ofereceu e foi aceito como “dono da festa”. Os animais abatidos para o ritual são levados para sua residência, onde a carne é preparada e assada em jiraus sobre fogueiras.

A responsabilidade pelo preparo dos alimentos é de toda a família do “dono da festa”. Contudo, é sua esposa quem assume a coordenação das atividades após receber os animais abatidos. Ao homem cabe quase que estritamente declarar o interesse em sediar a cerimônia e transportar a carne da *Takãra* – onde sua esposa não tem acesso – para sua residência, na qual será preparada e conservada por alguns dias, pois só será consumida no fim do ritual.

A vestimenta do espírito de *Iraxao* é preparada a cada ano para ser usada em um único ritual. Esse fato propicia o aprendizado dos mais jovens, que acompanham cada etapa da confecção. Quando os homens estão confeccionando os adornos do *Iraxao*, ordenam aos grupos de rapazinhos (*Xyre'i'i*) que percorram todas as casas da aldeia, pedindo alimentos já preparados para o consumo para que possam se alimentar durante o dia. Essa atividade se chama *Ãkoxi* e é uma forma de envolver toda a comunidade nesta fase do ritual.

Os adornos de *Iraxao* são confeccionados fora da aldeia e trazidos para o interior da *Takãra*, depois de prontos, para aguardar o dia de sua aparição para a comunidade.



Figura 78 - a) No interior da *Takãra*, o espírito *Iraxao*. **b)** Mulheres o acompanham no pátio da aldeia.
Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014)

No ápice da cerimônia, o início da festa de *Iraxao* se dá com um canto específico, vindo de dentro da *Takãra*. Depois de alguns minutos, a dupla de dançarinos que representa o espírito de *Iraxao* surge no pátio, seguidos de um grupo de homens que reforçam o canto entoado. Seguem em direção à casa da “dona da festa”, onde recebem agradecimentos e pedidos de proteção para a família. Após, os dançarinos retornam a *Takãra* e, ao saírem novamente, as mulheres se agrupam em torno da dupla para dançar.

Nessa fase do ritual as mulheres e os homens se enfeitam com pinturas corpóreas, cocares e colares de miçangas e demais enfeites para agradar o espírito *Iraxao*.



Figura 79 - Moças enfeitadas para a festa de *Iraxao*.
Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014)

Após as atividades cerimoniais, os alimentos preparados são servidos para os participantes. Os homens permanecem dentro da *Takãra*, onde recebem e consomem os alimentos a eles destinados. As mulheres se dirigem até a casa da “dona da festa”, onde compartilham a alimentação com muita algazarra.

4.24 *Xaapiãwa Rarywa*

Parte do ritual *Xaapiãwa* acontece simultaneamente com as últimas atividades da cerimônia do *Iraxao* e prossegue quando este se encerra. O início do ritual se dá com a execução de outro ritmo de dança, em que os homens cantam e dançam abraçados em pares.



Figura 80 - Aos pares, homens dançam na abertura da cerimônia de *Xaapiãwa*.
Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014)

Para anunciar que o *Xaapiãwa* está sendo iniciado, o grupo composto por vários pares de homens de diferentes idades, sai da *Takãra* em direção à casa da “dona da festa” do *Iraxao*. Em seguida, retornam executando outros ritmos de dança e contornam a *Takãra*, antes de adentra-la, mantendo o mesmo ritmo.



Figura 81 - Flechas com pontas protegidas por cera na competição de *Xaapiãwa*.
Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014)

Ao sair da *Takãra* novamente, os homens estão divididos em dois grupos, de acordo com a metade *wyrã* à qual pertence. Cada um leva a flecha preparada especificamente para a principal atividade do *Xaapiãwa*, que é uma simulação de guerra. As flechas têm suas pontas cuidadosamente protegida com uma esfera feita de cera de abelha para que não ocorram acidentes durante a disputa.

A atividade consiste em arremessar as flechas sem a ajuda do arco, apenas com a força dos braços, e tentar acertar um elemento do grupo adversário.



Figura 82 - Ritual *Xaapiãwa*. Retratado em agosto/2008.
Fonte: Arquivo pessoal de Kamajrao.

Pela regra, os pares se desafiam e lançam alternadamente as flechas. Se ambos acertarem o alvo, a disputa continua até que apenas um acerte. Quando ambos erram, a disputa da dupla se encerra com empate. Outra disputa que ocorreu como diversão, logo após a realização do *Xaapiãwa*, foi a luta entre os jovens de grupos opostos, em que vence quem derrubar o adversário.

4.25 Atuação e comunicação dos símbolos

As discussões que nos propusemos realizar quanto aos rituais *Apyãwa* são etnográficas. Sendo assim, devem ser vistas como que por elas mesmas, sem preocupação com suas origens, ou qualquer comparação com rituais de outros povos. Sua função ou presença na cultura do povo deve ser analisada, em concordância com Peirano (2003), a partir do fluxo do discurso social do próprio povo.

Os rituais registrados descritos neste capítulo podem se distinguir de outros rituais *Apyãwa* por conta de algumas características observadas, a partir das quais considero importante discuti-los.

Eles são compostos de sequências de ações e verbalizações de histórias, padronizadas e ordenadas. Há uma grande formalidade e necessidade de um responsável (chefe de rituais) que, a todo o momento, esclarece dúvidas e dirige as atividades dos menos experientes na execução de cada ato.

Contudo, o que os distingue das demais ritualizações é que, enquanto atividades pertencentes ao fluxo do discurso social *Apyãwa*, eles são “uma atividade em si”, ou seja, não acompanham, explicam o contexto ou determinam procedimentos seguidos na realização de outra atividade (eles são a própria atividade, ou a cerimônia performática do ápice de outros rituais) e, como tal, mobilizam outras ações da comunidade em função de sua realização.

Isso não restringe ou diminui a importância desses rituais. Ao contrário, lhes dá ênfase e faz deles a efetivação e simbolização da cultura.

O Ritual *Awa'yão* (p. 88), por exemplo, é a cerimônia de transição entre duas fases de vida de um jovem. Sua realização no pátio da aldeia está condicionada a inúmeros fatores da vida da aldeia e das famílias dos jovens. O *Awa'yão* poderá não ocorrer. Contudo, toda a ritualização prevista no conjunto de atividades pelas quais o jovem nas fases *Xyre'i'i* e *Awa'yão'i* (Quadro 1, p. 43) deve passar, ocorrerão, inclusive a Dança *Marakayja*, já que essas

atividades fazem parte da educação do homem *Apyãwa*, expressando essencialmente quem eles são e como a sociedade *Apyãwa* os percebe individualmente.

Sua execução pública e coletiva no pátio da aldeia – ou mesmo na casa do “dono da festa” – propicia o convívio entre os membros de todas as idades, pertencentes a diferentes grupos familiares, fortalece os laços sociais do povo e estabelece o ritmo dos acontecimentos comunitários.

Em cada realização há a produção de novas máscaras e demais indumentárias utilizadas. A maior parte delas é confeccionada fora dos espaços da aldeia, em contato direto com os vegetais e animais dos quais é obtida a matéria prima. A reconstrução da *Takãra* (p. 113) e os rituais que a acompanham são importantes exemplos desse fenômeno.

Os jovens acompanham, aprendem a confeccionar as vestimentas e máscaras, a entoar e dançar os cantos, as histórias do povo e todo o significado intrínseco em seus contextos. Além disso, são iniciados em outro tipo de convívio e relacionamento com a natureza.

A produção e consumo coletivo e, principalmente, a troca de alimentos entre as famílias são aspectos relevantes nesses rituais. Um fato que me chamou a atenção é que os alimentos consumidos nos diferentes rituais e oferecidos aos espíritos são os pertencentes à dieta alimentar tradicional *Apyãwa*, produzidos em suas roças ou disponíveis na natureza em épocas de realização de seus rituais característicos.

Quanto aos rituais que considero não ser “uma atividade em si”, são aqueles que explicam, justificam ou fundamentam os modos de fazer e de ser do *Apyãwa* em suas atividades – laborais e de lazer – individuais e/ou com seu grupo familiar. Nesse grupo de rituais eu considero, também, o que ocorre todas as noites no Terreiro da *Takãra* (p. 27).

Eles estão implícitos ou explicitamente presentes nas etapas do preparo das roças, de sua colheita, como também, na distribuição dos frutos colhidos. Manifestam-se na organização e convivência entre os membros dos grupos familiares de diferentes fases de vida.

No consumo coletivo de qualquer alimento preparado nos quintais (e é sempre suficiente para que todos comam, pois cada um irá comer segundo sua fome, mas, também respeitando a fome do outro em relação à disponibilidade de alimentos naquele momento), também pertencem a esse grupo as ritualizações que ocorrem durante cada fase de vida e na sua transição.

As músicas entoadas nos rituais narram sobre seus mitos e os feitos de seus antepassados. Sobre mitos, caberiam as mesmas considerações feitas ao termo “ritual”, no início desse capítulo. Em Paula (2012), as narrativas sobre os mitos *Apyãwa* são representadas na língua desse povo, como *xaneypyagy paragetã* (histórias de nossos ancestrais), o que, segundo ela, demonstra o seu status nessa sociedade.

Para os Apyãwa, as narrativas mitológicas não são apenas relatos de fatos fantásticos acontecidos no passado, uma vez que cumprem, ainda hoje, o papel de explicar as origens, os padrões ideais de comportamento, o porquê de se organizar a sociedade de determinada maneira, as regras para se viver bem. (PAULA, 2012, p. 154).

A *Takãra* passa a maior parte do tempo habitada por espíritos de diferentes ambientes e com diferentes influências sobre a vida do povo *Apyãwa*. É necessário o conhecimento sobre eles para saber como agradá-los. A realização dos rituais, segundo *Wario* (*Xywaeri* José Pio), é uma forma de fazer isso. *Wario* diz que, se o povo passa muito tempo sem realizar os rituais na *Takãra* os espíritos começam a ficar tristes e até irritados com o povo.

O estado de humor dos espíritos é percebido por eles, quando ocorrem fenômenos como picadas de cobras, acidentes com ferramentas de trabalho nas roças ou mesmo as doenças que surgem com maior incidência e sem nenhuma explicação.

Quando isso acontece, com uma frequência fora da normalidade, é um alerta de que os espíritos estão insatisfeitos, sozinhos, sem a alegria do povo na *Takãra* e, por isso, não estão protegendo-os ou até mesmo castigando-os. Então as lideranças programam a realização dos rituais e os problemas desaparecem. Dentre os rituais realizados nessas situações está o *Tataopãwa*, que, por suas características agradam facilmente aos espíritos.

CAPÍTULO V

MARCADORES DE TEMPO E CULTURA

Organizar as ideias em busca de uma descrição que melhor represente as reflexões que tenho produzido à luz dos marcadores de tempo indígenas e o lugar que eles ocupam, hoje, em nossos estudos sobre o conhecimento de grupos culturalmente distintos e suas epistemologias, coloca-nos, logo de início, a necessidade de discutir o conceito de cultura.

A definição de cultura que identificamos como mais próxima das ideias que compõem o Programa Etnomatemática (D'AMBROSIO, 1998, 2002 e 2005), cujas pesquisas buscam interpretar “a arte ou a técnica de explicar, de conhecer, de entender nos diversos contextos culturais”, está na Antropologia Interpretativa, que tem o antropólogo norte-americano Clifford Geertz como seu fundador e principal precursor.

Apoiamo-nos na definição de Geertz (2008), que concebe a cultura como essencialmente semiótica. Acreditando, como Max Weber, que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, Geertz define cultura como sendo essas teias. Assim, pesquisas sobre aspectos de distintos grupos culturais serão realizadas a partir de uma ciência interpretativa, na busca de significados que possam ser atribuídos com plausibilidade, e não como um experimento pelo qual se pretende definir leis gerais.

Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade. (GEERTZ, 2008, p. 10).

A cultura como uma teia simbólica é necessariamente tecida contínua e coletivamente. E, nesse processo dinâmico, os indivíduos reforçam vínculos com sua comunidade, reproduzem e recriam modos de tecer, rompem com alguns nós enquanto tecem outros, criam e recriam explicações para os emaranhados de desenhos resultantes na teia.

Esses emaranhados de desenhos e nós são significados individualmente e na coletividade de um grupo cultural ao viver suas vidas. São sistemas de símbolos através dos quais os elementos constituintes de uma cultura são elaborados, comunicados, impostos, compartilhados, modificados e reproduzidos.

Enquanto estilo de vida e entendimento sobre o mundo, a cultura é um documento no qual se inscreve a atuação do povo que a pratica. “É, portanto, pública” (GEERTZ, 2008, p. 08). Desse modo, uma análise cultural deverá, a todo o momento, questionar com a mesma dedicação, o que está sendo transmitido nessa atuação e qual a importância atribuída, tanto aos aparentemente insignificantes cenários às sombras dos quintais dos grupos familiares, quanto à exuberância e complexidade dos rituais no Terreiro da *Takãra*.

Fazer etnografia junto ao povo *Apyãwa* oportunizou-me vivenciar uma teia cultural sendo tecida. Possibilitou-me participar de um período histórico do conhecimento sendo produzido, atualizado e ensinado como parte intrínseca à sua prática científica e ouvir narrativas que explicam e justificam essa prática.

Representou a possibilidade de perceber a teia cultural, não como uma sequência de nós e desenhos repetitivos – uniformes, insípidos, monocromáticos, inodoros e inflexíveis – mas, como uma pintura corpórea, uma peça ritualística tecida no próprio corpo, um colar com miçangas coloridas, um cocar, uma máscara cerimonial ou uma rede de dormir tecida pelas mulheres *Apyãwa*.

Tudo sendo produzido com fios, penas, madeiras e outra infinidade de materiais, que assumem a cada momento, diferentes texturas, colorações, temperaturas, cheiros e sabores – do murici, do pequi, da mangaba, da carne da caça sendo moqueada, do peixe assado nos terreiros das casas, da farinha de puba torrada no forno, da cobertura de palha dos telhados.

Enfim, foi a possibilidade de contemplar, em toda essa complexidade, as nuances da personalidade, do jeito de interagir com o outro e com o meio em que se vive, que constituem o povo *Apyãwa* e que o distingue enquanto grupo cultural.

5.1 Os tempos indígenas: a solidariedade entre os povos e o ambiente que habitam

O modo como cada cultura produz significados para o fenômeno do tempo faz dele como elemento imprescindível na tecitura de sua teia simbólica. Determinante do tom, da coloração, da textura, das relações estabelecidas entre os nós e os desenhos que configuram a

teia da dinâmica cultural. O tempo está para uma cultura como o estilo ou a forma de tecer está para a teia e as figuras que vão se formando nesse rendilhado simbólico.

Concebido como sinônimo de mudanças ou transformações, em suas diversas manifestações, o tempo ocupa diferentes lugares e significações na vida de uma sociedade, dependendo da concepção de mundo implícita na sua cultura. Em culturas que percebem os seres humanos e a natureza – ou o ambiente que habitam – como entes distintos e dissociáveis, é comum conceber também o tempo como um fenômeno puramente físico e exterior à vida das pessoas.

Para Elias (1988), até a época de Galileu Galilei (1564 - 1642) o que a sociedade ocidental denominava como tempo e natureza estava centrado nas comunidades humanas. “O tempo servia aos homens, essencialmente, como meio de orientação no universo social e como modo de regulação de sua coexistência” (p. 08). O autor defende que os estudos de Galileu sobre a queda dos corpos, quando este realizou experimentos nos quais relacionava o tempo medido pela clepsidra aos espaços percorridos por uma esfera num plano inclinado, representam o ponto de partida da dualidade do tempo e a consequente criação do tempo físico como uma ramificação do tempo de características sociais.

Nesse cenário, o “tempo físico” ou “natural” passou a ser considerado um fenômeno pertencente à física – ao qual se atribui precisão, regularidade, cientificidade. Por outro lado, questões relacionadas ao “tempo social” – irregular, impreciso e desprovido de linearidade, tendo como menor unidade a quarta parte do dia – foi secundarizado e excluído do pensamento científico que se estabeleceu a partir daí.

Em outras palavras, como já foi assinalado, o tempo físico representa uma ramificação relativamente tardia do tempo social. Entretanto, a reflexão especializada dos físicos e dos filósofos logo os fez perderem de vista a radicação de seu saber no torrão natal da sociedade humana em desenvolvimento. Além disso, a natureza desse desenvolvimento foi mal entendida e desvalorizada como uma "história" desprovida de estrutura, como algo de "puramente histórico". Os sociólogos, por sua vez, não se preocuparam com o "tempo", que assim permaneceu como um enigma. (ELIAS, 1988, p. 95).

Nesse sentido, estudos sobre perspectivas de tempo predominantemente sociais como os tempos indígenas, emergem no discurso acadêmico que questiona a supressão de parte considerável do pensamento humano, ocasionada pelo reducionismo inerente ao modelo científico europeu que se estruturou a partir da denominada revolução científica (Séc. XVI e

XVII), a qual atingiu sua solidificação a partir de Bacon e resultou no que, até os dias de hoje, nos referimos como o método de Descartes.

O conhecimento científico construído a partir daí, cujos pressupostos se mantêm no pensamento acadêmico dominante da atualidade, trouxe em sua gênese o desencantamento da natureza e sua inevitável objetificação. Para que ela fosse manipulada, modificada, estudada e compreendida dentro desse novo paradigma que se estruturou, somente seria possível a partir de uma visão de mundo que concebesse e legitimasse sua dissociação e distanciamento do homem.

Assim, o pensamento científico dominante se estabeleceu cristalizando esse tempo como estritamente físico e esse espaço estritamente natural, ambos concebidos como parte do processo de exteriorização da natureza e sua dissociação dos seres humanos. As bases canônicas desse pensamento foram assentadas na relação entre espaço e tempo, passíveis de mensuração com a precisão pretendida. “Um dos pontos decisivos na história da mensuração do tempo foi aquele em que uma cronologia centrada no mundo físico separou-se da antiga cronologia, centrada no homem”. (ELIAS, 1988, p. 95).

Alheios às significações produzidas pelo mundo acadêmico do ocidente, povos de diferentes pontos do planeta – as sociedades indígenas são exemplos vivos desses povos – continuaram desenvolvendo seus conhecimentos, tendo suas bases assentadas numa visão de tempo e espaço centrada nos homens e na natureza e, principalmente, no ambiente produzido pelas relações entre eles.

Ao produzirem significados em torno das questões sobre seus múltiplos tempos, esses povos também observaram e observam padrões nos fenômenos da natureza. Contudo, o fazem a partir do reconhecimento da existência de uma pluralidade de manifestações ambientais e sociais, experimentadas no ambiente em que vivem.

Tais povos aprenderam sobre as diversas inter-relações dos tempos, concebendo-os com dimensão emocional e vinculando esses tempos aos aspectos espirituais e afetivos da sociedade e do ambiente. Enfim, o fizeram considerando as diferentes informações percebidas pelas suas crenças e as experiências dos seus ancestrais, sempre dentro de uma lógica que explica e simboliza a existência da vida.

Os tempos indígenas, em sua multiplicidade de dimensões, configuram-se nas relações de reciprocidade entre as pessoas e destas com o ambiente que habitam. Por serem múltiplos, vêm de diferentes direções, formando passados, presentes e futuros descontínuos sem serem,

contudo, fragmentados. É uma percepção radiculada do “fluir do tempo” da vida dos povos e da natureza. E a vida é contínua na individualidade de ser índio em todas as etapas – na concepção, no nascimento, nos rituais de passagem, nas aprendizagens, no amadurecimento, no envelhecimento e na morte. Contudo, não é concebida na perspectiva individual, e sim predominantemente coletiva (SEVERINO-FILHO, 2011).

O ambiente é o lugar natural, social e espiritual de significações. O lugar do contexto onde a vida se faz (no passado/presente/futuro). O fluir da vida nas culturas em que o ato de habitar está baseado nessa racionalidade, cujas premissas sociais estão assentadas, não no acúmulo individual, mas na coletividade e no uso igualitário dos bens disponíveis a todos, os leva a estabelecer uma relação de harmonia entre o passado, o presente e o futuro no ambiente habitado.

Diferentes estilos ou modos de conceber e se relacionar com o ambiente descrevem diferentes visões de mundo, produzindo, por conseguinte, corpos distintos de conhecimentos e suas justificações filosóficas.

A qualidade do tempo que se dedica a cada aspecto da vida determina o conhecimento que se produz e a profundidade das relações que se estabelecem. Quando se abre mão da interação com o outro ou se considera, tanto o ambiente quanto os outros seres vivos que o compõem, como dissociados da própria existência, tudo isso está sendo feito a partir de racionalidades criadas por estereótipos estabelecidos superficial e equivocadamente.

Os tempos *Apyãwa*, interpretados a partir das relações das sociedades indígenas com o ambiente, mais que um sistema padronizado de transformações do espaço, representam o principal elemento dessas relações, a partir do qual seres humanos e natureza – constituídos biológica, social e espiritualmente – solidarizam-se orientados pela troca de cuidados, de respeito, de significados. Nessa coexistência, produzem significados sobre si e sobre o outro, quando o ambiente e seus habitantes se conhecem, se constituem, se alimentam e se transformam mutuamente.

Os Marcadores de tempo são a materialização ou o simbolismo desta relação. Testemunhos da solidariedade entre ambiente e povos, expressos pela concepção do “tempo de viver”. Assim, os tempos *Apyãwa* são os tempos da troca, da vivência em rituais, os tempos que simbolizam as experiências da vida e da morte.

A “solidariedade”, aqui, está sendo entendida enquanto reciprocidade comunitária, ou responsabilidades entre um indivíduo e sua comunidade e as responsabilidades dessa

comunidade com os outros povos e o ambiente que habitam, pelo entendimento de que há um benefício mútuo. A percepção da inevitável interdependência por uma associação simbiótica, que implicará num envolvimento necessário entre povos e ambiente, não somente enquanto organismos biológicos, mas também enquanto agentes sociais e cognitivos.

O conhecimento produzido a partir dessa concepção do tempo, também, é etnográfico e como tal – diferente do conhecimento produzido pela ciência do ocidente – é local e “microscópico”, sendo que o que ele perde em generalizações e respostas às questões gerais do universo, ganha em especificações e respostas às questões locais e particulares desse mesmo universo. Os tempos indígenas são os tempos da sustentabilidade e, portanto, da garantia de um futuro.

5.2 Etnomatemática: a relação entre o *Ethos* e a Visão de mundo de um povo

Nas discussões sobre a interpretação da cultura, com Geertz (2008), podemos designar as características morais, sociais, estéticas e afetivas que definem o comportamento de determinado grupo cultural, bem como seus elementos valorativos, pelo termo “*Ethos*”, que representa o tom, o caráter e a qualidade da vida para esse grupo. Sendo que cada cultura o organiza retratando a criatividade, o espírito motivador das ideias e costumes e as atitudes em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete.

Do mesmo modo, aspectos cognitivos e existenciais dessa cultura podem ser designados pela expressão “Visão de Mundo”, representada pelo quadro (que contém as ideias mais abrangentes sobre a ordem) que o povo elabora das coisas como elas são na simples realidade, como seu conceito de natureza, de si mesmo e de sociedade.

É a partir da visão de mundo, ou juntamente com ela, que são elaboradas as cosmologias indígenas. E como tal, constituem e expressam um cenário complexo de explicações a respeito da origem das pessoas e de todas as coisas que existem no universo.

Nesse cenário, os mitos são produzidos e simbolizados para descrever, em um sentido amplo, como devem ser as relações sociais, ecológicas e espirituais entre os seres humanos e destes com o ambiente que habitam. Em um sentido específico, os mitos descrevem as individualidades das relações com os animais, plantas e outros elementos naturais e espirituais do ambiente. Ao construir seus mitos, uma cultura reflete sobre a razão de ser de certos fenômenos naturais e de certas relações sociais hierárquicas e os transmite, na formação dos novos membros dessa cultura.

No processo de organização de seu *ethos*, essa cultura escolhe e descreve como e quando deverão acontecer os fenômenos sociais. Também convencionam como os indivíduos deverão se portar no mundo.

Nas definições acima, sobre o *ethos* e visão de mundo, há uma relação necessária entre o que se crê (a partir de “onde” e do “que” se fala) – seus mitos – e o que se vive (a partir do “que” e de “como” se faz) – os rituais –, onde eles (*ethos* e visão de mundo) se confirmam mutuamente; é quando o *ethos* torna-se intelectualmente razoável, por ser levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas reais que a visão de mundo descreve. Esta, por sua vez, torna-se emocionalmente aceitável ao se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica.

Nesse sentido, não há dicotomia na relação entre *ethos* e visão de mundo de uma cultura. Esses aspectos não são definidos por oposição, pois representam uma relação dialógica entre o *fazer* e o *saber* dessa cultura, na contínua produção de significados e de justificativas para explicar e legitimar o tipo de vida definido no *ethos*, pela visão de mundo que, ao mesmo tempo, se constitui epistemológica e emocionalmente como definição sobre as coisas do mundo. Nesse sentido, *ethos* e visão de mundo se complementam.

Esta perspectiva de discurso sobre cultura possibilita caminhar por um campo muito fértil para as reflexões sobre o que pretendo compor, enquanto cenários possíveis no Programa Etnomatemática.

Compreendo, enquanto resultado de um trabalho de pesquisa em Etnomatemática realizado com o povo *Apyãwa*, as descrições e teorizações possíveis sobre o universo das relações entre o *ethos* e a visão de mundo desse povo. As descrições e teorizações emergem das interpretações de suas diferentes narrativas, sobre aquilo que me parece ser as epistemologias que explicitam e fundamentam seus entendimentos produzidos para aspectos do modo de saber/fazer e de sua socialização, nas diversas fases da vida, no ambiente que habitam.

Metodologicamente, esse programa reconhece que na sua aventura, enquanto espécie planetária, o homem (espécie *Homo sapiens sapiens*), bem como as demais espécies que a precederam, os vários hominídeos reconhecidos desde há cinco milhões de anos antes do presente, têm seu comportamento alimentado pela aquisição de conhecimento, de fazer(es) e de saber(es) que lhes permitiram sobreviver e transcender, através de maneiras, de modos, de técnicas, de artes (*techné* ou “ticas”) de explicar, de conhecer, de entender, de lidar com, de conviver com (mátema) a realidade natural e sociocultural (etno) na qual ele, homem, está inserido. Ao utilizar, num verdadeiro abuso etimológico, as raízes “tica”, “matema” e “etno”, dei origem à minha conceituação de Etnomatemática. (D’Ambrosio, 2005, p. 112)

Para discutir as ideias de D'Ambrosio, nas minhas reflexões sobre a Etnomatemática, levo em consideração seu depoimento (MIARKA, 2011), no qual ele aponta a importância de, no termo “etnomatemática”, o significado do prefixo *etno* não ficar restrito à *etnia*. Mesmo porque, cada etnia tem existência em um contexto natural, social e espiritual (*etno*), constituído pelo *ethos* e pela visão de mundo.

Desse modo, por entender que “as *ticas* de *matema*, geradas em diferentes *etnos* com seus *ethos*, são organizadas intelectual e socialmente, acumuladas, memorizadas e difundidas no próprio espaço e tempo” (SCANDIUZZI, 2009, p. 16), o Programa Etnomatemática é colocado em movimento nesta pesquisa para estudar a relação entre o *Ethos* e a Visão de Mundo, mediada e materializada pelos rituais e pela organização dos modos de produção e de interação com o meio (social, espiritual e biológico), que sintetiza e distingue a cultura de um povo em relação a outras culturas.

Ao propor essa perspectiva para a Etnomatemática, entendendo-a em concordância com as ideias de D'Ambrosio, utilizo-me dos pressupostos que lhe são mais característicos. O Programa Etnomatemática reconhece em suas premissas a diversidade epistemológica do conhecimento humano e, no meu entendimento, o conhecimento produzido em resposta às questões apresentadas por sua visão de mundo, seu *ethos* e as relações dinâmicas entre os dois, ao ser analisado deverá ser filosófica e historicamente contextualizado.

Livres das barreiras e limites que o pensamento do ocidente impôs a si próprio e, por conseguinte, aos resultados de toda a produção de conhecimento, especializado ou não, advindo daí, os conhecimentos indígenas foram elaborados, praticados e simbolizados a partir de perspectivas próprias. Nelas, a relação entre o *ethos* e a visão de mundo resulta – e é resultante – do entendimento de que natureza e povos fazem parte de um único ambiente – de dimensões social, espiritual e biológica – em que o tempo é a solidariedade entre esse ambiente e os povos que o habitam.

Não se trata, evidentemente, de um retorno ao pensamento científico medieval. Toda ciência é produzida e/ou legitimada no seio de cada cultura que a pratica, e como tal, segue sua mesma dinâmica de transformação e atualização.

Na tecedura da teia cultural de cada povo estão os nós de seu conhecimento. Alguns ainda necessitando de serem atados, outros, devendo ser abandonados, modificados para atender às necessidades tecnológicas, éticas, ecológicas, espirituais, estéticas, dentre outras, que surgem durante a dinâmica cultural. Isso traz a importância de conceber a realidade de que,

conhecimentos produzidos simultaneamente, por povos de diferentes culturas, estejam em “Co-presença radical” (SANTOS, 2007).

A co-presença radical implica conceber simultaneidade como contemporaneidade, o que só pode ser conseguido abandonando a concepção linear de tempo. Só assim será possível ir além de Hegel (1970), para quem ser membro da humanidade histórica – isto é, estar deste lado da linha – significava ser um grego e não um bárbaro no século V a.C., um cidadão romano e não um grego nos primeiros séculos da nossa era, um cristão e não um judeu na Idade Média, um europeu e não um selvagem do Novo Mundo no século XVI, e, no século XIX, um europeu (incluindo os europeus deslocados da América do Norte) e não um asiático, parado na história, ou um africano que nem sequer faz parte dela (p. 13).

Os conhecimentos indígenas são trazidos para os embates e discussões da academia, fundamentalmente, reforçando um campo argumentativo em favor da diversidade epistemológica do conhecimento humano, possibilitando emergir outras ideias que levem em conta, também, a existência da diversidade cultural.

Esta ação demarca um posicionamento filosófico e político diante das linhas abissais (Santos, 2008), estabelecidas pela ciência do ocidente, ao separar aquilo que é reconhecido enquanto conhecimento científico e aquilo que deve ser (já em sua enunciação) de inexistência não dialética. Aponta a possibilidade, não da substituição de um modelo de sociedade e de ciência, mas, da ampliação de seu estatuto científico.

5.3 A integridade do “Triângulo Primordial” no ato de habitar

Para D’Ambrosio (2005), viver é um fenômeno necessariamente ligado à existência solidária de seis elementos de uma tríade: o indivíduo, outros indivíduos, a natureza e as relações estabelecidas entre eles. Esse fenômeno é explicado por ele a partir da metáfora do “Triângulo Primordial”, em que os vértices constituem a tríade formada pelo indivíduo, o outro (sociedade) e a natureza; e as arestas são as intermediações relacionais, como comunicação e emoções, trabalho e poder e instrumentos.

O modo de vida de um povo expresso pelos seus sistemas de comportamento e de conhecimento, segundo D’Ambrosio (2005), resulta das tentativas de explicar as pulsões básicas da existência humana e a vontade que alimenta a busca de sobrevivência e de transcendência. A Figura 83 – O Triângulo Primordial proposto por D’Ambrosio apresenta as intermediações nas relações do triângulo primordial.

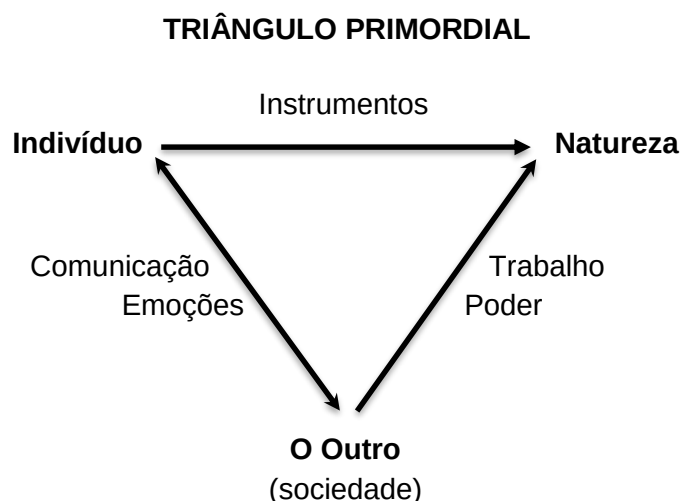


Figura 83 - O Triângulo Primordial proposto por D'Ambrosio (2005, p. 71).

Entender a natureza humana para D'Ambrosio é entender as relações entre os elementos do triângulo e suas intermediações. E a garantia da vida sobre a terra está condicionada à manutenção da integridade do triângulo, em todas as suas dimensões, pois os seis elementos do triângulo primordial possuem coexistência solidária, pela impossibilidade de um existir sem o outro.

As relações percebidas entre as pessoas e das pessoas com a natureza, expressas por meio dos marcadores de tempo indígenas, caracterizadas na simetria entre as partes representadas pelos vértices, suscitam diferentes leituras do triângulo primordial (Figura 84 - Adaptação do Triângulo Primordial de D'Ambrosio).

Como princípio relacional, entendo que a cultura *Apyãwa* reconhece a reciprocidade entre as pessoas e a natureza. Nesse sentido, em cada aresta, representamos as duas direções das manifestações.

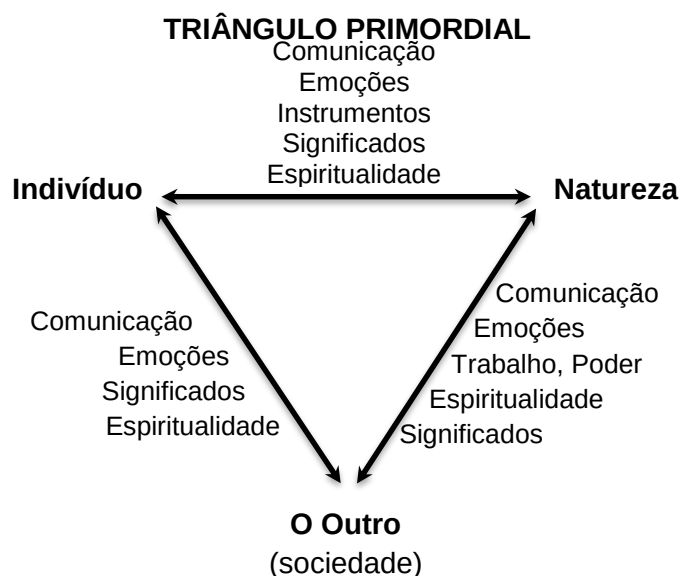


Figura 84 - Adaptação do Triângulo Primordial de D'Ambrosio. Pelo autor.

As intermediações “Comunicação e Emoções” deixam de fazer parte apenas das relações entre o indivíduo e o outro, passando a atuar em todo o triângulo, onde serão reconhecidas, também, a existência da troca de “significados” e da espiritualidade, manifestadas nos três vértices, seguindo as duas direções das arestas inter-relacionais.

Os índios veem-se no interior de uma trama de relações ativas, intencionais e significativas no mundo da natureza. Isso com a condição de sentir este mundo como alguma coisa não apenas viva, mas vitalmente significativa, ou seja, algo animado e reciprocamente social. Social no sentido de, por exemplo, poder reger-se de acordo com as regras tribais de aliança e parentesco. Um mundo em que o homem se inclui, justamente porque pode trocar bens, serviços e significados de alguma maneira, tal como as pessoas o fazem, fazendo disso a possibilidade da própria vida social. (BRANDÃO, 1992, p. 21).

A natureza é concebida pelos *Apyãwa* como provedora da vida. Mas, também, como eles, é produtora de significados e regida pelas mesmas regras de alianças, parentescos e pela reciprocidade social com os seus habitantes. Em outros termos,

A relação que o meio estabelece com os seus habitantes será tão harmoniosa quanto recíproca e revelará sempre um questionamento, uma declaração ou – intencionalmente citada por último – uma resposta à própria ação que estes habitantes desenvolvem quando criam ou reproduzem modos de viver e de interagir com o outro e com o meio. (SEVERINO-FILHO, 2010, p. 64)

Não há fenômeno que ocorra em um vértice do triângulo sem afetar substancialmente os demais vértices e suas inter-relações. Os conhecimentos sobre as coisas do mundo, a partir dessa percepção, serão produzidos dentro da mesma lógica.

Os acontecimentos na vida de um membro da sociedade têm influência recíproca dos acontecimentos da própria sociedade. Na natureza, do mesmo modo – ao ser concebida como parte indissociável do todo das sociedades – não há fenômenos que ocorram independente de outros fenômenos (sociais ou biológicos). Assim, viver é habitar um espaço (ou vários espaços) a partir de uma dimensão (ou várias dimensões) de tempo.

Habitar determinado espaço (território) vai além da ocupação, da transformação e utilização do solo, das florestas e dos rios. Ao tomar posse de um lugar como seu território um grupo cultural, dependendo de sua visão de mundo, irá produzir os modos de se relacionar com a natureza e com outros grupos a partir de diferentes justificações. Habitar esse território é entender que não se trata de elementos dissociados.

A terra, as águas, o ar e os seres vivos – vegetais e animais – são partes indissociáveis de um ambiente, simbolizados por uma lógica em que se conhecem e se respeitam, se alimentam e se protegem. Interdependem-se pela integridade do Triângulo Primordial. Segundo Leff (2002), restritivamente,

O habitat tem sido considerado como o território que fixa ou assenta uma comunidade de seres vivos e uma população humana, impondo suas determinações físicas e ecológicas ao ato de habitar. Neste contexto, uma visão ambiental das formas de ocupação do território destaca os processos organizadores do habitat através do organismo que o habita, da cultura que o significa, da práxis que o transforma, (LEFF, 2002, p. 283).

Também Brandão (1994) afirma que as sociedades indígenas movem-se em um imaginário regido por diferentes tipos de interação e cuidados mútuos com os outros seres (orgânicos e espirituais) de seu mundo. Seres humanos e outros seres do mundo natural continuamente estão se constituindo como tais, por meio da solidariedade das trocas que atualizam a lógica de suas vidas. Esse relacionamento se dá em um ambiente que vai além de uma delimitação territorial ou de uma porção de terra, como um “lugar ou um feixe de lugares”. Segundo Brandão (1994), a terra é para os indígenas o lugar da dádiva, do gratuito a todos, não podendo ser possuída, individualmente, ou com função estritamente utilitária, por ninguém.

Ela é também um tempo. A terra inscreve o tempo e é a sua memória. Ali estão não os sinais do trabalho produtivo dos homens, como pensa o homem para quem a terra

vale como bem de posse, estão inscritos os sinais da troca, da reciprocidade, pois a terra se dá em tudo o que tem e os homens que vivem dela, e se tornam humanos por causa disso, devolvem à terra o reconhecimento de sua partilha neste grande acontecimento, (BRANDÃO, 1994, p. 25).

Esse fenômeno está presente no modo de vida dos *Apyãwa*. Não somente pela ausência de cercas (de)limitando os quintais, ou de regras que restringem o trânsito por entre eles. O Território pertence ao povo e cada indivíduo (ou grupo) pode constituir uma família, construir sua casa; pode plantar suas roças, pescar, caçar, retirar matéria prima para as construções e artesanato. Entretanto, determinam também que não é justo nem correto para a comunidade que os peixes, as caças, as árvores sejam vendidos para os *mayra*.

Por outro lado, o artesanato, a farinha e outros produtos resultantes do trabalho, da criação e da transformação efetuada pelo produtor poderão ter destinação definida por ele.

Leff (2002) afirma que as questões relacionadas ao ambiente não podem ser restritas ao campo da ecologia ou de outros ramos da biologia. Argumenta que elas pertencem a um universo complexo, que também deve ser analisado pela dimensão ideológica, cultural, econômica, política, histórica, pedagógica, dentre outras. Essa multiplicidade de dimensões do ambiente tem existência inconcebível pelo modelo cartesiano de ciência que domina nossa (*mayra*) sociedade.

O ambiente de Leff – sociológico e cultural, além de biológico e natural – é partilhado pelos seres vivos e espirituais que, ao habitá-lo, inscrevem sua cultura, pois é no ato de habitar que a teia simbólica é tecida.

O povo *Apyãwa* habita o ambiente de Leff e o simboliza a partir da relação entre seu *ethos* e sua visão de mundo. Essa visão aponta as condições de um habitar que se solidariza na preservação da integridade do triângulo primordial de D'Ambrósio. Os marcadores de tempo, enquanto saber construído a partir dessa visão de mundo, desenham convergências entre os dois ambientes, de Leff e de D'Ambrósio.

O ambiente concebido a partir da complementaridade entre as duas ideias, não é estritamente natural ou social, mas também emocional, cognitivo, cosmológico e cultural, sendo “inventado” e tendo seu simbolismo explicado a partir de uma complexa teia de relações de interesses e de significações, segundo a lógica de quem o “inventa”. A natureza é constituída por uma multiplicidade de ambientes que competem antagonicamente entre si.

As múltiplas concepções de ambiente têm sua existência possível em virtude das suas respectivas racionalidades. O desafio para a construção de uma nova racionalidade deverá seguir o caminho da inclusão de perspectivas na busca da pluralidade, da transdisciplinaridade da visão ambiental. Isso não significa afirmar que o ambiente seja um objeto indefinido no processo de distinção entre as ciências, nem tão pouco uma “colcha de retalhos”, formada pela soma dos paradigmas de saberes já constituídos. O ambiente é o desconhecimento inquieto onde se mobiliza a pulsão de sobreviver e de saber, que cria respostas às questões da vida prática de um povo, ao mesmo tempo em que produz fundamentação para a racionalidade que sintetiza esse modo de vida. (SEVERINO-FILHO, 2010, p. 128).

Os modos de interagir com o meio e com o outro, a partir da *práxis* dessa racionalidade, representam elementos necessários ao conjunto de valores constituídos pelo discurso ambiental na obtenção dos fundamentos e na “reorientação” das estratégias para o processo de melhoria da vida no planeta para todos os povos.

O RETORNO AO MUNDO APYÃWA

MAIS ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O TRABALHO ETNOGRÁFICO

Tenho o entendimento de que o texto produzido a partir de um trabalho etnográfico deve ter os sujeitos da pesquisa como seus primeiros destinatários e leitores. Não somente por princípios éticos – apesar de a ética de pesquisador já ser o suficiente para justificar tal questão – mas, também, pelo reconhecimento de que eles são legítimos interlocutores, capazes de compreender, analisar, opinar e melhorar os resultados da pesquisa.

Desde a primeira publicação de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), quando Bronislaw Malinowski apresenta a etnográfica enquanto novo método de trabalho de campo, já se passaram quase cem anos. No entanto, o etnógrafo, ou outro pesquisador das ciências sociais que faça algo próximo do que seja etnografia, continua sendo, acredito, um representante do etnocentrismo de um grupo cultural, que se coloca na condição de falar sobre o outro e em nome dele. Não, falar para a outro, muito menos, conversar com o outro.

Mobilizado por essa questão, na tentativa de me distanciar ao máximo da inevitável figura etnocêntrica de pesquisador das ciências sociais, durante o ano de 2015, depois que o texto da tese passou pela análise da banca de professores da academia, na qualificação, optei por retornar à Aldeia *Tapi'itãwa* levando-o comigo.

Assim, antes de dar continuidade à sua produção e finalizá-la para a defesa, de certa forma, pude propiciar às pessoas, com quem mantive convívio durante o período do campo, o contato com os resultados parciais de meus estudos.

O objetivo seria realizar uma apresentação prévia e discussão das interpretações que realizei sobre aspectos da cultura *Apyãwa*, com o próprio povo praticante dessa cultura. Seria algo como, apresentar a eles a aldeia que eu inventei, a partir dos cenários que contemplei, das descobertas que fiz, dos significados que atribui. Enfim, das experiências pelas quais passei. Assim, as “diferentes aldeias” *Tapi'itãwa* estariam a dialogar entre si.

Esperava, também, que ao apresentar meu olhar sobre os diferentes aspectos de suas vidas, pudessem oferecer-me esclarecimentos para algumas dúvidas ou equívocos, que

certamente eu havia cometido. O resultado disso, eu tinha certeza, poderia propiciar-me novas aprendizagens sobre detalhes do mundo *Apyãwa*, que dariam mais densidade às minhas descrições.

Inicialmente, imaginei que tal programação seria possível, desde que eu a realizasse apenas com as pessoas com as quais, durante o período de campo, meu contato foi mais intenso. Para isso, levei em conta a proximidade que tenho com alguns professores, para os quais encaminhei o texto, que já havia sofrido as adaptações sugeridas pela comissão científica da academia.

Depois de ler o texto, os professores da aldeia levariam a discussão para o Terreiro da *Takãra* ou para outros espaços de conversas com os anciãos, onde minhas descrições seriam apresentadas e discutidas na língua *Apyãwa*. Deixei a critério dos meus mediadores a definição dos aspectos que seriam mais relevantes e convenientes de serem discutidos, bem como, a abordagem que dariam para facilitar a compreensão por parte dos anciãos.

Cerca de 40 dias após ter enviado o texto, retornei à Aldeia *Tapi'itãwa* para mais uma imersão à realidade *Apyãwa*, por um período de dez dias, entre 05 e 15 de julho de 2015.

O texto nos quintais

Ao chegar na aldeia *Tapi'itãwa*, à noite, no Terreiro da *Takãra*, deparei-me com o primeiro percalço ao meu planejamento. Eu não poderia simplesmente me sentar na roda e pedir para começarem a “sabatina”. Ou iniciar, eu mesmo, a fazer perguntas sobre o que eles tinham sentido ao saber como eu os descrevo e o que falo sobre suas vidas. Nem ao menos poderia oferecer-lhes o texto impresso para que manuseassem, pois, felizmente naquele lugar ainda não há iluminação por luz elétrica.

Assim, tentei orientar-me pelo que havia aprendido nos meses de estudos na aldeia, permitindo, primeiramente que houvesse o tempo das conversas características de um reencontro. A amizade e a afetividade, explícitas e gratuitas, são a principal marca da personalidade *Apyãwa*.

Permanecemos sentados no Terreiro, naquela noite. Um grupo de quinze pessoas, conversando sobre os últimos acontecimentos da aldeia, sobre minhas viagens e meus estudos. Ao final, quando nos despedíamos, expliquei sobre o principal motivo da minha visita e combinei de ter com eles, em seus quintais, durante o dia para conversarmos mais detalhadamente.

Na manhã seguinte, me dirigi para o quintal de *Wario*. O encontrei deitado em uma pequena rede de algodão cru, cercado por filhas, genros e netos, envolvidos em diferentes atividades, sob a grande sombra das mangueiras. Levava comigo, além de um dos exemplares do texto impresso, devolvidos pela comissão científica da academia, ao final da minha qualificação, o notebook, gravador de voz e câmera fotográfica.

Também, o termo de autorização de uso de imagem (em anexo), onde organizei uma planilha, contendo o título e a paginação de todas as imagens utilizadas no texto até então, para colher as assinaturas das pessoas que pudessem ser identificadas nessas imagens e que não fizessem objeção ao seu uso no meu texto final.

Wario é um líder ancião muito importante e respeitado pelo povo *Apyãwa*. Foi cacique por um longo período e é chefe do grupo familiar com maior número de membros. Possui profundo conhecimento sobre os rituais de seu povo. Segundo ele, alguns detalhes do meu texto já haviam sido comentados pelo seu filho, o Professor *Ware'i* (*Kamoriwa'i* Elber *Tapirapé*).

Tenho clareza de que, mesmo aqueles que dominam a leitura e escrita da língua portuguesa, a exceção dos professores, não executam essa tarefa com muita desenvoltura. Principalmente os anciãos. Por esse motivo, optei por conversarmos sobre cada ritual a partir das imagens que utilizei. No notebook havia outras imagens organizadas em pastas, identificando o ritual a que cada uma pertencia, as quais poderiam ser consultadas.

Comuniquei-lhe sobre o meu objetivo de ouvi-lo falar a respeito dos rituais e pedi autorização para usar o gravador de voz. Inicialmente, manipulava, eu mesmo, o notebook para transitarmos pelo texto, pausando em cada imagem. Em seguida, ele mesmo passou a controlar a rolagem do texto, enquanto comentava sobre as imagens e sorria muito ao identificar as pessoas. A atividade logo chamou a atenção de seus familiares, que se reuniram no entorno da rede para, também, examinarem as imagens. Entreguei o texto impresso a eles e solicitei que verificassem se apareciam em alguma das imagens.

Enquanto conversava com *Wario*, observava a algazarra que faziam ao foliar as páginas do texto, lendo alguns trechos, contudo, dedicando muito mais atenção às fotografias.

Wario contribuiu consideravelmente com o conteúdo do texto, explicando detalhes sobre seu mundo e me apontando inconsistências na organização dos rituais que lhe apresentei. Seus familiares, além de identificarem as imagens nas quais apareciam, forneceram as assinaturas, autorizando o seu uso, e me falaram onde residiam outras pessoas que também identificaram nas imagens.

A partir dessa experiência no quintal de *Wario*, decidi que o texto percorreria os quintais e outros espaços da aldeia. Em alguns lugares, isso seria feito com a minha presença, em outros, estaria apenas o texto, conduzido por um voluntário, que sabia onde estavam os personagens retratados. Um exemplar do texto percorreu outras aldeias *Apyãwa*, conduzido pelo Professor *Ware'i*, em sua moto, buscando por assinaturas de pessoas que não residem em *Tapi'itãwa*, mas que durante os rituais, permanecem por ali.



Figura 85 - O texto é manuseado nos diferentes espaços da aldeia. Pelo autor (Julho/2015).

Desse modo, novamente me vi *vencido* pela experiência. Na situação de abrir mão das estratégias que havia traçado para essa atividade, ao me *render* à dinâmica da sociedade *Apyãwa*. A comunidade entrava em contato com minhas ideias de diferentes modos. Faziam diferentes leituras do texto impresso. Cada um comentava a parte pela qual se interessava e que, por motivos variados, lhe chamara a atenção.

Eu me preocupava, inicialmente, em registrar o máximo de informações possível e garantir as condições de inseri-las no texto da tese. Depois, percebi que a única informação que se dispunham a me fornecer era quando identificavam o rosto de um parente ou conhecido que residia nas proximidades, já que, entre eles, conversavam na língua *Apyãwa*.

Concluí que o principal objetivo daquele momento seria propiciar o contato dos mais variados grupos de pessoas com o texto, no estágio em que se encontrava. Percebi a importância das imagens, não só como narrativas que, junto com o texto escrito, ampliam significativamente a comunicação das ideias, mas também para tornar possível esse diálogo entre o olhar do pesquisador e o olhar dos próprios sujeitos da pesquisa.

Etnografia e imagem

A utilização da fotografia em pesquisa etnográfica não é algo novo. Surgiu com a própria fotografia. Malinowski é considerado o precursor de seu uso como ilustração dos fatos relatados, para auxílio e legitimação das suas descrições sobre o campo. No entanto, as imagens utilizadas por ele – evidentemente, levando-se em conta a tecnologia disponível na época – não passaram de algumas dezenas, em um livro de 500 páginas. Sua disposição nas últimas páginas do livro, como um apêndice, demonstra que são meramente ilustrativas, não havendo necessidade das mesmas para a compreensão do texto escrito.

Não considero que, no meu texto, as tenha utilizado como principal fonte de narrativa sobre minha experiência etnográfica. Entretanto, eu não conceberia a possibilidade de expressar, com a mesma fidedignidade, a riqueza de detalhes do universo da pesquisa realizada, caso seu uso não me fosse autorizado.



Figura 86 - Nas sombras dos quintais, o trabalho familiar, **a)** Torração de farinha; **b)** Tecedura da rede de dormir. Pelo autor (dezembro/2013).

As imagens apresentadas nesse texto são narrativas minhas, pois, eu escolhi, mesmo que conduzido por eles, o enquadramento e o momento do *click*. Escolhi, também, em alguns momentos, desligar a câmera fotográfica.

Atualmente, diferente dos tempos das viagens de Malinowski, temos a tecnologia digital e podemos retratar com a devida qualidade, a quantidade de imagens que quisermos e armazená-las. Aquelas utilizadas como parte do texto, são resultado de uma difícil tarefa de selecionar, dentre alguns milhares de cenas retratadas, durante o período do campo, aquelas que se articulariam melhor em cada contexto descrito. Sua utilização não se restringiu à função de material testemunho ou de suporte de narrativa. Juntamente com os vídeos, sons e anotações do caderno de campo, constituem a memória do etnógrafo e sua possibilidade de reviver as experiências, acessando-as em seus detalhes.

Uma única imagem tem o potencial de descrever realidades complexas que dezenas de páginas de um caderno de campo não conseguiriam. Contudo, o uso exagerado, ou em momentos inconvenientes, trazem o risco da invasão de privacidade e o constrangimento aos sujeitos de uma pesquisa etnográfica. Podem produzir outras realidades para a pesquisa, causando equívocos nas descrições e interpretações, até mesmo, tornar inviável a permanência do pesquisador no campo.

Há situações, como nas cenas presentes na Figura 87, quando o pesquisador define o enquadramento de sua câmera para registrar uma cena e, no exato instante do *click*, ele é surpreendido pelo olhar inesperado, às vezes instigante, noutras repreendedor e até ameaçador, de um personagem atento aos seus movimentos.



Figura 87 - O instante em que a imagem olha para a câmera e capta o fotógrafo. Pelo autor (2013/2015).

Geralmente, só percebemos esse olhar quando nos empenhamos a analisar os detalhes da imagem, depois de transferidas para o computador. Quando o olhar é de desaprovação e o percebemos com antecedência, somos levados a desistir do registro.



Figura 88 - O instante em que a imagem estabelece um diálogo com o fotógrafo. Pelo autor (2013/2014).

O olhar para a câmera é o estabelecimento de um diálogo instantâneo, como o tempo entre a abertura e fechamento do obturador. Quando é de repreensão, alerta o etnógrafo de sua condição de “invasor”. Mas, se ao contrário, esse diálogo se dá através de um sorriso, apresenta-se como um convite para outros diálogos, outras imagens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações que apresento nesse texto, são provisórias e incompletas (e assim deverão permanecer), pela constatação de que finalizam apenas este trabalho escrito e de que haverá sempre o desconhecimento e a necessidade de se saber sempre mais sobre o outro e sobre nós mesmos, nessa área de pesquisa à qual me filiei.

A partir das narrativas escolhidas e do conjunto de reflexões produzidas no meu trabalho, espero ter conseguido conduzir o leitor pelos caminhos que percorri, na constituição de um discurso sobre a experiência etnográfica que me atravessou quando imergi no mundo *Apyãwa* para, de lá, poder contemplar sua complexa teia simbólica sendo tecida.

A transição entre a etapa de pesquisa de campo e a de produção do texto não foi realizada sem sofrimento. A realidade etnográfica não é linear ou plana. O fluxo do discurso social me atravessa, vindo de todas as direções, a qualquer momento; em velocidade, textura e densidade alternadas e com diferentes aparências e, em quase todo o momento, fala em uma língua desconhecida (*Apyãwa*).

Os períodos de distanciamento (geográfico) do campo e convívio com os interlocutores do meu universo cultural (família, GEPETno, colegas de moradia em Rio Claro, entre outros) serviram como catarses, sem as quais provavelmente me perderia num limbo entre os dois mundos. Entretanto, uma verdadeira catarse foi necessária para que, ao finalizar o período dedicado exclusivamente ao campo, eu iniciasse o período da escrita do texto acadêmico.

A realidade etnográfica também é múltipla. E, no momento em que me dedico à escrita, essa multiplicidade de caminhos possíveis de discorrer o texto, competindo pelos espaços nas reflexões, não me permite escrever as primeiras palavras do primeiro parágrafo. Nesse contexto, necessitei de um tempo para que, aos poucos, esse conflito fosse apaziguado e obtivesse (espero ter obtido) a lucidez mínima que me permitisse definir a abordagem e o estilo discursivo argumentativo do texto. Acredito serem escolhas que todo pesquisador se obriga a fazer ao reduzir a experiência etnográfica a um texto escrito, que ambiciona ser acadêmico. Faz parte do desafio apontado por Geertz (2009), quando o antropólogo se coloca como autor.

Apesar de não ser antropólogo, muito menos possuir alguma formação acadêmica complementar na área das ciências sociais (a não ser a minha experiência no sentido *larossiano* e profissional de atuar como docente de professores indígenas), decidi praticar etnografia com

os Apyãwa. Assim, tomo como minhas as questões levantadas por Geertz (2009) sobre o cenário da escrita etnográfica e o significado de “estar lá” antes de escrever e ser lido “aqui”. Acredito que a relevância do meu texto não está em apresentar um exótico e inédito mundo dos tempos de Malinowski, cujas informações e detalhes da vida do povo estudado seriam inquestionáveis (mesmo porque, certamente, ele não consideraria meu trabalho como etnográfico).

Há um grande acervo bibliográfico, resultado de pesquisas publicadas sobre os Tapirapé (Apyãwa). Cito dois importantes da antropologia (BALDUS, 1979 e WAGLEY, 1988), uma tese de doutorado na área de linguística (PAULA, 2012), além de uma diversidade de artigos e monografias produzidas pelos próprios universitários Apyãwa, em diferentes áreas do conhecimento, o que nos mostra uma realidade na qual esse grupo está constituído de pesquisadores e críticos das pesquisas publicadas sobre seu povo.

Em todo o caso, eu estive “lá” em vários períodos, durante o intervalo de 14 meses, conforme previ no projeto de pesquisa (as imagens fotográficas, em última instância poderão testemunhar). O meu texto trata sobre as realidades que eu acredito ter vivenciado nesse intervalo de tempo do campo.

Como a aldeia atualmente é um lugar acessível, o texto não tem a função de provar que a experiência existiu, mas sim, chamar a atenção para o fato de que, a partir dessa experiência seja possível acrescentar novos questionamentos à nossa (*mayra*) visão de sociedade, de ambiente e de conhecimento. Argumenta que o povo Apyãwa é contemporâneo e sua visão de mundo coexiste com a nossa. Assim como sua ciência, suas crenças e seus direitos fundamentais de seres humanos.

Minhas escolhas como pesquisador, ao imergir no universo da pesquisa, foram feitas com base em alguns pressupostos, definidores da tese (proposição) que defendo.

A tese (enquanto proposição) está fundada no entendimento de cultura discutido no Capítulo IV, como uma teia simbólica, tecida continuamente a partir da relação entre o *ethos* e a visão de mundo de um povo – que ao tecê-la estabelece vínculos, prende-se – que produz, socializa e atualiza seu conhecimento – enquanto discurso social, resultado e resultante dessa prática cultural – e que, cuja análise suscita uma pesquisa etnográfica – enquanto modo de descrever e interpretar o fluxo do discurso social produzido por essa cultura.

A opção por *situar-me* no campo – enquanto abordagem metodológica – e o meu entendimento sobre como deveria ser essa abordagem, configuram-se numa construção inaugurada na primeira imersão à realidade da aldeia. Implicou na adoção do estilo de inserção

e interação com a comunidade que, acredito, resultou num processo em que as experiências vividas e o tipo de relacionamento estabelecido entre mim e o povo *Apyãwa* intensificaram-se concomitante e paulatinamente.

Compreender como necessária a construção desse entendimento sobre a pesquisa não foi um processo espontâneo e seguro. A *Metáfora da câmera do meu olhar* retrata isso. Abrir mão de manipular a câmera simbolizou o momento em que as questões do meu projeto de pesquisa foram abandonadas enquanto norteadoras das minhas ações.

A expressão “astronomia Tapirapé” no título do projeto de pesquisa teve sua supressão conferida durante as substituições e rejeites dos *acessórios da câmera* por parte de seus novos operadores. O termo Tapirapé, apesar de sua origem etimológica ser a língua tupi, foi uma denominação dos *mayra* e, conforme apontei na introdução, como atitude de respeito a eles, passei a referencia-los pela sua autodenominação *Apyãwa*.

Em relação ao termo astronomia, sua supressão não se deu apenas pela estética do título ou das questões trazidas pelo projeto de pesquisa. Nos primeiros meses de estudos – discussões e reflexões na aldeia, universidade e nas intermináveis viagens entre esses mundos distintos – já se tornou evidente a incoerência da inserção do nome de uma disciplina da ciência ocidental no título de um trabalho que, em suas premissas, propõe uma visão de conhecimento não disciplinar.

Neste trabalho que se propõe a demarcar uma posição política e teórica no campo dos debates entre conhecimentos distintos, os riscos semânticos seriam sem medidas. Certamente fortaleceria no leitor a necessidade (característica do método da ciência cartesiana) da comparação e enquadramento dos conhecimentos *Apyãwa* aos limites do estatuto científico da astronomia oficial, como condição de validá-lo.

Concluí que os marcadores de tempo do céu, da natureza e da fase de vida das pessoas não podem ser contemplados de forma isolada. Grande parte das informações obtidas está nas suas inter-relações. Não há fenômeno observado no céu que não seja relacionado às informações e decisões a serem tomadas na terra.

Assim, o título apresentado neste texto foi definido com a função de dar ênfase e articular os elementos que compuseram o cenário da pesquisa e que me moveram a realizá-la: Os marcadores de tempo *Apyãwa* e a definição de tempo a que fui capaz de formular até o momento. O que resultou no título: “Marcadores de Tempo *Apyãwa*: a solidariedade entre os povos e o ambiente que habitam”.

Na abordagem definida para a etnografia, algumas informações tradicionalmente consideradas de primeira ordem nos trabalhos antropológicos – senso populacional, sistemas de parentescos, estrutura da língua, estruturas de poder, cosmologias, dentre outros – foram produzidas e compreendidas diferentemente, no contexto dessa prática etnográfica que se instaurou. Algumas dessas informações nem foram consideradas como relevantes neste estudo. Estou convencido, inclusive, de que as informações que tenho sobre os rituais e sua relação na vida do povo seriam significativamente diferentes se ao invés de presenciá-las – contemplando-as em seu tempo e contexto, sem questionamentos, apenas experimentando o fluir dos acontecimentos – elas fossem obtidas a partir de inquéritos que obrigassem seus praticantes a verbalizarem e sintetizarem suas vidas.

Outro exemplo é sobre o senso populacional. Tais informações foram obtidas somente no mês de novembro de 2014, quando já havia encerrado o período estabelecido para o campo. Entretanto, elas foram produzidas em um conjunto composto por outras informações a partir das quais foi possível refletir sobre as fases de vida das pessoas e a distribuição da população entre as fases que, na minha compreensão, tem significado maior para eles do que a organização em faixas etárias.

O tempo, definido como *a solidariedade entre os povos e o ambiente que habitam*, é etnográfico e sua existência está nos relacionamentos estabelecidos entre as pessoas e destas com o ambiente que habitam.

Acredito que a definição de Etnomatemática no contexto da etnografia, interpretada a partir da relação entre o *ethos* e a visão de mundo, coloca-a no movimento dinâmico da *práxis* científica presente nessa relação.

O *Ethos* representa os elementos valorativos (morais, sociais, estéticos e afetivos) organizados distintamente em cada cultura. Revela sua criatividade, as motivações de suas ideias e costumes pelas suas atitudes em relação a ela mesma e ao seu mundo que a vida reflete. A Visão de Mundo constitui-se dos aspectos cognitivos e existenciais de uma cultura, representados nas explicações produzidas por seus membros sobre seu conceito de natureza, de si mesmo e de sociedade.

É na relação entre o *ethos* e a visão de mundo que os membros de uma cultura produzem o sentido de seu tempo. É no viver desse tempo que se insere a possibilidade de reconhecimento dos limites, determinações e necessidades de seu ambiente natural e social. Nesse sentido, viver

é uma ação social e coletiva de conhecer a si, o outro e o ambiente em que se vive e produzir explicações e significados para essa ação.

Algumas etapas, que considero ainda pertencerem à pesquisa de campo, foram cumpridas em momentos posteriores ao da qualificação da tese pela comissão científica da academia. Foram realizadas em atendimento ao que me propus desenvolver na pesquisa etnográfica. O texto foi apreciado, e melhorado, também pelos sujeitos participantes da minha pesquisa, nos diferentes espaços de convivências da aldeia *Tapi'itãwa*. Desse modo espero (pelo menos em parte) ter prestado contas do trabalho que me autorizaram a realizar junto a eles.

Estou certo de que os resultados do meu esforço intelectual para descrever e produzir teorizações iniciais sobre a experiência, junto ao povo *Apyãwa*, fornecem elementos suficientes para refletir, propor eventuais ajustes, rever equívocos e apontar possíveis direções a serem consideradas, em uma pesquisa realizada com povos culturalmente distintos, na perspectiva do Programa Etnomatemática.

Durante o percurso da produção do texto escrito da tese, por conta de contatos que mantive com diferentes pessoas, na discussão sobre minha pesquisa, fui convidado a dialogar com alunos da disciplina de Metodologia da Pesquisa, no Programa de Mestrado em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso. Na ocasião, realizei um recorte do texto de modo a fornecer-lhes um material escrito que subsidiasse a discussão sobre minha experiência com a etnografia.

O recorte do texto deu origem ao artigo sob o título “A experiência etnográfica: sobre habitar e ser habitado pelo mundo *Apyãwa*”, o qual foi submetido e aceito para publicação na edição especial de 2015 do Boletim da Educação Matemática (Bolema), do Programa de Educação Matemática da Universidade Estadual de São Paulo - Unesp de Rio Claro. Este fato chamou-me a atenção para a possibilidade de esta tese ser também considerada uma discussão sobre a pesquisa em Etnomatemática.

Durante os dias em que o texto esteve na aldeia, nas atividades de julho de 2015, recebi a gratificante avaliação de que, pela narrativa utilizada e pelas discussões trazidas sobre a etnografia, ele teria grande potencial de constituir uma orientação didática em auxílio aos estudantes e pesquisadores *Apyãwa* na produção de reflexões sobre a própria cultura.

Há questões que me chamaram a atenção durante o processo final de reflexão e produção da escrita. Algumas são recursivas e perpassaram os diferentes momentos de estudos e pesquisa

do doutorado. Outras surgiram no cenário que se formou com a organização dessas ideias no texto. Em todo o caso, as considero temas importantes, que suscitarão outros estudos sobre o fluxo do discurso social *Apyãwa*.

Segundo a analogia feita com tecedura da teia, para a cultura *Apyãwa*, essas questões podem ser vistas como “nós”, que deverão ser fortalecidos, atados, modificados ou mesmo desatados, determinando mudanças ou fortalecendo as razões para manutenção de aspectos de seus modos de vida. Os nós não são algo que possa ser enquadrado como ruim ou bom, nem como um entrave. Ao contrário, são momentos de paradas, reflexões e de decisões. Sendo que, cada um representa inúmeras possibilidades de caminhos a seguir (os fios), cada caminho levando a outro nó, outras escolhas.

O crescimento populacional, por exemplo, traz consigo o aumento relativo do número de falecimentos. O luto, como vimos, é um ritual que, além de cancelar a execução dos rituais festivos, realizados no pátio da aldeia, tem influência decisiva na realização do Ritual *Awa'yãô*, já que os rapazes, como demonstração de respeito e dor, realizam o corte do cabelo.

Desse modo, mesmo que o falecimento ocorra com alguns meses de antecedência em relação ao ritual *Awa'yãô*, o cabelo não terá atingido o comprimento necessário para manter presos na cabeça, o *Akygetãra* (cocar) e demais assessórios. Diferente do que ocorre com as mocinhas, cujo marcador de mudança de fase tem sua realização na intimidade das famílias, determinado por um fator biológico, no caso, o advento da primeira menstruação, os rapazes têm passado para a fase adulta sem ritualizar esse momento.

Outra questão, que considero relevante, pode ser observada no Quadro 2 (p. 44) e nos detalhes que caracterizam cada fase de vida, bem como, no conjunto de aprendizagens necessárias e a função social a ser cumprida em cada uma. Pode-se perceber o grande número de crianças, meninos e meninas, na segunda fase de vida. É a fase de um contato efetivo com os conhecimentos escolares. A escola *Apyãwa*, na definição de seu plano político pedagógico, levam em conta as características da fase de vida em que o aluno se encontra?

Ainda no Quadro 2, observamos a acentuada redução da população pertencente às últimas fases (ancião), masculina (08) e feminina (12), sendo que, no ano de 2015 houve o falecimento de uma anciã, reduzindo a população pertencente a essa fase para apenas 11 mulheres. Se compararmos com as duas fases que antecedem à última, em ambos os sexos, notamos o grupo de pessoas que nasceram no início da reorganização do povo *Apyãwa*, depois da fase de quase extinção enquanto grupo cultural. Os anciãos de hoje são os remanescentes

desse período. Alguns eram crianças pequenas, quando os poucos sobreviventes se dispersaram, eles acompanharam todo o processo de reorganização de seu povo. Trazem consigo a experiência, o conhecimento, as explicações sobre suas cosmologias. Conhecimentos que herdaram de seus pais e avós, os quais lhes transmitiram pelos mitos, pela prática da ritualização da própria cultura, sistema de ensinamentos que existia antes da escola vir para a aldeia. O falecimento das pessoas pertencentes a essa geração, sem que o conhecimento, do qual são verdadeiras guardiãs, sejam socializados e ensinados aos seus sucessores, representaria uma enorme perda para o patrimônio cultural *Apyãwa*.

O Território Indígena Urubu Branco, assim como outros territórios indígenas, é uma ilha. Fragmento de um grande território outrora habitado, degradado durante processo de ocupação pelas sociedades não indígenas. Assim como ocorre com as ilhas, em seu interior, os aspectos que as constituem, apesar de protegidos por legislações específicas, se tornam frágeis.

Os limites físicos de seus territórios são constantemente desrespeitados e invadidos, devido à riqueza da fauna e flora – preservadas pelos seus modos de habitar – e por conta da insaciável necessidade de expansão das fronteiras agrícolas resultante do modelo econômico ocidental. Entretanto, a inevitável invasão (talvez mais significativa) é a que acontece na dinâmica cultural do encontro (D'AMBROSIO, 2002) com a sociedade do entorno.

Outra questão está no domínio da escrita e leitura (na língua portuguesa e *apyãwa*), que é algo relativamente novo para os *Apyãwa*. Há uma parcela de sua população (excluindo-se os professores), principalmente as gerações pertencentes às fases *Akamã'e xewete*, *Maryke'yra*, *Maryke'yri* (dos homens) e *Kox̃xewete*, *wajwĩ*, *wajwĩ'i* (das mulheres), (Quadro 1, p. 43), que, apesar de conversarem em português, não leem nem escrevem em nenhuma das línguas.

Não está claro (para mim) se há alguma relação entre a concepção de tempo e o domínio da escrita. Quanto à escrita, pode trazer consigo a inclinação para a síntese e a possibilidade de uma diferente organização das ideias. Os tempos indígenas estão nas relações dos indivíduos com o outro e com o ambiente que habitam.

Contudo, se concordo com Larrosa (2001), quando afirma que nosso pensamento se dá a partir de palavras e elas determinam nosso modo de pensar, concordarei, também, que tem a ver com as palavras o modo como nos relacionamos com o mundo. Posso, então, por hipótese, afirmar que o domínio da escrita produzirá, pelo menos a longo prazo, uma relação diferente entre pessoas e ambiente? São questões que, ao levantá-las, espero estar contribuindo com as reflexões e decisões, no processo contínuo de tecitura da teia cultural *Apyãwa*.

REFERÊNCIAS

- BALDUS, Herbert. *Os grupos de comer e os grupos de trabalho dos Tapirapé*. In: BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo - Ed. Nacional; Brasília - INL, 1979. p. 44-59. (Brasiliense, 101).
- BALDUS, Herbert. *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo - Edusp; Companhia Editora Nacional, 1970. 512 p.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Somos as Águas Puras: o pensamento aborígene sobre o mundo e o seu destino*. Santiago de Compostela - Primeros Encontros Galicia America, 1992.
- D'AMBROSIO, Ubiratan. *Sociedade, cultura, matemática e seu ensino*. São Paulo - Educação e Pesquisa. V. 31, n. 1, p. 99-120, jan./abr. 2005.
- D'AMBROSIO, Ubiratan. *Etnomatemática: elo entre as tradições e a modernidade*. Belo Horizonte, MG - Autêntica, 2002.
- D'AMBRÓSIO, U. *Etnomatemática: arte ou técnica de explicar ou conhecer*. 4ª Edição. São Paulo: Ática, 1998.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro - Jorge Zahar Editor, 1998.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. 1ª ed., reimpr. Rio de Janeiro - LTC, 2008.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. 3º ed. Rio de Janeiro - Editora UFRJ, 2009.
- LARROSA, Jorge. *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*. Campinas, SP - Fapesp. Leituras SME - nº 4 jul. 2001.
- LEFF, Enrique. *Saber Ambiental. Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder*. Petrópolis, RJ, 2ª Ed. - Vozes/PNUMA, 2002. 343p.
- LINS, Romulo Campos. O Modelo dos Campos Semânticos: estabelecimentos e notas de teorizações. In: ANGELO, Claudia Laus [et al.] (orgs.). *Modelo dos Campos Semânticos e Educação Matemática: 20 anos de história*. São Paulo - Midiograf, 2012, p. 11-30.
- PAULA, Eunice Dias de. *Eventos de Fala entre os Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe: singularidades em textos orais e escritos*. (Tese de Doutorado), UFG, 2012 (268p.).
- PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*, Rio de Janeiro - Jorge Zahar, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: *Revista crítica de ciências sociais*. - Coimbra. Out., 2007.
- SCANDIUZZI, Pedro Paulo. *Educação indígena x educação escolar indígena: uma relação etnocida em uma pesquisa etnomatemática*. São Paulo, Ed. UNESP, 2009.

SEVERINO-FILHO, João. *Marcadores de Tempo Indígenas: educação ambiental e etnomatemática*. Cáceres: UNEMAT, 2010. 160p. (Dissertação – Mestrado em Ciências Ambientais).

SEVERINO-FILHO, João e JANUÁRIO, Elias. *Os marcadores de tempo indígenas e a etnomatemática: a pluralidade epistemológica da ciência*. Revista Zetetiké, v. 19, p. 37-70, 2011.

SILVA, Adailton Alves da. *Os Artefatos e Mentefatos nos ritos e cerimônias do danhono: por dentro do octógono sociocultural A'uwẽ/Xavante*. Tese (Doutorado em Educação Matemática) – UNESP – Rio Claro-SP, 2013.

TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira'i. *Kã'o: a festa dos pássaros*. Monografia de Conclusão do Curso de Licenciatura – Habilitação em Ciências Sociais apresentada à UNEMAT – Universidade Estadual de Mato Grosso, Campus de Barra do Bugres, MT, 2006.

WAGLEY, Carlos. *Lágrimas de Boas Vindas – Os Índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte, MG - Itatiaia/Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

COSTA, Wanderleya Nara Gonçalves. *A Etnomatemática da alma A'uwê-Xavante em suas relações com os mitos*. Tese (Doutorado em Educação), USP-SP, 2008.

D'AMBROSIO, Ubiratan. *Educação para uma sociedade em transição*. Campinas, SP - Papirus, 1999.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local*. Trad. Vera Mello Joscelyne. 12º ed. Petrópolis, RJ. - Vozes, 2012.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ - Jorge Zahar, 2001.

GERDES, Paulus. *Da etnomatemática a arte-design e matrizes cíclicas*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010.

GERDES, Paulus. *Etnomatemática: reflexões sobre Matemática e diversidade cultural*. Ribeirão: Edição Húmus, 2007.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira 8.ed. São Paulo - Perspectiva, 2003.

LEFF, Enrique. *Aventuras da Epistemologia Ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes*. Enrique Leff; tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo, SP - Cortez, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo - Companhia Editora Nacional, 1976.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Tradução Antônio Marques Bessa. Coletivo Sabotagem, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I: O cru e o cozido*. Tradução Beatriz Perrone -Moisés. São Paulo - Cosac & Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. 8ª ed. Campinas, SP - Papirus, 2008.

LUBECK, Marcos. *Utopia e Esperança: do mito da terra sem males à Educação Etnomatemática*. Tese (Doutorado em Educação Matemática) - UNESP, Rio Claro. 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo - Editora Abril, 1984.

MIARKA, Roger. *Etnomatemática: do ôntico ao ontológico*. Tese (Doutorado em Educação Matemática) – UNESP – Rio Claro-SP, 2011.

OLIVEIRA, Sinval. *O Saber/fazer/ser e conviver dos Educadores Indígenas Apinayé: algumas reflexões no campo da Teoria da Complexidade e da Etnomatemática*. Tese (Doutorado em Educação Matemática) - UNESP, Rio Claro. 2013.

PAULA, Eunice Dias de. *A língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da Etnossintaxe* - Campinas, SP: CURT NIMUENDAJÚ, 2014.

PAULA, Eunice Dias de. *O caso Tapirapé: uma escola indígena frente às políticas públicas*. Campo Grande, MS - Tellus. v. 01, p. 171-183, 2008.

PAULA, Eunice Dias de. *Aprender com as crianças indígenas: mudando a lógica neocolonial presente nos processos de escolarização* - Revista de Educação Pública (UFMT), v. 22, p. 437-452, 2013.

PAULA, Eunice Dias de; BRAGGIO, S. L. B.. *A narrativa mitológica em Tapirapé e o fenômeno da dêixis*. In: VII CONPEEX - Congresso de Pesquisa, Ensino e Extensão, 2010, Goiânia. ANAIS Do VII CONPEEX UFG. Goiânia - GO, 2010. v. 01. p. 7072-7076.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro, RJ - Civilização Brasileira; 2005.

FERREIRA, Eduardo Sebastiani. *Programa de pesquisa científica etnomatemática*. RBHM Especial, 1, p. 273-280, 2007

FERREIRA, Eduardo Sebastiani. *A Cultura Matemática encontrada pelos colonizadores nas Américas do Sul e Central*. In: International Study Group on the Relations between History and Pedagogy of Mathematics, Braga, 1996.

SEVERINO-FILHO, João. *Os marcadores de tempo indígenas e a solidariedade entre o ambiente e os povos que o habitam: um olhar etnomatemático*. In: IV Congresso Brasileiro de Etnomatemática: cultura, educação matemática e escola: livro de resumos / Isabel Cristina Rodrigues de Lucena (org.). Belém, PA - Editora do IEMCI, 2012.

SILVA, Adailton Alves da. *A Organização Espacial A'uwê-Xavante: um olhar qualitativo para o espaço*. Dissertação (Mestrado em Educação Matemática) - UNESP - Rio Claro-SP, 2006.

TAPIRAPÉ, Xario'i Carlos. *Cantos de Xakowi*. Monografia de Conclusão do Curso de Licenciatura – Habilitação em Letras, Artes e Literatura apresentada à UNEMAT – Universidade Estadual de Mato Grosso, Campus de Barra do Bugres, MT, 2006.

TAPIRAPÉ, Arapa'i. *A origem do Awara'i*. Monografia de conclusão do curso do Projeto Aranowa'yao, Ensino Médio, apresentada à Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Aldeia Tapi'itãwa, Confresa, MT, 2009.

TAPIRAPÉ, Daniel Kabixanã; TAPIRAPÉ, Mareromyo. Takãra Mamieãwa. In: TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira'i (Org.). *Festas e rituais Tapirapé*. Faculdade Indígena Intercultural, UNEMAT, Barra do Bugres, MT, 2009.

TAPIRAPÉ, Demílson Makarore. *A origem do povo Apyãwa*. Monografia de conclusão do curso do Projeto Aranowa'yao, Ensino Médio, apresentada à Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Aldeia Tapi'itãwa, Confresa, MT, 2006.

TAPIRAPÉ, Cássia Katoaxowa. *Como é feita a festa de Iraxao*. Monografia de conclusão do curso do Projeto Aranowa'yao, Ensino Médio, apresentada à Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Aldeia Tapi'itãwa, Confresa, MT, 2009.

TAPIRAPÉ, Ipawygi Rinaldo. *A origem dos nomes do povo Tapirapé*. Monografia de conclusão do curso do Projeto Aranowa'yao, Ensino Médio, apresentada à Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Aldeia Tapi'itãwa, Confresa, MT, 2006.

TAPIRAPÉ, Júlio César Tawy'i. *Ritual de iniciação masculina do povo Tapirapé*. Monografia de Conclusão do Curso de Licenciatura – Habilitação em Ciências Sociais apresentada à UNEMAT – Universidade Estadual de Mato Grosso, Campus de Barra do Bugres, MT, 2009.

TAPIRAPÉ, Kamoriwa'i Elber. Educação Indígena. In: *Memória e resistência: a sabedoria dos povos indígenas*. Subsídios Educacionais, CIMI-ANE, Brasília, DF, 2004.

TAPIRAPÉ, Kamoriwa'i Elber. *A educação tradicional na formação de um líder tradicional Tapirapé*. Monografia do curso de Especialização em Educação Escolar Indígena apresentada à UNEMAT, Faculdade Indígena Intercultural, Barra do Bugres, MT, 2010.

TAPIRAPÉ, Karaxipã. Iraxao. In: TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira'i (Org.). *Festas e rituais Tapirapé*. Faculdade Indígena Intercultural, UNEMAT, Barra do Bugres, MT, 2009.

TAPIRAPÉ, Mareaparygi Lisete. *O uso da língua tapirapé*. Monografia de conclusão do curso do Projeto Aranowa'yao, Ensino Médio, apresentada à Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Aldeia Tapi'itãwa, Confresa, MT, 2009.

TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira'i (Org.). *Festas e rituais Tapirapé*. Faculdade Indígena Intercultural, UNEMAT, Barra do Bugres, MT, 2009.

TAPIRAPÉ, Taparawytyga Vanete. *As regras dos nomes Tapirapé*. Monografia de final de curso de Ensino Médio, Projeto Aranowa'yao, Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Confresa, MT, 2006.

TAPIRAPÉ, Taxiromyo. Awara'i. In: TAPIRAPÉ, Nivaldo Korira'i (Org.). *Festas e rituais Tapirapé*. Faculdade Indígena Intercultural, UNEMAT, Barra do Bugres, MT, 2009.

TAPIRAPÉ, Xario'i Carlos. *Cantos de Xakowi*. Monografia de Conclusão do Curso de Licenciatura – Habilitação em Letras, Artes e Literatura apresentada à UNEMAT – Universidade Estadual de Mato Grosso, Campus de Barra do Bugres, MT, 2006.

TAPIRAPÉ, Xario'i Carlos. *Educação tradicional do povo Apyãwa-Tapirapé*. Monografia do curso de Especialização em Educação Escolar Indígena apresentada à UNEMAT, Faculdade Indígena Intercultural, Barra do Bugres, MT, 2010.

WAGLEY, Carlos. *Xamanismo Tapirapé*. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, SP - Companhia Editora Nacional, 1976. p. 236-67.

ANEXOS

TERMO DE ANUÊNCIA PRÉVIA

Prezado Senhor,

Eu, João Severino Filho, portador de RG nº 1.582.438 SSP/GO, CPF 371.340.861-00, estudante de doutorado em Educação Matemática pela Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho" sob a orientação do Professor Dr. Ubiratan D'Ambrósio, venho solicitar o consentimento da comunidade Tapirapé da Aldeia *Tapi'itãwa*, da qual o Senhor é representante legítimo, para que eu possa desenvolver meu Projeto de Pesquisa intitulado "Marcadores de Tempo Indígenas: etnomatemática e astronomia Tapirapé".

Para o desenvolvimento da pesquisa, caso conte com o apoio da comunidade representada pelo Senhor, durante os anos de 2013 e 2014 organizarei um cronograma de visitas na Aldeia *Tapi'itãwa*, com períodos de duração variando de 15 a 20 dias, dependendo dos acontecimentos e atividades realizadas pela comunidade em cada época (me instalarei na residência de Luís e Nice).

Os procedimentos de pesquisa consistirão de observações, registros de fotografias, registros de som e imagens decantos dos rituais, registros de depoimentos e consulta a eventuais documentos disponibilizados a mim. Vale ressaltar que cada procedimento somente será executado depois de previamente autorizado pelas pessoas envolvidas.

A realização desta pesquisa tem como objetivo central constituir um conjunto de estudos e reflexões sobre o conhecimento de povos indígenas e suas epistemologias, percebidos pela descrição de significados dos fenômenos astronômicos identificados e observados pelo povo Tapirapé, a partir das explicações presentes nas narrativas sobre as cosmologias e ritos e das relações que estabelecem com as atividades cotidianas. Comprometo-me a desenvolver meu trabalho pautado pela ética, amizade e respeito que sempre marcaram o meu relacionamento com o povo Tapirapé.

Se o Senhor se sentir suficientemente esclarecido sobre a pesquisa que pretendo desenvolver, quanto aos seus objetivos e procedimentos metodológicos convido-o a assinar esse Termo elaborado em duas vias, sendo que uma ficará com o Senhor e outra comigo.

Local e data: *Tapi'itãwa*, 03 de março de 2013.

Xario'i Carlos Tapirapé

Representante da comunidade: Xario'i Carlos Tapirapé

Cargo/função: Cacique da Aldeia *Tapi'itãwa*

João S. Filho

Pesquisador Responsável: João Severino Filho

Cargo/função: Aluno do Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática

Título do Projeto: Marcadores de Tempo Indígenas: etnomatemática e astronomia Tapirapé

Instituição: Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho" - UNESP

Endereço: Av. 14A, nº 600, Vila Indaiá – Rio Claro, SP.

Dados para Contato: fone (65) 9622 5970 e-mail: joaofilho@rc.unesp.br

Ubiratan D'Ambrósio

Orientador: Ubiratan D'Ambrósio

Instituição: Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho" - UNESP

Dados para Contato: fone (11)388 0266 e-mail: ubi@usp.br

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM PARA FINS CIENTÍFICOS E DE ESTUDOS

TERMO DE AUTORIZAÇÃO

Após conhecer e entender os procedimentos metodológicos da pesquisa intitulada “Marcadores de Tempo Indígenas: etnomatemática e astronomia Tapirapé”, realizada pelo pesquisador PROF. MS. JOÃO SEVERINO FILHO, portador de RG nº 1.582.438 SSP/GO, CPF 371.340.861-00, estudante de doutorado em Educação Matemática pela Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho” sob a orientação do Professor Dr. Ubiratan D’Ambrósio, bem como ter tido acesso aos seus resultados parciais e estar ciente da necessidade do uso de minhas imagens elencadas abaixo, DECLARO, através do presente termo, que libero a utilização das mesmas para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências) pelo pesquisador acima especificado.

ELENCO DE IMAGENS E RESPECTIVAS AUTORIZAÇÕES			
Número	Título da Figura	Pág.	Autorização
Figura 7	Criança Apyãwa sendo alimentada pela mãe com cauim. Fonte: Pelo autor (julho/2013)	47	<i>Xyrewexi</i> <i>Xyrewexi</i>
Figura 8	Criança Pityga/mireri pintada no desmame. Fonte: Por Luiz Gouveia (maio/2011)	47	<i>Xyrewexi</i>
Figura 9	Meninas na fase Kotatã/atã. Fonte: Pelo autor (julho/2013)	48	<i>Xyrewexi</i>
Figura 10	Konomi/namĩ (meninos), na Takãra, acompanham rituais dos adultos. Fonte: Pelo autor (junho/2013)	49	<i>Xyrewexi</i> <i>Xyrewexi</i>
Figura 11	Corte do cabelo do rapazinho Apyãwa na fase Xyre'i'i. Fonte: Pelo autor (junho/2013)	50	<i>Xyrewexi</i>
Figura 12	Rapazinhos Awa'yão'i, enfeitados para o ritual. Fonte: Nivaldo Tapirapé (Fev./2014)	51	<i>Kaxamoko'i</i>
Figura 13	Mocinha na fase Kaxamoko'i'i, enfeitada para o ritual. Fonte: Nivaldo Tapirapé (Fev./2014)	52	<i>Xyrewexi</i>
Figura 14	Mulher adulta na fase Kox̃xewete, enfeita o esposo no ritual Xiwehexiwe. Fonte: Pelo autor (Junho/2013).	53	
Figura 15	Homem jovem Apyãwa na fase de vida Awa'yão Xema'awi. Fonte: Pelo autor (julho/2013).	54	<i>Xyrewexi</i>

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM PARA FINS CIENTÍFICOS E DE ESTUDOS

Figura 16	Mulher Apyãwa na fase de vida wajwi acompanha a neta no ritual kawio. Fonte: Pelo autor (julho/2013).	55	Xaricai Dulos Tapirapé
Figura 17	Homem adulto na fase Akamã'e xewete prepara flechas à sombra do quintal. Fonte: Pelo autor (julho/2013).	56	*Awarauryga Edmilson Tapirapé
Figura 18	Ipawewã (Ipawewã Maria Rita Tapirapé). Mãe do atual cacique. Fonte: Pelo autor (novembro/2013).	56	*Ipawewã MARIA RITA
Figura 19	Grupo de homens pertencentes à fase Maryke'ya. Fonte: Pelo autor (julho/2013).	57	*Ubrasi Tapirapé, Tapiriri Tapirapé *Korapá Tapirapé
Figura 20	Wario (Xywaeri José Pio). Importante ancião, liderança Apyãwa. Fonte: Pelo autor (julho/2013).	58	*Wario Jose Pio
Figura 21	Korako (Kaorewygi Tapirapé), (Chico). Chefe de rituais. Pai do cacique. Fonte: Pelo autor (julho/2013).	59	*Korako (Kaorewygi Tapirapé)
Figura 22	Majwi (Awaetepytygi Tapirapé), (Roberto). Fabrica trajes do Xiwewexiwe. Fonte: Pelo autor (julho/2013).	59	Xaricai Dulos Tapirapé
Figura 26	A Dança Ritualística Kawãwoo. Fonte: Pelo autor (Março/2013)	76	Xaricai Dulos Tapirapé
Figura 29	A dança Marakao. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	80	*Tapirawooi Kislene Tapirapé *Korapá Tapirapé *Marapéi Tapirapé
Figura 31	Máscara do Espírito Kupim confeccionada para o Ritual Tawã. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	82	*Koranipewi Francisco Tapirapé *Korapá Tapirapé
Figura 32	Caçador Apyãwa preparando suas flechas na sombra do quintal. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	83	*Awarauryga Edmilson Tapirapé *Wario Tapirapé
Figura 33	Grupo de caçadores saindo do acampamento. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	83	Fábio Awarawoi Tapirapé Korewygi Tapirapé Kamairai Tapirapé

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM PARA FINS CIENTÍFICOS E DE ESTUDOS

Figura 34	Jovem Apyãwa transportando porcão abatido. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	84	* <i>Renato Kurowygyi Tapirape</i>
Figura 35	No acampamento, final do dia de caça. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	84	* <i>Arokae Tapirape</i> <i>Kaoweygi Pegmafo Tapirape</i>
Figura 38	Transporte da carne moqueada com a Peyra. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	86	
Figura 40	Simulação de batalha contra os Kayapó. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	87	* <i>Xerioi Carlos Tapirape</i>
Figura 41	Divisão da carne do porcão para as mulheres. Fonte: Pelo autor (junho/2013)	87	*
Figura 42	Divisão e consumo da carne do porcão pelos homens na Takãra. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	87	* <i>Xerioi Carlos Tapirape</i>
Figura 43	Confecção da roupa do Ritual Xiwewexiwe. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	88	* <i>Xerioi Carlos Tapirape</i>
Figura 46	Mulheres enfeitam os esposos para dançar Xiwewexiwe. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	89	* <i>Katysyawa Graúda Tapirape</i>
Figura 49	Espírito do Mytô tratando as crianças da aldeia. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	91	<i>Alberto Orokomyi Tapirape</i> <i>Derzirene Eirowytygi Tap.</i>

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM PARA FINS CIENTÍFICOS E DE ESTUDOS

Figura 52	Moças Apyãwa tentando capturar o Xanoo. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	93	Mareapawyga Tapirapé
Figura 53	Moça Apyãwa dando água à Xanoo, após captura-lo. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	94	Xaniioi Carlos Tapirapé
Figura 55	Moças Apyãwa tentando capturar Xanoo. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	94	Xaniioi Carlos Tapirapé
Figura 57	Moças Apyãwa no Ritual Kawio, no terreiro da Takãra. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	96	Kaorewgyi Reginaldo Tapirapé
Figura 58	Jovens Apyãwa cantando no Ritual Kawio, no interior de uma residência. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	96	Xaniioi Carlos Tapirapé
Figura 59	Moças Apyãwa no Ritual Kawio. Fonte: Pelo autor (junho/2013).	97	Kaorewgyi Reginaldo Tapirapé
Figura 68	Retorno das equipes com material para a construção da Takãra. Fonte: Pelo autor (dezembro/2013).	105	Kaorewgyi Reginaldo Tapirapé
Figura 75	Moças enfeitadas para a festa de Iraxao. Fonte: Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014).	109	

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM PARA FINS CIENTÍFICOS E DE ESTUDOS

Figura 76	Aos pares, homens dançam na abertura da cerimônia de Xaapiãwa. Fonte: Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014).	110	* Aukae Tapirapé Kaonunggi Reginoldo Tapirapé
Figura 77	Flechas com pontas protegidas por cera na competição de Xaapiãwa. Fonte: Por Nivaldo Tapirapé (janeiro/2014)	111	Xarioni Carlos Tapirapé * Tonetto Edimundo Tapirapé * Fabrinho Wataranix Tapirapé

Aldeia Tapi'itãwa, 14. de julho de 2015.

Xarioni Carlos Tapirapé

Representante da comunidade: Xarion'i Carlos Tapirapé
Cargo/função: Cacique da Aldeia Tapi'itãwa

João Severino Filho

Pesquisador Responsável: João Severino Filho
Cargo/função: Aluno do Programa de Pós-Graduação em Educação Matemática
Título do Projeto: Marcadores de Tempo Indígenas: etnomatemática e astronomia Tapirapé
Instituição: Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho" - UNESP
Endereço: Av. 14A, nº 600, Vila Indaiá – Rio Claro, SP.
Dados para Contato: fone (65) 9622 5970. e-mail: joaofilho@rc.unesp.br

Orientador: Ubiratan D'Ambrosio
Instituição: Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho" - UNESP
Dados para Contato: fone (11)388 0266. e-mail: ubi@usp.br