

ISSN (Versão Impressa): 1519-9894

ISSN (Versão Online): 2179-2194

fragmentum

- 58 -

MULHERES INDÍGENAS: ENTRE
O ONTEM E O HOJE

Águeda Aparecida da Cruz Borges (UFMT)

Naine Terena de Jesus (FACC-MT)

Organizadoras

20 anos



Fragmentum / Universidade Federal de Santa Maria. Centro de Artes e Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras. Laboratório Corpus. N. 1 (set 2001) - . Santa Maria, 2001- .

Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/fragmentum>

Semestral

ISSN 1519-9894 (versão impressa)

e-ISSN 2179-2194 (versão online)

N. 58 (jul./dez. 2021). “Mulheres indígenas: entre o ontem e o hoje”, organizado por Águeda Aparecida da Cruz Borges (UFMT), Naine Terena de Jesus (FACC-MT).

1. Mulheres indígenas 2. Escrita indígena 3. Cultura indígena 4. Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) 5. Centro de Artes e Letras (CAL)

Ficha catalográfica elaborada por Luciano Rapetti - CRB 10/2031
Biblioteca Central da UFSM

Editora do Programa de Pós-Graduação em Letras

Programa de Pós-Graduação em Letras - Universidade Federal de Santa Maria
Prédio 16, CE, sala 3222 – Bloco A2
Campus Universitário - Bairro Camobi
CEP 97105-900 – Santa Maria, RS – Brasil
Fones: 55 3220 8359 – 55 3220 8025
Email: ppglettras@ufsm.br
Site: www.ufsm.br/ppglettras

Fragmentum

www.ufsm.br/fragmentum – fragmentum.corpus@gmail.com

Data da Efetiva Circulação

Fevereiro de 2022

Impresso na Imprensa Universitária da UFSM
Avenida Roraima, 1000 – Prédio 6
Campus Universitário - Bairro Camobi
CEP 97119-900 - Santa Maria – RS
Fone: (55) 3220-8249

Apoio

Centro de Artes e Letras - CAL/UFSM
Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – PRPGP/UFSM – Edital Pró-Revistas



Pró-Reitoria de Extensão – PRE/UFSM

fragmentum

Publicação do Laboratório Corpus – Laboratório de Fontes de Estudos da Linguagem, do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFSM

ANO DA PRIMEIRA PUBLICAÇÃO

2001

POLÍTICA EDITORIAL

Fragmentum é um periódico científico publicado trimestralmente nas versões impressa (ISSN 1519-9894) e on-line (ISSN 2179-2194) e destinado a pesquisadores e estudantes em nível de pós-graduação. O periódico divulga textos produzidos por pesquisadores que desenvolvem, como escopo e/ou resultado de pesquisas, as seguintes problemáticas:

a) Na Linguística, questões enunciativas e/ou discursivas, tendo por eixo diretor o campo do saber sobre a história da produção do conhecimento linguístico, a partir da análise de instrumentos linguísticos bem como de outras textualidades alicerçadas pela História das Ideias Linguística em sua relação com a Análise de Discurso de linha francesa;

b) Na Literatura, estudos comparados que têm evidenciado a relação do texto literário não apenas com seu contexto de produção como também com outras artes, mídias, saberes e formas, aproximação esta que articula artes e conhecimentos em suas especificidades, demonstrando processos de leitura, compreensão, interpretação e análise envolvidos no acesso a obras de arte e à recepção de um público especializado.

Admitem-se textos em português, francês, inglês ou espanhol. Não são aceitos textos de pesquisadores que não tenham a formação mínima de doutor. Acadêmicos de doutorado podem submeter textos à avaliação, desde que em coautoria com o professor orientador.

Com periodicidade semestral, cada novo dossiê temático será organizado por dois pesquisadores e constituído de um conjunto de artigos somados a uma resenha e à divulgação, em formato de resumo, de duas teses já defendidas, que apresentem relevância para a temática em foco. Afora essa estrutura preestabelecida, *Fragmentum* se reservará o direito de publicar entrevistas e outras textualidades inéditas, de caráter artístico e ensaístico, quando convier. Originais em francês, português e espanhol deverão apresentar título, resumo e palavras-chave na língua em que foi escrito o texto e em inglês. Para originais em inglês, título, resumo e palavras-chave deverão ser apresentados em inglês e em português.

Reitor da Universidade Federal de Santa Maria

Paulo Afonso Burmann

Diretor do Centro de Artes e Letras

Cláudio Antônio Esteves

Vice-Diretora do Centro de Artes e Letras

Cristiane Fuzer

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras

Prof. Dr. Gil Roberto Costa Negreiros

Coordenadora Geral do Laboratório Corpus

Taís da Silva Martins

Larissa Cervo Montagner

Comitê Editorial**Comissão Editorial**

Amanda Eloina Scherer, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Pedro Brum Santos, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Verli Petri, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Editora-Chefe

Amanda Eloina Scherer, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Editora-Gerente

Maria Iraci Sousa Costa, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Editores de Língua Estrangeira

Francês - Amanda Eloina Scherer, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Inglês - Enéias Farias Tavares, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Espanhol - Germán García Bermúdez, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay

Conselho Editorial

Alcides Cardoso dos Santos, UNESP, Araraquara, SP, Brasil

Ana Paula El-Jaick, UFJF, São Pedro, MG, Brasil

Ana Zandwais, UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil

Anne-Gaëlle Toutain, Université de Berne, Suisse

Beatriz Maria Eckert-Hoff, UDF, Brasília, DF, Brasil

Bethania Mariani, UFF, Niterói, RJ, Brasil

Caciane Souza de Medeiros, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

† Carme Regina Schons, UPF, Passo Fundo, RS, Brasil

Caroline Mallmann Schneiders, UFFS, Campus Cerro Largo, RS, Brasil

Célia Marques Telles, UFBA, Salvador, BA, Brasil

Chloé Laplantine, Laboratoire Histoire des Théories Linguistiques, France

Christian Puech, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris 3, France

Cristiane Dias, Unicamp, Campinas, SP, Brasil

Eduardo Guimarães, Unicamp, Campinas, SP, Brasil

Enéias Farias Tavares, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Eni Puccinelli Orlandi, Unicamp, Campinas, SP; UNIVAS, Pouso Alegre, MG, Brasil

Estanislao Sofia, Fonds Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen (FWO) à la KU Leuven, Belgique

Evandra Grigoletto, UFPE, Recife, PE, Brasil

Flavio Felício Botton, UFABC, Santo André, SP, Brasil

Flávio Loureiro Chaves, UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil

Gema Sanz Espinar, Universidad de Madrid, España

Gerson Luiz Roani, UFV, Viçosa, SP, Brasil

Gesualda Rasia, UFPR, Curitiba, PR, Brasil

Gisela Biancalana, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Giuseppe D'Ottavi, Institut des Textes et Manuscrits Modernes, Paris (ENS/CNRS), France

Gladys B. Morales, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina

Héliane Kohler, Université de Franche-Comté, France

Irène Fenoglio, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), France

Isabel Cristina Ferreira Teixeira, Unipampa, Bagé, RS, Brasil

José Edicarlo de Aquino, UFT, Palmas, TO, Brasil

José Horta Nunes, Unicamp, Campinas, SP, Brasil

José Luís Jobim de Salles Fonseca, UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Juan Manuel López Muñoz, Universidad de Cadiz, España

Juliana Steil, UFPEL, Pelotas, RS, Brasil

Larissa Montagner Cervo, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Lucília Maria Sousa Romão, USP, Ribeirão Preto, SP, Brasil

Mara Ruth Glozman, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Márcia Helena Saldanha Barbosa, UPF, Passo Fundo, RS, Brasil

Maria Cleci Venturini, UNIOESTE, Guarapuava, PR, Brasil

Maria da Glória Bordini, UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil

Maria da Glória Corrêa Di Fanti, PUCRS, Porto Alegre, RS, Brasil

Maria José R. Faria Coracini, Unicamp, Campinas, SP, Brasil

Marianne Rossi Stumpf, UFSC, Florianópolis, SC, Brasil

Mariarosaria Zinzi, Università degli Studi di Firenze, Italia

Marilene Weinhardt, UFPR, Curitiba, PR, Brasil

Marluza da Rosa, UFSM, Frederico Westphalen, RS, Brasil

Mary Neiva Surdi da Luz, UFFS, Chapecó, SC, Brasil

Nádia Régia Maffi Neckel, UNISUL, Palhoça, SC, Brasil

Najara Ferrari Pinheiro, UCS, Caxias do Sul, RS, Brasil

Orna Messer Levin, Unicamp, Campinas, SP, Brasil

Paola Capponi, Università di Torino, Italia

Paulo Ricardo Kralik Angelini, PUCRS, Porto Alegre, RS, Brasil

Regina Zilberman, UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil

Rejane Pivetta de Oliveira, UPF, Passo Fundo, RS, Brasil

Silmara Dela Silva, UFF, Niterói, RJ, Brasil

Taís da Silva Martins, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Valdir do Nascimento Flores, UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil
Valdir Prigol, UFFS, Chapecó, SC, Brasil
Vanise Gomes de Medeiros, UFF, Niterói, RJ, Brasil
Véronique Daleth, USP, São Paulo, SP, Brasil

Produção Editorial

Capa e Projeto Gráfico Originais

Mirian Rose Brum-de-Paula, UFPEL, Pelotas, RS, Brasil
Simone de Mello de Oliveira, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Produção Gráfica

Natália Sarzi Ledur, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Editoração Eletrônica

Maria Iraci Sousa Costa, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Revisão

Andressa Brenner, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil
Denise Machado Pinto, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil
Elivélton Assis Krümmel, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil
Janys Kerolyn Ballejos Cruz, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil
Kelly Guasso, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil
Mirela Schröpfer Klein, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil

Indexadores

Rede Cariniana (IBICT)
Latindex - Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Diadorim - Diretório de Políticas Editoriais das Revistas Científicas Brasileiras
Google Acadêmico
ZHdK - Zürcher Hochschule der Künste
EZB - Elektronische Zeitschriftenbibliothek
TIB - Leibniz Information Centre for Science and Technology University Library
WorldCat® (OCLC)

EDITORIAL

FRAGMENTUM 20 ANOS!!!

Amanda Eloina Scherer
Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Santa Maria, RS, Brasil
Editora-chefe da Fragmentum

O segredo de toda arte consiste em observar em tudo, com cuidado, o que há de mais absoluto. De fato, há coisas que, por certo, de um ponto de vista são mais absolutas do que outras, mas que, consideradas de outro modo, são mais relativas. (DESCARTES, 2007, p. 33)

Nunca é tarde para festejar. Festejar faz parte da vida. Festejar faz parte do homem. Do sujeito, pelo lembrar. Festejar faz parte de nossas relações sociais e languageiras. Festejando comemoramos, jubilamos, alegramo-nos. Por outro lado, não existe festejo sem união, sem adesão, sem um congraçar, sem o celebrar. Festejar, no que lhe toca, faz parte também daquele sopro de luz que, em momentos difíceis, nos ajudam a lembrar o que de bom ficou e o que ainda de melhor poderá ad+vir. Festejar não quer dizer o futuro como obrigação, como uma miríade de progresso sempre em andamento. Festejar quer dizer experienciar o tempo mais ativamente, onde os acontecimentos não acontecem apenas *no* tempo, mas antes *pelo* tempo (HARTOG, 2003) e a história não seria apenas um relato qualquer somando os dados e os fatos, muito menos como um modelo a seguir, mas como aquele afeto que nos instiga e nos potencializa a todo o momento.

Da mesma forma, festejar ensaja muito, igualmente, do quanto estamos vivos e lutamos pela nossa sobrevivência (pessoal) institucional. Em nosso caso, além do mais, festejar, escrevendo, significa criar condições para res+significar um projeto conjunto lá no final dos anos de 1999. Escrever para lembrar, escrever para festejar, res+significando o referido projeto pelo tempo presente. Escrever festejando, sobretudo, a reconfiguração do que somos e prospectando sobre o que poderemos nos tornar em possíveis e outras direções. Festejar escrevendo, de outra parte, res+significa nossa história não

só enquanto um projeto embrionário, quase utilitarista de início, mas para nos darmos conta do quanto trilhamos caminhos marcadamente inter+institucionais, de além muros e fronteiras, fugindo das amarras ditatoriais de uma certa língua, dita da ciência, tentando ter voz em uma cultura massificante, como se pudéssemos produzir conhecimento em uma única unidade possível.

Embrenharmo-nos, é certo, em mares nunca dantes navegados, no entanto, através deles, conseguimos nos fazer libertar das imposições egocêntricas, lineares e de modelo positivista de ciência. Da avaliação entre pares massificada e longe da alteridade, assumimo-nos enquanto potência discursiva de inovação, inclusive, impactando e enfrentando obstáculos de toda a ordem. Como sabemos, os obstáculos epistemológicos (BACHELARD, 1996) fazem parte do mundo da ciência, da produção do conhecimento, muito embora os obstáculos políticos, esses, eles engendram as políticas ditas públicas e nos dificultam caminhos. Porque para nós, produzir conhecimento é dar a ver o humano que somos na incompletude, como sinalização de um efêmero, onde não bastam apenas as respostas elucidadas, pois, a todo instante, “as crises do pensamento implicam uma reorganização total do sistema do saber” (BACHELARD, 1996, p. 20). De todo jeito, sempre haverá uma vontade de saber mais e mais na vida do sujeito curioso e à procura de, uma vez que toda revolução científica acontece constantemente na movência norteada por aquela vontade do apetecer, do ambicionar, do querer sempre mais, à procura de uma finitude inexistente.

Outro ponto importante para nós, festejar também tem muito do cantar, do rir e do contar. Cantar um hoje cheio de promessas, de compromissos, de indagações. De mais a mais, festejar tem muito do rir, rir de um tempo passado carregado de contratempos que nos ajudaram a amadurecer o presente, mas ainda e sempre incerto. Além do que, festejar tem muito de um contar, contar o que sucedeu, não somente na linha do tempo da flecha passado em direção ao presente, perseguindo um futuro. Contar tentando compreender o que fomos e o quanto foi trabalhoso chegarmos onde estamos e o quanto ainda temos pela frente. Como temos repetido inúmeras vezes, produzir conhecimento não existe por si e per si. E o contar? Ah! Esse tem muito do pessoal e do subjetivo. Contar tem muito, sobretudo, de um coletivo atado pelos laços de pertencimento e igualmente do não pertencer. Contar, além do mais, tem muito das coisas a saber... muito do lembrar, do repetir e do (re)elaborar, construção talvez de um processo de constituição de uma narrativa historicizada do sujeito, uma espécie de captura, quiçá, uma forma de experienciar a própria forma sujeito histórica. Por isso festejar é preciso... mais e mais!

Entretanto, projetar um contar liberando-se das amarras da flecha

marcadamente linear do tempo (como se ele pudesse ser linear) implica uma historicização. Historicizar, por sua vez, sobre qualquer que seja o objeto, é sempre ímpar e singular pois provoca uma posição que tenta a toda a prova dar conta das diversas tramas que estão nele (objeto) envolvidas. Tramas de uma história costurada por uma certa memória posta na discursividade da história do tempo presente. Aliás, a história do tempo presente é sempre muito ardilosa, pois ela nos coloca armadilhas que estão, via de regra, na ordem da evidência. Enquanto estivermos no jogo das evidências, no jogo unitário, utilitário e pragmático das coisas a saber, a historicização não tem como se constituir, pois o real nunca é o que poderia se encontrar, mas aquilo que poderia vir a ser e não o é.

Por outro lado, produzir uma historicização, como é caso sobre *Fragmentum*, é arvorar-se a adentrar em um ninho por demais complexo devido à trama do tempo, sim, mas, igualmente, devido a sua trama espessa, bem articulada, com fios e mais fios traçados por diversos personagens, sujeitos da própria história, suas e da revista. Fios em regimes de historicidade, como no dizer de François Hartog (2003), pois segundo o estudioso, o tempo não poderia ser considerado mais como aquele do instrumental de épocas e períodos, ou ainda como aquele do tempo dito linear, vazio de significação, naquela flecha em direção a um possível progresso, em um futuro que tudo dominaria e determinaria. Para o autor, os regimes de historicidade seriam entendidos como “uma expressão da experiência temporal, regimes que não marcam meramente o tempo de forma neutra, mas antes organizam o passado como uma sequência de estruturas” (HARTOG, 1996, p. 03). Ou ainda, a nosso ver, seria como olhar o passado que foi também, uma vez, um futuro possível; portanto, não mais na ideia de progresso, contudo, de um vivenciar o próprio tempo, aquele do sujeito do devir.

Outro aporte importante para os nossos argumentos sobre o historicizar vem de Jacques Rancière (2021), quando o autor distingue uma obra de ficção do vivenciar o próprio tempo da experiência trivial do dia a dia. Segundo o autor, não é uma falta de realidade, mas um acréscimo de racionalidade que vai diferenciá-los entre si. Ao tempo sucessivo do cotidiano, em que uma coisa simplesmente acontece após outra (ele não passou pela experiência de viver um pouco na UFSM - Silveira Martins), a ficção acaba ordenando as ações, amarrando as causas e as consequências, nos proporcionando um efeito de encadeamento de tal modo que os acontecimentos parecem encarcerar-se uns aos outros fazendo com que o não sabido se transforme em saber.

É assim que nos sentimos um pouco na escrita presente, tentando reunir dados e fatos que poderiam compor esse *effet de récit* (GUILHAUMOU, 2002). Pragmaticamente, as questões vêm à superfície em um possível contar sobre a

Fragmentum. Mas o que contar, ou ainda, por onde começar? Qual seria uma possível sequência de estruturas que organizaria esse *effet de récit*? O que fica do que restou de um primeiro projeto que envolvia dois campos de conhecimento tão afastados um do outro no dia a dia do fazer acadêmico e científico como a Linguística e a Literatura? Dois campos de conhecimento que mesmo fazendo parte do Curso de Letras, vivem em departamentos separados, em desarmonias constantes, inclusive em instâncias de avaliação, pelos órgãos de fomento, tão apartados um do outro.

Por isso, produzir uma historicização sobre a *Fragmentum*, como colocávamos anteriormente, é arvorar-se a adentrar em um ninho por demais complexo cuja trama é tecida também pelo tempo, trama espessa e bem articulada com fios e mais fios trançados por galhos, ciscos diversos, vegetações. Em um primeiro momento, por vegetação nas mais belas colinas do território brasileiro, no dizer do nosso geógrafo estimado, Aziz Ab Saber (2021), referindo-se à nossa região, para depois colocar-se em um mosaico de domínios paisagísticos e ecológicos do mundo como um todo. Os fios, os galhos e ciscos retrançados por outros tantos sujeitos de diversas instituições regionais, nacionais e internacionais, sujeitos igualmente da própria história, suas e da revista.

Se pudéssemos determinar um começo, nessa engrenagem de uma estrutura narrativa, poderia ser com a colega Mirian Rose Brum de Paula (hoje na UFPEL) almejando dar vazão a muitos de nossos textos – engavetados – por razões diversas. O que ela reivindicava à época era que pudéssemos ter um suporte de divulgação daqueles rascunhos, quase sempre na forma manuscrita, em uma primeira versão apresentada nas mais variadas instâncias (participação em colóquios, comunicação em congressos, conferências). Aliás, o nome da coleção viria contemplar sua vontade, aquilo que estaria na ordem de fragmentos, de textos inconclusos, *fragmentum* de um saber por vir, muito inspirada à moda do que se fazia, naquele momento, no Laboratório de Estudos Urbanos (LABEURB)¹, do Instituto de Estudos da Linguagem, da UNICAMP, com a série Escritos². A *Fragmentum* foi projetada e criada por ela. Como até o presente momento, a política editorial de então ali permanece:

Como o título do periódico indica, Fragmentum objetiva publicar textos críticos, reflexões teóricas, entrevistas pertinentes, formulações nascidas de uma pluralidade de autores, de fragmentos de ideias, debates, hipóteses e resultados de pesquisa, em um esforço conjunto de divulgação e de produção científica e acadêmica.

¹Disponível em: <https://www.labeurb.unicamp.br/site/web/>. Acesso em: 12 mai. 2021.

²Disponível em: <https://www.labeurb.unicamp.br/portal/pages/publicacoes/lerArtigo.lab?id=31>. Acesso em: 12 mai. 2021.

No início, tivemos textos avulsos resultantes de nossos seminários internos de discussão sobre aquilo que estávamos projetando e criando, o Laboratório Corpus³, a partir de seminários de pesquisa, o hoje conhecido como *Seminário Corpus*. Os eixos temáticos envolviam os conceitos de memória, história e identidade, em decorrência também dos dois grupos de pesquisa registrados no CNPq, os primeiros, aliás, dos nossos dois campos de conhecimento na UFSM. Como se dizia à época, eram textos potenciais no seu sentido fundador, ou seja, intermediários entre uma primeira versão (que serve para promover a discussão) e um texto mais elaborado. E o Laboratório Corpus tomando corpo e estruturando-se a partir de recursos oriundos do projeto conjunto de pesquisa da UFSM com a UNICAMP, enviado à CAPES, via o Edital PROCAD-CAPES, em 2000, cujo o tema gerador era *História das Ideias Linguísticas e Literárias no sul* e que resultou, inclusive, na criação do doutorado em Letras da UFSM. Por isso também o lugar das entrevistas nos primeiros números. Foram vários pesquisadores entrevistados (infelizmente, nem todas as entrevistas publicadas) a partir de um levantamento exaustivo, tendo por base os primeiros programas de ensino quando da fundação dos cursos de Letras, no sul do país.

O projeto de pesquisa envolvia, como assinalamos anteriormente, a Linguística e a Literatura, e os professores e pesquisadores que participavam do Laboratório Corpus à época estudavam: a) as questões enunciativas de linguagem, tanto em Linguística quanto em Literatura, a fim de aprofundar os estudos acerca das modificações históricas que implicavam as relações entre Letras e Linguística a partir dos anos 1950 na região sul do Brasil e b) o contexto naquela atualidade concernente à formação em Letras no sul do país. Para isso, as nossas referências enquanto objeto de estudos eram: 1) os programas de graduação e pós-graduação em Letras; 2) as primeiras revistas acadêmicas especializadas; 3) os manuais de ensino de língua e literatura; 4) as gramáticas e os dicionários elaborados, principalmente, em nosso Estado.

As relações de trabalho foram se fortalecendo, os seminários – *Seminário Corpus* – foram se destacando pelo seu lugar na história do Laboratório, criando laços institucionais e de pesquisa e a *Fragmentum* acabou deixando o seu caráter de coleção para se constituir com mais um periódico a área de Letras no Brasil. No entanto, o valor e o seu impacto acontecerão pela inovação do tema e pelo tratamento dado a ele e, mais ainda, por congregar produções nacionais e estrangeiras sobre a História das Ideias Linguísticas e Literárias, não só do Brasil, inclusive atravessando a América Latina e indo além mar.

³Disponível em: <https://www.ufsm.br/laboratorios/corpus/>. Acesso em: 12 mai. 2021.

As reuniões institucionais e temáticas após os seminários acabaram criando uma cultura de pesquisa que proporcionaram avanços nas questões que estavam em foco naquela época. Essas instituições, através de seus professores, promoveram formação de novos grupos. Cada grupo de pesquisadores elegia, por exemplo, questões específicas condizentes com os núcleos acima referidos. A cada questão era dado um tratamento próprio, segundo a posição que os pesquisadores adotavam em relação ao seu objeto e a sua problemática teórica, guardando sempre a problemática da História das Ideias. Trabalhos afins eram desenvolvidos em outras instituições latino-americanas e europeias (UNICAMP, USP, Universidad de Tucumán, Université de Paris X, Université de Rennes 2, Universidad Autónoma de Madri,) que mantinham atividades de cooperação universitária com o nosso Laboratório e que, por sua vez, foram se integrando ao Comitê Científico da *Fragmentum*. E naquele momento, igualmente, o Mestrado em Letras da UFSM estava começando a deixar sua interiorização para tomar uma forma mais de regionalização, inclusive, tornando-se, com a criação do doutorado, um programa nacional com perspectivas futuras de internacionalização.

Eis aí, diríamos, um dos regimes de historicidade, no dizer de François Hartog (2003), um dos nossos historiadores preferidos e que conhecemos graças à Régine Robin. Pois para nós, o tempo não é mais um instrumento de medida, mas sim, algo mais potente organizando nossa história. Como o autor afirma, “trata-se de um enquadramento acadêmico da experiência do tempo, que, em contrapartida, conforma nossos modos de discorrer acerca de e do vivenciar nosso próprio tempo” (HARTOG, s.d. p.02).

Aos poucos a *Fragmentum* foi se firmando como um periódico nacional e, no estrangeiro, sua circulação foi acontecendo via nossas relações extramuros, para além de oceanos conhecidos. Nossa política de línguas, bem entendido, línguas ocidentais, foi-se consolidando entre o português, o francês, o espanhol e o inglês. A tradução de textos clássicos ainda desconhecidos, no contexto nacional, foi se fortalecendo e nenhum autor foi obrigado a escrever em outra língua que não a de sua livre escolha. Os obstáculos da internacionalização desmedida foram sendo sentidos nas avaliações por pares. Mesmo assim, resistimos e conseguimos nos manter, pois tínhamos, através de sistemas de buscas de notações, que nossos artigos estavam sendo lidos e baixados em regiões inimagináveis na esfera terrestre. E muito graças ao nosso convívio estreito e de muita proximidade teórica entre laboratórios, uma nova cultura que conseguimos dar conta também graças às publicações e aos temas tratados pela *Fragmentum*. Os projetos e os seminários de pesquisa consolidavam-se formando, dessa maneira, uma rede associada de laboratórios constituída pelo Laboratório Corpus, do

Programa de Pós-Graduação em Letras da UFSM, juntamente com o E-L@DIS – Laboratório Discursivo: Sujeito, Rede Eletrônica e Sentidos em Movimento⁴, da Universidade de São Paulo, *campus* de Ribeirão Preto e o LAS – Laboratório Arquivos do Sujeito⁵, da Universidade Federal Fluminense, *campus* de Gragoatá. Os seminários de pesquisa em nível nacional envolviam alunos em um ir e vir entre as três cidades: Santa Maria (RS), Ribeirão Preto (SP) e Niterói (RJ), sem uma ordem previamente determinada. A partir daí a internacionalização não só está constituindo a *Fragmentum*, como também nossos seminários e, através de projetos conjuntos, eles acabaram atravessando o Atlântico igualmente entre um ir e vir colocando Paris (a Université de Paris III e a École Normale Supérieure) entre as três instituições brasileiras já citadas.

E a *Fragmentum* foi se tornando adulta, madura e potente, abraçando outras causas, como é, aqui, o caso do número 58, libertando-se do projeto inicial e fomentando-se como um periódico importante, em diversos domínios do conhecimento sobre a língua e a linguagem, mas sempre referendada como aquela que estuda, produz e faz circular conhecimento sobre a História das Ideias Linguísticas. Eis aí um outro regime de historicidade, diríamos, quando a política de internacionalização não se faz em uma política a cabresto de uma “língua geral” (metaforicamente falando), de uma língua dita da ciência. Não foi preciso passar os artigos para o inglês, o que conseguimos foi receber artigos de toda a parte do mundo pelos temas tratados, pela política de circulação, por uma política editorial convincente, forte e contundente.

Já hoje o que nos move são as relações que estabelecemos entre a política e a estética e que nos constituem em uma exceção às outras práticas em nossa área. Pela política, por que somos políticos como sujeitos pensantes, sujeitos *do* mundo e *no* mundo. Pela estética, porque cada vez mais nossa busca é pelo belo, pelo poético em nosso dia a dia enquanto pesquisador. Poético no sentido de rupturas no sentir, no ver e no dizer. É a palavra que nos move e nos assenta. Viver academicamente, para nós, é viver à procura de uma estética no sentido de fazer de nossas vidas uma luta constante, uma luta pela palavra. Uma luta constante pela emancipação do sujeito como uma maneira de ocupar um lugar e um tempo como corpo, como sujeito corpo, sujeito de sua história com a sua história pela palavra. Emancipar no sentido de poder subverter a distribuição dos lugares, já postos, (novamente como é o caso, agora, do número 58) para

⁴Disponível em: <https://www.ffclrp.usp.br/departamentos/dedic/lab/lab-eladis.php>. Acesso em: 12 mai. 2021.

⁵Disponível em: <http://las.sites.uff.br/#:~:text=O%20Laborat%C3%B3rio%20Arquivos%20do%20Sujeito,doutorandos%2C%20mestrandos%20e%20graduandos%20em>. Acesso em: 12 mai. 2021.

que possamos por fim ao que está posto, proporcionar o “embaralhamento da fronteira entre os que agem e os que olham, entre os indivíduos e membros de um corpo coletivo” (RANCIÈRE, 2012, p. 23), pois como o autor ainda nos ensina: “uma comunidade emancipada é uma comunidade de narradores e tradutores” (RANCIÈRE, 2012, p. 25), ou seja, a palavra na sua essência primeira, a palavra como forma de existência no tempo. A palavra que festeja, a palavra que nos faz rir, cantar e contar. A palavra em festa sempre. Tomar a palavra, levar a palavra, trazer a palavra, enxertar a palavra, ressignificar a palavra, traduzir a palavra, a palavra que narra e que rememora.

Gostaríamos de agradecer a muitas pessoas, se nomeássemos aqui cada uma que vem à superfície da lembrança atualizada no momento, talvez não conseguíssemos lembrar de todas. Por isso, agradecemos a todas e todos que fizeram com que conseguíssemos chegar sãos e salvos até o dia de hoje e que, pelo menos, por mais uns 20 anos possamos continuar produzindo ciência e divulgando a produção de colegas. E que a festa continue em um eterno e permanente lugar da palavra...

Amanda Scherer... Em um dezembro por demais quente no hemisfério sul ...

(P.S.: Gostaríamos de agradecer à Professora Maria Iraci Sousa Costa que nos últimos quatro anos tem se dedicado integralmente ao trabalho e às responsabilidades de uma Editora-Gerente)

Referências:

AB’SABER, Aziz Nacib. **Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas**. São Paulo: Atelier Editorial, 2021.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. Tradução de Esteia dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto Editora LTDA, 1996. e DESCARTES, René (1628-29). **Regras para a orientação do espírito**. 2ª ed. Tradução de M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GUILHAUMOU, Jacques. Le corpus en analyse de discours : perspective historique. **Corpus**, n. 1, p. 1-18, 2002. Disponível em : <https://journals.openedition.org/corpus/8>. Acesso em : 12 mai. 2021.

HARTOG, François. **Régimes d’Historicité**. Paris: Éditions du Seuil, coll. La librairie du XXI Siècle, 2003.

HARTOG, François. **Regime de Historicidade**. S.l.: s.n., s.d. Disponível em: [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/Fran%C3%A7ois_Hartog_-_Regime_de_Historicidade_\(1\).pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/Fran%C3%A7ois_Hartog_-_Regime_de_Historicidade_(1).pdf). Acesso em: 12 mai. 2021.

RANCIÈRE, Jacques. **As margens da ficção**. Tradução de Fernando Scheibe. São Paulo: Editora 34, 2021.

_____. **O espectador emancipado**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

APRESENTAÇÃO

Águeda Aparecida da Cruz Borges
Universidade Federal do Mato Grosso, UFMT, Cuiabá, MT, Brasil

*Nossa luta hoje não é mais com borduna, é com caneta e papel
(Creuza Prumkwyj Krabô)*

Este texto não começa aqui, ele é uma continuidade do acordo/compromisso histórico com os povos originários desde que me livrei da ignorância em relação a eles. Assim, para apresentar o material que compõe a Revista *Fragmentum* de Nº 58, tomarei a liberdade de, primeiro, pontuar alguns aspectos sobre a história do seu processo de construção que, de certo modo, pelo caráter de especialidade que a constitui, abre-se a possibilidade de provocar um certo tremor nas bases do rigor acadêmico que sustenta a qualificação das revistas, depois reflito um pouco sobre a escrita e, por fim, apresento os textos aos leitores.

Esta revista não contém artigos científicos de 15 a 20 páginas, formatados nas Normas da ABNT, com referências de autores consagrados, estrangeiros, exceto dois deles, resultados de pesquisas em programas acadêmicos. A maioria dos textos, que nela se inscrevem, são as próprias referências, eles contam histórias de vida, de fazeres, de saberes, de lutas, de políticas, de linguagens, e por que não de ciências? Se tomo numa orientação discursiva, no modo como a concebo, com base em Orlandi (2011, p.12), como “uma práxis teórica não servil”, é possível desestabilizar a relação sobredeterminada pela colonização. A autora escreve:

Descolonizar a vida intelectual não é a minha preocupação menor. Porque temos a colonização em nossa história, não é pequeno o risco, quando olho à minha volta, dos que estabelecem com o que vem de fora de uma relação de adulação intelectual e de submissão, próprias à ideologia do colonizador. (ORLANDI, 2011, p.13).

Vejam os que nos escreve Letícia Krahô¹, uma dentre poucas indígenas que estão no Ensino Superior, quando ingressou na Universidade: “Entrei fui sentar no canto, pois não sabia como reagir, fiquei lá quando o professor chegou foi logo conversando com a gente e eu ali ainda apreensiva, quando ele começou falar dos grandes teóricos Ingleses, Franceses eu não estava entendendo nada, pois tudo que ele fala eu não tinha conhecimento algum, tudo era novidade para minha mente”.

Xakriabá (2018)², diz que o mais importante não é ela ser a primeira do seu povo a ser mestre numa Universidade, com as suas palavras:

[...] um dos nossos desafios é sem ética ser perder a étnica, pois aqui tem um apagamento, um desbotamento de identidade, mas é também uma ferramenta importante de luta que nós precisamos dominar e reapropriar do conhecimento acadêmico e trazer para dentro da academia a produção do conhecimento indígena que não é menor, esse é mais um dos desafios. Sabe e fala-se do genocídio, etnocídio indígena, mas na universidade sofremos muito de epistemicídio, pois a produção do conhecimento em território indígena não tem validade.

Nessa perspectiva, retomo a narrativa histórica dessa edição da *Fragmentum*. No dia 12 de dezembro de 2019, fiz parte da Comissão Avaliadora do Exame de Qualificação de Tese, de uma orientanda da professora Amanda Scherer, do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e, também, uma das revisoras de linguagem desta Revista. Na ocasião, a professora Amanda me levou para conhecer o Espaço Multidisciplinar de Pesquisa e Extensão da UFSM em Silveira Martins, parte do prédio de uma construção datada de 1908, com arquitetura de estilo neoclássico, rica em detalhes e com a fachada perfeitamente intacta, passava por restaurações, mas o trabalho já estava em funcionamento.

Dada a minha relação com povos indígenas, atentei-me ao rico material de arquivo doado pelo filho de Neusa Carson, especialmente algumas cartilhas em língua Macuxi e cheguei, no meu modo de fazer construções mentais muito rápidas, a projetar uma vida em Silveira Martins, com o propósito de explorar aquele material... Bom, quem sabe?

Esses primeiros parágrafos servem para situar as condições de produção em que recebi o Convite para organizar esta edição da Revista *Fragmentum*. Num raio de segundos eu disse: - aceito! E, no momento seguinte, já visualizava os

¹A citação está no texto que ela escreveu para esta Revista.

²Célia Xakriabá defende produção acadêmica indígena, In: <https://www.youtube.com/watch?v=gdlEP0v0CW8>. Acesso em julho de 2021.

textos de mulheres indígenas que dariam corpo à Revista. Confesso que, naquele contexto imediato, eu pensei que seria fácil, já que tenho muitas amizades com mulheres de várias etnias e, também, com pessoas que trabalham com povos indígenas, em aldeias, em Universidades ou em outras instituições e poderia buscar colaboração.

Antes de solicitar a colaboração das amigas para acessar os textos, pensei em convidar uma parceira indígena, com o propósito de partilhar comigo a organização da Revista, então entrei em contato com a *Naine Terena*, a qual atua na **Oráculo comunicação, educação e cultura** com pesquisas, é docente nas áreas de Comunicação Social e Educação indígena, realiza projetos e pesquisas na área de audiovisual e artes, povos indígenas e mídia, educação, rádio, vídeo, teatro, materiais didáticos e economia criativa e, por isso mesmo, só depois de algum tempo, aceitou o Convite.

Eu já havia iniciado uma interlocução com mulheres/amigas que têm uma história-vivência com povos indígenas, no intuito de elas medirem a coleta dos materiais, considerando que o acesso aos recursos para a inclusão dos textos, diretamente, na plataforma da *Fragmentum* seria difícil para muitas das mulheres. Contudo, o desejo era de a Revista ceder mais um espaço de visibilidade à escrita dessas mulheres, ou seja, o propósito era reunir, como já dito, não apenas textos acadêmicos, até porque, o acesso à Universidade pelas mulheres indígenas é recente e são poucas as que alcançaram esse lugar, à custa de muito enfrentamento, ou seja, além de textos acadêmicos receberíamos relatos de experiências, histórias, memoriais, autobiografias, fotos, pinturas e outros.

As mulheres indígenas são lideranças fundamentais na luta dos povos originários pelo reconhecimento étnico, pela terra, pela identidade. Como nós mulheres ocidentais, elas se dividem entre muitos afazeres e responsabilidades, além de enfrentar a violência de gênero que irrompe sempre que levantam sua voz e, geralmente, são ignoradas por mulheres ocidentais, mais um motivo que justifica a especialidade desse número da *Fragmentum*.

A memória discursiva possui um laço estreito com a subjetivação e, de certa forma, contribui para explicar o porquê do desejo de reunir escritos dessas mulheres e, de certa maneira, desenhar em letras sentimentos que me constituem na relação com elas. Seria um jeito de imprimir um gesto de afeto, de agradecimento e de homenagem que significam a inscrição de muitas delas em mim, assim, este é, também um texto sobre mim e, por isso, embora eu busque alguns autores para contribuir nas reflexões e tenha uma parceira, a *Naine Terena*, que assina comigo a organização da Revista, escrevo em primeira pessoa.

Valho-me da liberdade de tipos e gêneros textuais permitida pela escrita

e do conhecimento produzido, em especial, por pesquisadores da Análise de Discurso de linhagem francesa ampliada no Brasil, para a minha compreensão do acontecimento dessa Revista. Por assim ser, digo que este é um ‘entretexeto’, pois carrega uma narrativa histórica, costurada por reflexões teóricas, que imprimem sentidos dos materiais recebidos.

Este ‘entretexeto’ é inspirado na posição confortável de quem pratica uma teoria como a Análise de Discurso, que trabalha no entremeio, o que implica, segundo Orlandi (1996, p. 23) “uma disciplina não positiva, ou seja, ela não acumula conhecimentos meramente, pois discute seus pressupostos continuamente”.

O pressuposto teórico referido me leva a reafirmar que a história, discursivamente, não se define pela cronologia, nem por seus acidentes, nem é tampouco evolução, mas produção de sentidos. Cada texto que essa Revista comporta reformula na história o conhecimento de povos originários, pelas lentes de mulheres fortes e sábias.

Os textos não são artigos científicos conformados em um padrão acadêmico ocidental, não são carregados de citações, porque materializam saberes produzidos no cotidiano vida e, mesmo algumas que estão na Universidade, optaram por escrever sobre si, sobre as relações que se estabelecem no entremeio entre etnias, entre aldeia e cidade, por isso mesmo, exigem leitores atentos.

Lembro Pêcheux (1999) quando diz que a linguagem não é transparente e o discurso é tomado na opacidade, num lugar particular em que a relação da materialidade com a exterioridade explicita os mecanismos de determinação histórica dos processos de significação e estabelece como central a relação do simbólico com o político.

Os sentidos não estão na superficialidade material, não estão na evidência. O modo como mulheres indígenas, no silenciamento de suas línguas, se apoderam da língua do Outro é o objeto em que o ponto das amarras entre línguas faladas, escritas, desenhadas e os seus efeitos no processo de subjetivação me impulsionam na escrita deste texto de apresentação.

A condição de mulher indígena que usa a escrita como instrumento de luta em favor dos direitos de seu povo, coloca mulheres como as autoras desta Revista, dentre tantas, em posição de singularidade no contexto da escrita brasileira. Elas são exemplares, de mulheres indígenas que vêm se ocupando daquilo que estou nomeando **escrita indígena**.

Sabemos que muitos povos indígenas, a exemplo os Xavantes com quem trabalhei na minha pesquisa de doutorado, foram catequizados pelos Salesianos.

Albuquerque (2007) escreve que nos internatos salesianos, crianças e jovens que não entendessem o Português chegavam a ficar meses sem ter com quem conversar, e outras que tentavam falar com parentes em suas próprias línguas eram castigadas e humilhadas carregando uma tabuleta no peito com os dizeres: “Eu não sei Português”, e que só se livravam desse castigo se “entregassem” outro colega que cometesse a mesma “falta”. Tratava-se de uma prática de língua que fazia calar uma subjetividade funcionando a política da interdição do dizer. Proibiam-se certas palavras para proibir certos sentidos.

Busco, novamente, Orlandi, e me detenho em três aspectos sobre o silêncio no discurso: O silêncio fundador, “aquele que existe nas palavras, que significa o não-dito e que dá espaço de recuo significante, produzindo as condições para significar (ORLANDI, 2007, p. 24); a política do silêncio, que se divide em silêncio constitutivo e silêncio local; e por último, silêncio e resistência, em que se analisa o(s) mecanismo(s) usado(s) por vozes sociais reprimidas por uma ideologia dominante, que buscam significar em silêncio. “Em face dessa sua dimensão política, o silêncio pode ser considerado tanto parte da retórica da dominação (a da opressão) como de sua contrapartida, a retórica do oprimido (a da resistência)” (ORLANDI, 2007, p. 29). É assim que identifico a retórica de algumas dessas mulheres, que foram obrigadas a silenciar a língua própria.

À revelia do silenciamento de suas línguas e diante da emergência de vozes, nas condições de produção vigentes, que desestabilizem as narrativas historicamente construídas sobre os povos indígenas, elas se posicionam politicamente nos seus textos, no seu grafismo, nas suas imagens, nos seus saberes, numa tomada de posição em que dão corpo à voz feminina, se dispersando em múltiplas vozes de mulheres indígenas, que têm em comum uma história de violência, deslocamentos, imposições silenciamentos, mas, no entanto, constroem uma história de afirmação subjetiva e de luta pela manutenção de seus costumes e ancestralidade.

Em uma perspectiva discursiva, segundo Orlandi (2001, p.204) “a escrita é uma forma de relação social”, sendo a letra o traço da entrada do sujeito no simbólico. “Traço que marca o sujeito enquanto sujeito, em sua possibilidade de autoria, frente à escrita” (ORLANDI, 2001, p. 204). Ainda, conforme Orlandi (2002, p. 233), “a escrita especifica a natureza da memória, ou seja, define o estatuto da memória (o saber discursivo que determina a produção dos sentidos e a posição dos sujeitos), definindo assim, pelo menos em parte, os processos de individualização do sujeito”.

Então, é pelo processo da escrita que, aqui, essas mulheres se subjetivam, ocupando a posição-sujeito autoras, numa escrita própria constitutiva de suas

identidades, através da memória e das relações de identificação com a escrita alfabética, num constante movimento entre a singularidade e a alteridade, entre serem indígenas e ocidentais.

Toda escrita, toda tomada de palavra é um gesto de interpretação e a leitura também é uma tomada de palavra do leitor frente aquilo que ele se propõe a ler. Esta reflexão, embora não aprofundada, converge para o fato de que os povos indígenas não são de uma tradição alfabética, no entanto não são ágrafos, por isso mesmo os materiais que dão corpo a esta Revista, exigem uma leitura apurada.

A existência dos grafismos, nas sociedades, permite questionar ou, ao menos, relativizar sua definição corrente como 'sociedades ágrafas' (...) A arte gráfica, enquanto sistema de comunicação visual, afeta, portanto, o exercício da memória social (...) ao se produzir como exercício de repetição de motivos e estilos que definem cada cultura em especial, e como campo fértil de expressão da criatividade individual, da incorporação de temas, motivos, técnicas, significados e dimensões que, ao mesmo tempo, refletem o momento histórico vivenciado com os desafios e acomodações que exige, a percepção individual do processo e a base cultural, a tradição compartilhada, a partir da qual o artista constitui sua visão e seu modo de expressão e se mostra como representante de seu grupo e de seu povo (VIDAL E SILVA, *apud* VIDAL, 1992, p. 293).

Refletamos se a escrita alfabética materializa o nosso mundo, há que se perscrutar a história dos sentidos da escrita para cada povo. A escuta, em largo sentido, é o melhor percurso. O que os rituais consubstancializam? A questão que me coloco como leitora é: como alcançar a robustez da memória discursiva e profundidade histórica dos sentidos nas manifestações impressas em cada texto, em cada grafismo, em cada rosto estampado nas fotografias. A escrita funciona, portanto, como espaço de articulação entre língua, história, sujeito e, assim sendo, o que percebo é que, embora os textos estejam em escrita alfabética, eles materializam uma diferença.

Retomando a reflexão de Orlandi sobre a escrita: é preciso pensar a escrita em relação ao real da história e à historicidade do sujeito (e do sentido). Se, no primeiro caso, consideramos a relação da escrita com a Instituição no confronto do simbólico com o político, no segundo, é a relação do homem (eu digo delas) com o simbólico que se apresenta, pondo em jogo a constituição do sujeito em sua relação com a ideologia. (ORLANDI, 2002, p. 235).

Então, a escrita não pode ser separada nem da história nem do sujeito, uma vez que é na escrita que se materializam os fios da história, os quais determinam os modos de individualização (subjetivação) do sujeito. E esse espaço de

subjetivação é tenso, contraditório, atravessado pela alteridade. Orlandi (2006, p. 24) escreve que "A inscrição do sujeito na letra é um gesto simbólico-histórico que lhe dá unidade, corpo, no corpo social". Em outras palavras, o sujeito se singulariza no gesto da escrita.

As escritoras desta Revista não estão na língua própria porque essa foi apagada em condições perversas na história, mas aprendem/escrevem/registram na língua do Outro, e tomam posição de se dizerem, de se manterem indígenas e alcançarem a autoria.

Eu diria que estes sentidos tomam também o modo delas se relacionarem com a língua interdita historicamente, já que a língua válida é a língua "civilizada" oficializada, para se assegurarem num espaço que não é o delas, não é o da sua cultura e se sentirem seguras, se sentirem pertencentes e cidadãs no espaço/cultura alheios.

No encontro com a diferença, nos estudos e trabalhos com povos indígenas, penso cultura como um processo poroso que impossibilita generalizações que naturalizam o conceito. Na cultura, por exemplo, se prendem as relações identitárias, pensemos: dentre as mulheres que nos enviaram os textos, há algumas que estão na Universidade, são estudantes de mestrado, doutorado, professoras, mas não deixaram de ser indígenas. Como vimos, se os modos de ser indígenas são descritos com tamanha densidade, é porque eles constituem significados para elas.

Venho refletindo, apoiada em autoras como Leandro-Ferreira (2011, p. 56) que a noção de cultura sempre esteve presente na Análise de Discurso, mas como uma *presença ausência* que vem ganhando, cada vez mais, destaque nos trabalhos nessa área no Brasil. A cultura, assim, para a autora, seria essencial na produção de subjetividades, já que o sujeito, a partir de uma posição-sujeito, numa dada formação discursiva, e de um lugar social, inserido em uma formação cultural, produziria sentidos. Haveria, dessa forma, um ritual de assujeitamento da cultura que, sendo sem falhas, "deixaria brechas por onde emergiriam com força as singularidades." (LEANDRO-FERREIRA, 2011, p. 314).

Pois então, por mais que eu insistisse através de vários canais, os textos não chegavam, fui ficando angustiada, travei...e pelo jogo de imaginário, comecei a desacreditar de mim e, até a duvidar do significado das minhas relações, foi quando chegou o primeiro texto mediado pela querida *Eunice de Paula (a Nice)*, que me enviou um MEMORIAL da *Makato Tapirapé*, o resumo do Memorial lhe abstrairia os sentidos da autoria.

Passados alguns dias, tive a felicidade de receber, resultado do contato da amiga *Elizete Beatriz Azambuja* com o povo Karajá, desta vez o texto intitulado:

MULHERES INDÍGENAS INY EM BUSCA DE RECONHECIMENTO PARA UM FUTURO MELHOR escrito por *Sandra Kuady*, a inscrição do pedido de reconhecimento faz sentido na materialização do desejo da *Sandra* no seu texto, é preciso ler.

Na sequência, também, por meio da *Elizete*, veio PINTURAS CORPORAIS E GRAFISMO, um composto de imagens/fotos com as respectivas descrições e quem assina é *Lilialeia Manackiru Mauri Karajá (Myna Mauri: nome artístico)*.

Recuperei o ânimo e, mais ainda, reafirmei a ideia de que quanto mais escritas dessas mulheres conseguisse mais importância se agregaria à Revista.

Elaborei uma Carta Convite, busquei quantos contatos de mulheres indígenas eu conhecia e outras pelas redes sociais e encaminhei a Carta.

Maria Leusa Munduruku, num texto autobiográfico vinculado aos encontros do seu povo, escreve VIDA, LUTA E RESISTÊNCIA, a sua voz ressoa no entremeio das palavras escritas, na língua do Outro, mas para defender a sua gente “Mesmo com dificuldades frente aos gananciosos, permaneço na luta, pois tenho muito respeito pelas mulheres, caciques e crianças. Os caciques dependem das nossas vozes, eles têm confiança em mim, porque sabem qual é a minha posição, que sempre foi ficar na defesa da vida do meu povo”.

Para a Ro'otsitsina (*Tsitsina*), com quem já participara de um Evento e de uma Banca de apresentação de um documentário Xavante, enviei algumas perguntas e ela atendeu prontamente retornando a entrevista que ela intitulou, BRASIL: UM PAI ENCORAJA PARA UMA VIDA “DIFERENTE”. *Tsitsina* é esclarecedora e imprime uma sabedoria profunda na sua escrita “Dizer que nós mulheres indígenas não enfrentamos violência é mentira [...] Nós mulheres não somos parte do povo, nós somos o povo. Então, violando uma menina, violando uma mulher, você está violando o povo. Ou seja, qualquer pessoa que faça mal a mim, que machuque fisicamente ou verbalmente a mim, ou a qualquer mulher, ele está fazendo algo contra o meu povo e a minha cultura”.

A cada texto, um aprendizado novo, a *Letícia Krabô* quis contar sobre o processo de deslocamento para a cidade, as relações na Universidade e a relação com o seu povo, parte do trabalho desenvolvido na Universidade, do modo como sintetiza o título do texto UM POUCO DA MINHA TRAJETÓRIA E DO MEU POVO.

No percurso, recebemos o texto: KURR KAR KRE de *Geneci Fidélis André*, indígena Kaingang, que apresenta algumas reflexões acerca do processo criativo desenvolvido numa disciplina de serigrafia, do curso de Licenciatura

em Artes Visuais – desenho e plástica, da Universidade Federal de Santa Maria. A autora mostra como a cultura Kaingang, consegue, por meio das tramas, se inscrever no espaço educativo tradicional.

A entrevista, cedida por *Fabiana Reinholz*, do Jornal Brasil de Fato, do Rio Grande do Sul e autorizada por *Raquel Kubeo*, a qual mostra um panorama sobre sua vida, a luta indígena, apropriação cultural e a cultura indígena. Natural do Amazonas, filha de mãe descendente dos *Tukanos* e *Kubeos*, a entrevistada ressalta “a existência desse corpo indígena político, que ora se pinta ou não, de urucum, jenipapo” e o que isso significa na história dos povos indígenas.

RELATO SOBRE O PROJETO KYWAGÂ: MUITO ALÉM DE ROUPAS é o título do texto de *Isabel Teresa Cristina Taukane*, que como ela escreve trata de uma “tentativa de trazer a cultura dos grafismos da etnia para a Moda, gerar alternativas de renda para mulheres *kurâ-bakairi*, que foi idealizado o projeto. A palavra *Kywagâ*, no idioma desse povo indígena pode ser dito e entendido de duas maneiras. A primeira compreensão é para dizer sobre nós, a história do povo indígena, por meio arte do grafismo e da icnografia e a segunda compreensão é para dizer sobre o que é posto no o corpo, tais como, ornamentos (roupa, acessórios e outros)”.

Coincidentemente, a professora/pesquisadora *Graça Graúna* traz um relato da OFICINA KYWAGÂ que “nos convida a refletir o lugar da cultura indígena durante a pandemia; o uso do grafismo ancestral na Oficina de Estamparia e a renda familiar”, como ela conta.

Como o próprio título, É TEMPO DE SER E ESTAR NO MUNDO: AS DUALIDADES DE IDIORIÊ, diz *Clara Idiorê*, numa certa leveza narra o movimento da vida entre ser e estar no mundo indígena e no ocidental e as implicâncias disso na sua constituição.

Por mais que eu tenha ciência da morte e de determinados tipos de morte como é o caso do suicídio, fiquei muito impactada com o texto a *Jijuké Karajá*, ela enviou um artigo produzido a partir de um capítulo da sua dissertação de Mestrado, SUICÍDIO ENTRE OS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL E ENTRE OS INY DA ALDEIA HAWALÓ, ela escreve: “Querida compreender quais os fatores e causas que contribuem e levam pessoas indígenas ao ato de acabar com a própria vida e apontar caminhos para a redução desses números. Escolhi a aldeia *Hawaló* (Santa Isabel do Morro), onde meu pai nasceu e vivem muitos dos meus parentes, como objeto da pesquisa. No curso da pesquisa entendi que qualquer solução passa pela escuta da comunidade”.

Considerando a importância do Projeto Ibaorebu³ para o povo Munduruku, com quem trabalhei durante muitos anos e, particularmente, a proposta de alfabetização com base em Paulo Freire, no Tempo Escola, que era quando íamos para a aldeia Sai-Cinza, e pelo fato de não ter conseguido fazer contato com a professora Claudeth Saw que nos assistiu naquele trabalho, decidi juntar os relatórios e um artigo que escrevemos, aos demais textos da Revista, para apresentar uma experiência muito significativa: ALFABETIZAR NA LÍNGUA MUNDURUKU: UMA PRÁTICA CONJUNTA DE RESISTÊNCIA.

A escrita de mulheres indígenas carrega um quê de encantamento e quando em forma de poesia se mostra numa metáfora paradoxal que imprime a leveza dos banheiros dos rios e a força dos ventos das florestas, como em SIMPLEMENTE AMAR, que *Célia Xakriabá*, num tom de denúncia, faz um apelo/clamor para as lutas contra toda forma de violência.

O poema de *Márcia Kambeba* como o próprio texto imprime: A FORÇA DA MULHER INDÍGENA é um tratado dessa fortaleza. Até mesmo a escrita em que Márcia se apresenta escapa da dureza comum das biografias, pois é plena de poesia.

Cada material é composto por fotografias coloridas que encantam e materializam traços de uma alegria potente e resistente aos mais de 521 anos de luta e aos efeitos de sentido da colonização.

A *Isabel Re'amo Xavante* foi impedida de nos escrever, ela, assim como tantas outras guerreiras faleceram no intervalo de tempo de produção desta Revista, então fizemos um texto de HOMENAGEM.

Para fechar o texto, pois os sentidos eu aprendi que não se fecham, posso afirmar que cultura, resistência, cidadania brotam das palavras das mulheres que escrevem a **Fragmentum de número 58, no seu aniversário de 20 anos**, embora na escrita alfabética, deixam transpirar a essência indígena. Essa escrita legitimada pela língua portuguesa, pelo apagamento das outras tantas línguas é que marca a diferença e instaura essa potente **escrita indígena**.

³O *Projeto Ibaorebu* foi resultado de uma iniciativa coordenada pela FUNAI, juntamente com os Munduruku do Pará, com cerca de 210 cursistas, divididos em turmas de Magistério Intercultural, Técnico em Enfermagem e Técnico em Agroecologia. Foi realizado com o apoio técnico e financeiro da Coordenação Geral de Promoção da Cidadania – CGPC e Coordenação Regional do Tapajós, além do eventual apoio de outras Coordenações Gerais da FUNAI e da parceria com o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará – IFPA. Para a realização de algumas Etapas, também contou com o apoio financeiro do Ministério da Educação – MEC, graças à articulação política dos próprios Munduruku, que demandaram o apoio durante reunião realizada em Brasília.

Referências:

- ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves. **Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência**. 2007. 259 p. Tese (Doutorado em Linguística), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/271073>. Acesso em: 10 jun. 2021.
- BORGES, Águeda Aparecida da Cruz. **Da aldeia para a cidade: processos de identificação/subjetivação e resistência indígena**. Cuiabá: EdUFMT, 2018.
- FERREIRA, Maria Cristina Leandro. O quadro atual da Análise de Discurso no Brasil. **Revista Letras**, Santa Maria, n. 27, p. 39-46, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11896/7318>. Acesso em: 20 mai. 2021.
- _____. O lugar social e da cultura numa dimensão discursiva. In: INDURSKY, Freda; MITTIMANN, Solange; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (Orgs.). **Memória e história na/da Análise de Discurso**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2011. p. 55-66.
- ORLANDI, Eni P. **Interpretação, autoria, leitura e efeitos do trabalho Simbólico**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. **Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos**. Campinas: Pontes, 2001.
- _____. **Língua e conhecimento linguístico: para uma história das ideias no Brasil**. São Paulo: Cortez, p. 2002.
- _____. Análise de discurso. In: ORLANDI, E.; LAGAZZI-RODRIGUES, S. (Org.). **Discurso e Textualidade**. Campinas: Pontes, 2006. p. 11-31.
- _____. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 7ª edição. Campinas: Pontes, 2007.
- _____. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas: Pontes, 2011.
- PÊCHEUX, Michel. **Papel da memória**. In: ACHARD, Pierre; et al. (Org.) **Papel da memória**. Campinas: Pontes, 1999. p. 49-57.
- VIDAL, L.; SILVA, A.L. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. In: L. VIDAL (Org.). **Grafismo Indígena: Estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel/ FAPESP/EDUSP, 1992. p. 279-293.

Nota:

Considerando que, a língua Portuguesa não é a primeira língua das mulheres de diferentes etnias que publicam nesta Revista, decidimos por não interferir nos textos que nos foram enviados.

Assim, é importante que nos desprendamos do olhar etnocêntrico e estrutural para a leitura dos escritos desta Revista, pois, muito além da exigência normativa da escrita alfabética, eles materializam a significação de vidas.

Encontro os questionamentos de Amanda Jardim⁴:

Frases longas. Repetição de ideias. Discordâncias verbais e de gênero. Uso de pronomes que transitam na primeira pessoa do singular (eu) e plural (nós). Esses e outros elementos textuais são tomados como informais ou inadequados aos padrões, códigos e normas acadêmicas. Entretanto, tais elementos prevalecem na escrita acadêmica indígena e, como desviantes dos cânones acadêmicos previstos, podem ser considerados subversores de uma ordenação textual. No entanto, geralmente são considerados “menos científicos”, “pouco rebuscados”, “confusos demais”, etc. Tal valoração seria própria de um etnocentrismo acadêmico?⁵

Essas e outras questões são discutidas pela autora, levando em conta o contexto, relativamente recente, de inserção e formação de intelectuais indígenas no meio acadêmico brasileiro. O que, entendendo ser relevante para justificar esta nota e chamar a reflexão sobre como o discurso e a escrita acadêmica hegemônica pode tornar invisível outras formas de se materializar o conhecimento, pode, inclusive, fomentar uma visão equivocada que retira das inúmeras possibilidades de pensar e estar no mundo o seu caráter científico.

Águeda Borges

⁴Antropóloga/Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

⁵Artigo: Do inusitado à subversão: a escrita acadêmica de uma liderança Xakriabá como resistência intelectual- Anais do 43º ENCONTRO ANUAL da ANPOCS, publicado em 12 de novembro de 2019- <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/43-encontro-anual-da-anpocs/spg-6/spg07-6/11912-do-inusitado-a-subversao-a-escrita-academica-de-uma-lideranca-xakriaba-como-resistencia-intelectual>-PDF. Acesso em outubro de 2021.

MULHERES INDÍGENAS INY EM BUSCA DE RECONHECIMENTO PARA UM FUTURO MELHOR

Sandra Kuady

sandrakuady@hotmail.com

Sou pedagoga e trabalho como professora de ensino fundamental, na Escola Estadual Indígena Hadori. Sou filha de Paulo Kuady Mambiora que é minha referência como pai e professor bilíngue. Sou da etnia karajá, povo iny, e resido na Aldeia Krehawa, também conhecida como São Domingos, no município de Luciara MT.

Na condição de mulher indígena, eu gostaria de deixar meu relato de algumas experiências dentro da realidade do povo indígena na aldeia em que vivo.

Fui a primeira cacique mulher eleita, na minha aldeia. Foi uma conquista e tanto, porque é muito difícil ganhar o espaço de liderança sendo mulher. Há preconceito por parte de alguns homens, pois falam que as mulheres indígenas não são capazes de exercer algumas funções.

Quando eu era cacique, eles falavam de todas as mulheres, não diziam diretamente sobre a minha pessoa, mas eu sentia como se fosse direcionado para mim. Por isso, quando fui cacique, defendia muito os direitos das mulheres, como aquelas que sofrem com um relacionamento abusivo, ou

Uma homenagem



Eu e meu pai Paulo Kuady Mambiora.

no trabalho como profissional na escola ou na área de saúde. Os homens falam com voz alta quando veem que é uma mulher profissional para nos intimidar. Eu sempre fiquei ao lado das mulheres, enfrentei com coragem algumas situações complicadas que envolviam posturas machistas de alguns homens, mas nunca admiti situações abusivas.



Trabalho sobre os rituais do povo Iny.
Acervo pessoal de Sandra Kuady.

Nós mulheres estamos na luta e vamos continuar lutando pelo reconhecimento de que temos todo direito em relação ao que queremos ser no futuro. Somos capazes, temos potencial para exercer qualquer função. Nós somos livres para fazer o que quisermos. Temos sabedoria, competência e habilidades para ocupar cargo ou função que queremos.

Não é fácil ser mulher, também na sociedade indígena, pois enfrentamos muitos preconceitos e práticas machistas. Ainda há resistência muito forte para admitir que nós mulheres temos os mesmos direitos que os homens.

Estamos diante desse desafio e não é fácil lidar com isso, mas nós, enquanto mulheres indígenas, mostramos que somos capazes de exercer nossa função como cacique, mãe, esposa e como profissional.

Para ganharmos espaço para ser representantes das mulheres e até mesmo dos homens, ainda existem barreiras para serem quebradas para que possamos ser reconhecidas. Merecemos respeito e direito igual e espaços para mulheres indígenas como líderes e representantes do nosso povo. Vamos continuar lutando pelo reconhecimento de que podemos ser representantes deles também na sociedade não indígena.

Cada uma de nós mulheres iny nascemos com talentos que podemos mostrar, realizar nossos sonhos, sempre respeitando a nossa cultura. Sabemos onde podemos entrar e onde não podemos interferir na diversidade cultural do nosso povo original.

Temos muito a contribuir através dos nossos saberes. Pretendemos como liderança e representante do nosso povo indígena conseguir que sejam garantidos os nossos direitos à educação, à saúde, entre outros. Precisamos de apoio dos líderes indígenas homens e dos não-indígenas para fortalecer nossa luta, conquistas e sonhos a serem realizados.



Preparação para o ritual de Jyre de Lucas Deserek.
Acervo pessoal de Sandra Kuady.

Compreendendo que se trata de uma luta constante, nós não podemos



Preparando a tinta com as crianças.
Acervo pessoal de Sandra Kuady.

nos intimidar porque somos livres para sermos o que quiser. Sou uma das mulheres que sempre lutou pelo meu espaço e sou muito grata por tudo que conquistei até o momento. Porém, mesmo conquistando esses espaços, a luta não pode parar.

Gostaria de deixar meu recado para as mulheres iny e jovens de outras etnias: não desistam dos seus sonhos! Estudem para que possam escolher uma

profissão que, posteriormente, possam ajudar as nossas comunidades e povos indígenas e não deixar sua cultura, seus rituais.

PINTURAS CORPORAIS E GRAFISMO

Lilialeia Manackiru Mauri Karajá
("Myna Mauri": nome artístico)
manackirumauri8@gmail.com

Sou da aldeia São Domingos Krehawa, no município de Luciara/MT. Atualmente, trabalho com grafismo e pinturas corporais. Artes que aprendi com a minha mãe. Concluí o ensino médio e tenho a perspectiva de seguir uma carreira em que possa me dedicar ao grafismo.

Antigamente nós usávamos pinturas corporais na nossa rotina, e as pinturas corporais as moças usavam e ainda usam quando dançam para o Aruanã. As pinturas também são feitas nas esteiras e, de um modo especial, na cerimônia dos meninos quando estão passando da fase de criança para adolescente.

A seguir apresento para vocês alguns exemplos de grafismos:



Figura 1: Trabalhos produzidos por mim, Myna Mauri.



Figura 2: **Háwyky kyri**: Essa pintura é utilizada por mulheres e homens para pintar o corpo, começa na perna e termina no braço. Também serve para pintar em potes, esteiras e maracás. Os homens também as usam na pintura de remos, balaiois, etc.



Figura 3: **Haru:** Essa pintura não se usa no corpo, somente no dorso das mãos. Usa-se também na pintura de cerâmicas e bonecas. É uma pintura muito simples de se fazer e aprender e, por isso, ela é muito usada no dia a dia.

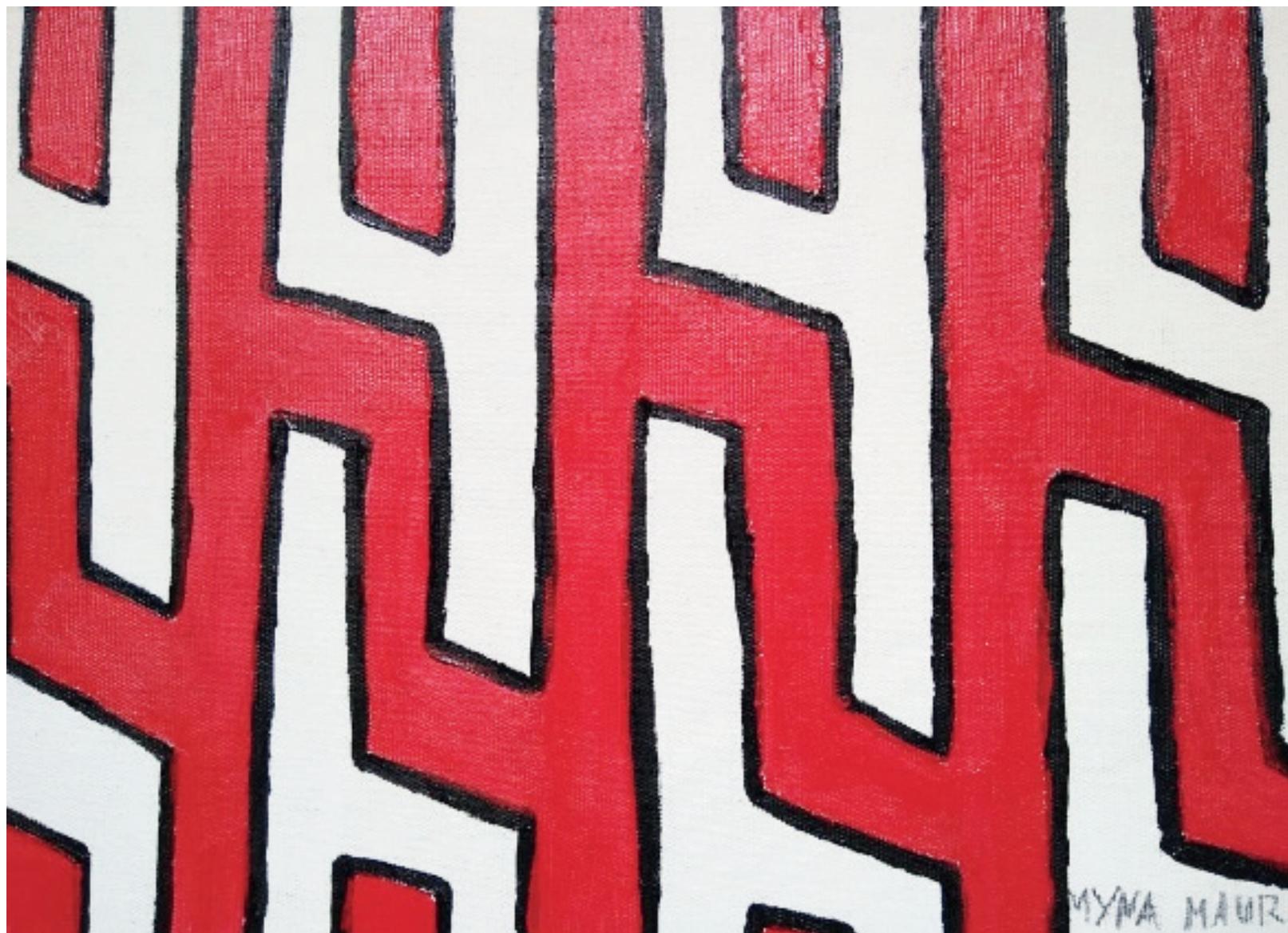


Figura 4: **Rarajie**: Essa pintura é feita no corpo das moças, quando elas vão dançar Aruanã. Os rapazes também a usam, quando participam da festa do Hetohoky.

Nós da etnia Karajá, “Iny” como nos denominamos, valorizamos as nossas artes, tanto para as cerimônias como também para comercializar. Sem dúvida alguma, a arte Karajá é muito apreciada também pelos turistas.

Vou mostrar para vocês, alguns artesanatos feitos pelo povo Iny:

Bonecas



Figura 5: acervo pessoal de Francisco Machado (Chico). (2018).



Figura 6: acervo pessoal de Francisco Machado (Chico) (2018)

Muitos tipos de bonecas



Figura 7: acervo pessoal de Francisco Machado (Chico). (2018).

Menina sendo preparada para a festa. Os grafismos estão no corpo e nos enfeites



Figura 8: acervo pessoal de Dejalina Gonçalves

Pronta para a festa



Figura 9: acervo pessoal de Dejalina Gonçalves

Menina Karajá se pintando



Figura 10: acervo pessoal de Dejalina Gonçalves

VIDA, LUTA E RESISTÊNCIA

Maria Leusa Munduruku
Wakoborun@gmail.com



Maria Leusa Munduruku
Autora: Maria Leusa Munduruku
Biografado: Maria Leusa
Munduruku
Nascimento: 1988
Povo indígena: Munduruku
Terra indígena: Terra Indígena
Munduruku
Estado: Mato Grosso
Categorias: Biografia, Estado,
Mato Grosso, Etnias, Munduruku

De uma mulher Munduruku surgiu as plantas na roça para alimentar a vida dos seus netos. Mulher Munduruku Wakoborūn fez a justiça pela morte do seu irmão artesão Wakorempu. Mulher Munduruku virou peixe por perder o seu marido. Mulher atual é a mulher Munduruku que luta pela vida.¹ Sou Maria Leusa Munduruku², tenho 33 anos de idade, nasci na aldeia

¹História oral do povo Munduruku.

²Coordenadora da Associação das Mulheres Munduruku Wakoborūn. Agradecimentos: a todas as mulheres Wakoborūn, a assessoria técnica da Associação: Luah Sampaio, Rosamaria Loures e o Coletivo Nodo Solidário.

Missão Cururu, no alto rio Tapajós, na Terra Indígena Munduruku. Sou mãe de cinco filhos e um neto e sou casada. Sou guerreira e defensora do território e da vida do nosso povo Munduruku.

Eu, como mulher, tenho que cuidar dos filhos, do neto, tenho que cuidar da casa, da roça e ir para luta, defender o nosso território contra invasores: são garimpeiros, são madeireiros e muitos outros. Também estou à frente de organizações do nosso povo, em encontros, assembleias, oficinas das mulheres.

Mesmo com dificuldades frente aos gananciosos, permaneço na luta, pois tenho muito respeito pelas mulheres, caciques e crianças. Os caciques dependem das nossas vozes, eles têm confiança em mim, porque sabem qual é a minha posição, que sempre foi ficar na defesa da vida do meu povo.

Porém não foi fácil passar todos esses anos para chegar até aqui e me tornar uma liderança feminina. Passei por várias dificuldades, entre elas foi o preconceito por eu ser mulher e estar na luta ao mesmo tempo. Diziam que as mulheres não tinham esse papel de estar na luta e as que estavam na luta, só estavam para acompanhar os homens, como se quiséssemos nos aproveitar das situações de luta para estar com os homens. Além disso, vivo ameaças à minha vida e à vida da minha família por aqueles que são a favor da destruição.

Nesse texto, eu vou falar para vocês um pouco sobre a minha trajetória de vida para me tornar uma liderança e sobre esse contexto de ameaças provocado pelo atual governo. Estou usando a língua portuguesa como segunda língua, minha primeira língua é munduruku. Essa linguagem escrita também não é um costume para mim, pois nos comunicamos principalmente pelas conversas faladas. Mas acho importante compartilhar minha experiência de luta, pois acredito que tenho que repassar essa experiência que ganhei, que consegui construir dentro da minha trajetória de vida até agora, e que quero seguir construindo.

Como movimento, achamos importante esses espaços de compartilhamento de experiências com outros povos, inclusive com os povos que não são daqui do Brasil. Construir e manter essas alianças é um ato muito importante para seguirmos na luta. As lutas não são diferentes, apenas diferencia o país, mas nossa luta é a mesma. Nossa dor é a mesma, nosso sangue derramado é o mesmo sangue.

Desde criança aprendi a cuidar dos irmãos, cuidar da roça, conviver e aprender com meu povo, respeitar os mais velhos, sábios, ouvindo-os. Aprendi a cantar os cânticos tradicionais do meu povo, aprendi a pintura corporal e ir para a luta. Crescer com os meus professores sábios, ouvindo os mais velhos, homens e mulheres, foi uma das minhas escolas.

Fui me tornando liderança feminina do meu povo dentro do curso do ensino médio integrado chamado Ibaorebu. Foi aí, ouvindo mulheres, homens, lideranças e pajés dentro da sala de aula que fui escolhida para ser presidente da turma do magistério e depois fui membro da comissão do Ibaorebu. Éramos os organizadores que produziam tudo anteriormente, informávamos nas aldeias e pedíamos contribuições das famílias para levar os estudantes para o local das aulas, na aldeia Sai Cinza, Terra Indígena Sai Cinza.

Eram 210 alunos e alunas Munduruku, de 140 aldeias, do alto e médio Tapajós, e que estudaram em três áreas (técnico de enfermagem, técnico de magistério e técnico de agroecologia), durante oito anos. Tínhamos um custo muito alto, mas unidos conseguíamos realizar o nosso curso em duas etapas ao ano. Os nossos professores foram os sábios, os mais velhos, os pajés, artesãos, puxadores e professores *pariwat*³ que apoiam nosso povo.

A cada final de etapa do Ibaorebu saíamos com atividades de pesquisa nas aldeias. Ibaorebu foi um grande sábio e guerreiro, e por isso esse título para o curso de ensino médio integrado, feito em conjunto com a Funai. Nesse espaço, aprendemos a revitalizar e praticar a nossa luta do povo Munduruku.

Esse foi um momento certo para a continuidade da minha formação de liderança feminina, quando aprendi a seguir na luta pela defesa da vida e do meu povo, justo quando ele estava sob ataque do governo com grandes empreendimentos, como a pretensão de construção de hidrelétricas nos rios Tapajós e Teles Pires. Conseguiram construir algumas hidrelétricas, como a UHE Teles Pires e UHE São Manoel. Assassinar os nossos lugares sagrados, *Karobixexe* e *Dekoka`a*, onde os espíritos dos nossos antepassados estão. Porém, conseguimos muitas vitórias com a resistência do movimento desde o ano de 2012. Vitória muito importante foi o resgate das *Itiğ'a* (urnas funerárias) onde estão os espíritos dos nossos antepassados e que haviam sido retiradas dos seus lugares pela empresa construtora dessas hidrelétricas.

Nesse processo a gente entendeu mesmo que o governo nunca vai respeitar e nenhuma empresa vai cumprir qualquer acordo. Eles vão nos matar e já vem nos matando, de várias formas.

No movimento que formamos nos comprometemos continuar a luta dos nossos antepassados na proteção do nosso território, rios, lugares sagrados. Manifestamos nas mídias, fizemos cartas de denúncias, dizendo que o governo está nos matando, assassinando nosso sagrado. Sempre respeitamos nossos lugares e gritamos para o mundo que os *pariwat* são mal. Nós, Munduruku, já

³Para nós, *pariwat* é homem branco mal, foi assim que aprendemos desde o contato com os brancos. Continuamos usando esse termo para todos os não indígenas.

mandamos recado que somos contra toda essa destruição e morte trazida por todos esses empreendimentos do governo, como: mineração, exploração de madeira, hidroelétrica, hidrovia, ferrovia. Vamos continuar em luta na defesa da vida e do nosso povo Munduruku.

No nosso Movimento Munduruku Ipereğ Ayū mostramos para o governo que o povo Munduruku tem um modelo próprio de governar. O modelo de desenvolvimento próprio, como território livre sem destruição, tendo rio e floresta para pescar, caçar, coletar frutas, etc. Nossa organização é, e sempre foi, diferente da dos *pariwat*. Nossas decisões são coletivas, nas reuniões, encontros, trabalhos das roças, compartilhamos o alimento que temos.

Além disso, para defender nosso território, nós também não esperamos pelo governo, fizemos a nossa autodemarcação⁴, como também construímos o protocolo de consulta do povo Munduruku, dizendo como vamos responder à Convenção 169 da OIT. Formamos também as mulheres para estarem na luta sempre usando nossas estratégias, com a sabedoria dos pajés e sábios e algumas delas já assumiram o papel de cacicas das suas aldeias.

Grupo de guerreiras Wakoborūn

Ainda no Ibaorebu ouvimos muito sobre a nossa resistência, que nós Munduruku somos de luta, que nunca perdemos a luta. Conheci a história da grande guerreira mulher Wakoborūn e assim me tornei corajosa para participar na luta. Aprendi que nós mulheres também somos capazes de lutar e ocupar os espaços junto com os homens. Percebi que os homens não conseguem vencer sozinhos, precisam das mulheres.

O governo atual continua violando os nossos direitos, agora já é morte não é mais ameaça e muitos homens também foram corrompidos. Muitos membros do Movimento Munduruku Ipereğ Ayū começaram a sair. A gente já sabia que todos os homens que estavam no movimento podiam ser dominados. Que eles podiam cair no mundo da ganância, sabíamos que eles iriam para aquele caminho. Éramos nós que tínhamos que tomar a frente. Perdemos muitos homens, porque eles acreditaram que não iam conseguir barrar o desenvolvimento de destruição e morte promovido pelo governo e se uniram aos *pariwat*.

Eles têm sua visão fraca, as mulheres não, as mulheres decidem as coisas pensando no bem viver dos seus filhos e do território. Outros homens

⁴ A demarcação é uma etapa do processo administrativo de demarcação das terras Indígenas. Pela morosidade do governo, o povo Munduruku iniciou em 2014 um processo de autodemarcação.

ainda acreditam que o governo pode defender e lutar pelos povos indígenas, principalmente contra a invasão do território, madeireiro, garimpeiro, grilagem. Isso é um engano, só nossa luta organizada é que pode fazer resistência.

Então, como mulheres, começamos a nos organizar já no início do movimento Ipereğ Ayū. Eram cinco grupos de guerreiros: *Pusuru Kao*, *Pukarao Pik Pik*, *Waremu Pak Pak*, *Surup Surup* e *Wakoborūn*. E dentro desses grupos, nosso grupo específico de guerreiras, *Wakoborūn*. Essa é uma história desde o início do nosso povo. E realmente a gente foi reconhecida nesse movimento em defesa da vida e do território, a nossa luta, o nosso trabalho. A gente começou a se organizar mais depois que eu entrei na coordenação do movimento Munduruku Ipereğ Ayū. As dificuldades são diárias para garantir a sobrevivência, mas a gente entrou mesmo na frente da luta. Não deixamos de lutar pelo território e a vida dos filhos. As mulheres já estavam preparadas para enfrentar os homens, corrompidos pelo governo.

As mulheres começaram, então, a fazer encontros e reuniões. A gente começou a se organizar. Começamos a fazer um encontro pequeno das mulheres. Nesses encontros, a gente construía a conjuntura política e falávamos como as mulheres podiam se organizar. Então, eu nunca estive sozinha, sempre estive com outras guerreiras e guerreiros pensando coletivamente qual decisão tomar. E por isso a importância de nos organizar, porque a gente queria ter a liberdade. Aí, a gente começou a lembrar da história da *Wakoborūn*, que foi a primeira mulher guerreira.

Depois que nos organizamos como mulheres, vimos que ainda tínhamos dificuldades de ir para frente, por não ter apoio externo, não ter embarcação para chegar nas aldeias, para ir aonde as mulheres estavam, para informar todas as mulheres.

Por isso, foi decidido junto com o Movimento Ipereğ Ayū a construção de associações para colaborar com o movimento, para conseguir realizar as atividades. Foram construídas algumas associações e as mulheres do alto Tapajós criaram a Associação das Mulheres Munduruku Wakoborūn em fevereiro de 2018. Essa associação vem realizando muitos trabalhos, tanto no âmbito da formação política como formação técnica em geração de renda, como de possibilidades de colaboração coletiva, como na luta pela autoridade dos pajés e dos mais velhos.

Durante a pandemia fizemos muitas ações de combate à disseminação do vírus e de difusão de informação. A associação está colaborando com a luta e com as outras associações, pela defesa do território, em busca do fortalecimento da produção e de incentivos ao povo. Para fazermos cada dia mais por nós mesmas,

sem depender do *pariwat*. Somos atacadas ainda pelos homens que não enxergam, mas continuamos firmes em nossa luta pela vida de todos. Continuaremos a lutar por nosso modelo de vida, sem doenças e mortes. Esse é o caminho.

As ameaças no atual contexto de governo

Sofro muito com os ataques que recebemos. Além de defender a luta, tenho meus filhos para cuidar. Muitas vezes a gente deixa de cuidar dos filhos por estar nessa luta, o marido tem que cuidar dos filhos em casa. Eu sei que o povo depende agora de mim e eu não posso negar a minha experiência de luta que vai servir para o nosso futuro, para os nossos netos, nossos filhos. Quando eu abri meus olhos, nosso povo estava numa armadilha muito grande. O governo é *daydo*⁵, como já dissemos.

O governo *daydo* são todos, aliás a gente não vê grandes diferenças entre os governos. Sabemos que está tudo pior, a destruição no mundo todo. Depois desse governo Bolsonaro que entrou aqui no Brasil, a primeira fala foi a de que não iria demarcar um centímetro do território para os indígenas. O presidente anterior nunca falou isso, ainda se demarcava território, com muita luta, muita morte, como acontece desde os colonizadores, mas tinha algum diálogo.

Esse governo fala que não vai demarcar. Já conhecemos esses governos e já esperávamos ouvir esse tipo de fala. No governo anterior já tínhamos feito nossa autodemarcação, construída por nós, para delimitar o território do nosso povo no médio Tapajós e colaboramos com a autodemarcação da comunidade beiradeira⁶ de Montanha e Mangabal, entre o médio e o alto Tapajós. Parece que já sabíamos o que iria vir. Sabemos que os governos estão piorando com a ganância dos homens.

Pelo governo a gente não tem esperança. Não dá para esperar, porque todo governo tem interesse de captar recurso, de trocar nosso território, de dividir, entregar para os empresários. Sempre tivemos essa consciência, porque o governo nunca vai nos defender. Por isso dizemos que nenhum deles foi bom com o povo Munduruku. Porque o território que conseguimos foi somente pela luta e pela resistência. Nossos antepassados tiveram muita luta, precisaram de muita força para conseguir, nenhum território foi demarcado, homologado de graça, à toa, foi uma luta nossa.

⁵Nesse contexto nos referimos ao termo *daydo* como traidor.

⁶ Comunidade *beiradeira* é como se autodenominam diversas comunidades amazônicas que se localizam nas margens dos rios, nessa caso, o rio Tapajós.

E é assim mesmo que a gente tem que continuar. Só que agora esse governo Bolsonaro está nos atacando mais forte, por ter seus aliados fora do país também. Por isso essa força, por isso ele diz que ele quer minerar o território dos povos indígenas, favorecer os indígenas que foram corrompidos pelos *pariwat*.

O ministro do meio ambiente do governo Bolsonaro, Ricardo Salles, outro homem, foi em nosso território. A gente já esteve na porta do ministério e não fomos atendidos, agora ele vem aqui para atender uma minoria que é favorável ao garimpo, poucos homens corrompidos do povo. Salles para nós não é nem um ministro, é um bandido, um invasor, está invadindo nosso território e deu força para os outros invasores. Essa visita foi uma tentativa de intimidar e amedrontar, querendo impor a sua violência no município de Jacareacanga. Ele veio encontrar com seus aliados, que estão nos matando, destruindo nosso rio, matando peixe, derrubando as árvores, acabando com o que nos dá vida.

Só lamentamos por aqueles parentes que caíram na armadilha dos *pariwat*. O governo se enganou também pensando que está fazendo aliança com lideranças indígenas. Não os considero lideranças do povo, as lideranças do povo Munduruku são aqueles que lutam pela defesa da vida do povo, não aqueles que só pensam em destruir, que defendem desenvolvimento de morte, como garimpo, mineração, ferrovia e hidrelétrica. Porque a liderança é quem defende seu povo, seu território, que tem amor pelo seu povo. Dizendo que é liderança, mas que destrói, que não tem união, que é individualista, só pensa nele, isso não é uma liderança.

Essa ação do governo intensificou as ameaças às lideranças que são defensoras do povo e da nossa terra. Nesse contexto, ameaçada de morte, eu mesma tive que sair do território. Muita insegurança. Não me sinto segura também onde estou, por não conhecer meus vizinhos e as pessoas dos comércios onde compramos alimentação. Estamos mais dependentes do *pariwat*, do equipamento de segurança, não podemos sair na rua, só quando for necessidade. Me sinto muito isolada e amedrontada, pensado que toda hora os bandidos podem nos matar e ainda têm que ficar presa dentro da casa.

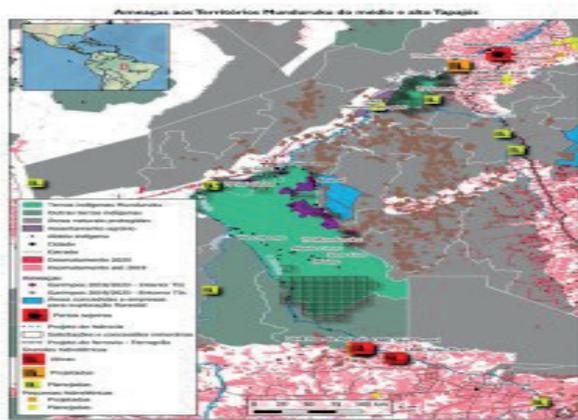
Estou me sentindo muito brava longe da minha família, da minha roça, do meu pescado, das minhas criações de porcos e galinhas. Fico sem andar no caminho da minha roça, vendo cafezal e ingá e estou longe das mulheres. Sinto muita falta das visitas dos caciques e das mulheres no final do mês. Sinto saudade da farinha, do peixe e da caça. Mas com toda essa distância aprendo, sinto e penso como posso seguir e continuar minha luta pela defesa dessas pessoas que são o amor, minha família e mulheres do meu território.

Eu continuo sendo essa pessoa, não vou mudar, sempre vou ser essa

peessoa, a minha voz vai ser sempre essa. Pois sou mãe, sou defensora. Só uma coisa que muda, porque eu tive que deixar meu território por defendê-lo contra essas invasões. Só mudei minha moradia por uns tempos. É difícil, mas eu tenho que enfrentar, a gente já enfrentou momentos piores.

Tento ficar tranquila porque tem outras mulheres que já pegaram essa prática, essas experiências que eu tenho, elas já me acompanharam nessa luta. Elas vão contribuir e vão compartilhar também essa resistência. São as mulheres Munduruku, as mulheres que estão na frente da luta. Aqui no Brasil e fora do Brasil também tem essas mulheres que defendem, as mulheres que têm coragem de falar em nome dos povos que estão sendo mortos, que estão sendo retirados do seu território, é nisso que acredito.

Eu escrevo aqui a minha luta, a luta das mulheres e a luta do meu povo. Que chegue essa mensagem de dor, um grito e lágrimas de choro e de esperança para outras mulheres que estão em luta pelo território e pela vida, mostrando a capacidade e autonomia das mulheres. O mundo não existe sem nós, por isso nós somos mãe terra. Governos *pariwat* desses países precisam entender que o homem nasce de uma mulher. Somos luzes como o sol. Na terra sem sol não há humanidade e será escuridão.



Mapa 1. Elaboração Juan Doblaz, novembro de 2020.

Linha do tempo de vida e de luta

Esta linha do tempo abaixo é parte da minha trajetória de vida que apresento com ajuda de algumas imagens e que coincide também com parte do longo caminho de luta e de resistência do povo Munduruku. Essa foi a nossa luta, nossa força, nossa autonomia, o caminho do povo. Me orgulho dessa caminhada. Conseguimos ensinar nossos filhos, guerreiros, guerreiras o caminho sem ganância, sem morte e é assim que vamos garantir a vida do nosso povo. Ter a nossa autonomia de viver no nosso território. Nessa trajetória tivemos muitas vitórias e conquistas.



Foto 1. Arquivo do Movimento Iperê Ayü.

Desde o início da minha caminhada venho participando de reuniões, ações e movimentos. Fui professora da minha aldeia Bananal Rio das Tropas, conselheira local de saúde indígena da aldeia, presidente de turma do Ibaorebu, assim como membro da comissão do projeto Ibaorebu. Ainda em 2018, pude ter uma experiência como secretária de assuntos indígenas do município de Jacareacanga. Abaixo mostramos um pouco do nosso movimento, da nossa resistência e que não vamos parar por aqui, vamos sempre firmes seguir esta luta.



Fotos 1 e 2. Ação pedindo justiça pela morte do Lelo Akay, junho de 2012. Ato de fundação do Movimento Munduruku Iperëg Ayü. Logo em seguida, conseguimos participar de audiência com o governador e secretário de segurança em Belém. Fotos: Arquivo do Movimento Iperëg Ayü.



Foto 3. Assembleia extraordinária que realizamos em abril de 2013 na aldeia Sai-Cinza, na Terra Indígena Sai Cinza, por conta do assassinato do Adenilson Kirixi pelo delegado da polícia federal. Nesta Assembleia foi a minha indicação para assumir como vice coordenadora da Associação Pusuru. Foto: Lunaé Parracho.



Foto 4. Arquivo do Movimento Iperëg Ayü.



Foto 5. Arquivo do Movimento Iperëg Ayü.



Foto 6. Arquivo do Movimento Iperëg Ayü.

Fotos 4, 5 e 6. Ocupação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte em maio e junho de 2013, nossa pauta era única, desmilitarização do território, paralisação das obras no rio Teles Pires e dos estudos no rio Tapajós e exigência da consulta prévia e informada de acordo a 169 da OIT. Fotos: Arquivo Movimento Iperëg Ayü.



Foto 7. Arquivo: Rosamaria Loures, Ruy Sposati e Lunaé Parracho.



Foto 9. Arquivo: Rosamaria Loures, Ruy Sposati e Lunaé Parracho.



Foto 8. Arquivo: Rosamaria Loures, Ruy Sposati e Lunaé Parracho.

Fotos 7, 8 e 9. De Belo Monte, seguimos para Brasília em julho de 2013 com 200 Munduruku para exigirmos nossa pauta. O que ouvimos do governo foi que os projetos iriam continuar, e que a nossa consulta não vale o direito de veto – ou seja, não poderíamos dizer não. Fotos: Rosamaria Loures, Ruy Sposati e Lunaé Parracho.



Foto 10. Acervo: Eduarda Gama e Rosamaria Loures.



Fotos 10 e 11. De volta ao nosso território, precisamos de nós mesmos nos defender. Retiramos 25 pesquisadores que realizavam pesquisas de impacto ambiental para implantação das barragens de São Luiz do Tapajós e Jatobá, ambas no rio Tapajós, sem a nossa autorização. Fotos: Eduarda Gama e Rosamaria Loures.



Foto 12. Começamos a organizar as Assembleias do Movimento Munduruku Iperêg Ayü. A primeira foi na Boca do Rio das Tropas, a segunda na aldeia Restinga (2013). Logo em seguida tivemos que realizar uma ação contra a demissão de 70 professores do município de Jacareacanga. Foto: Rosamaria Loures.



Foto 13. III Assembleia do Movimento Munduruku Iperêg Ayü na aldeia Missão do Rio Cururu (2014), Terra Indígena Munduruku. Foto: Rosamaria Loures.



Foto 14. Fiscalização do território para retirada dos garimpeiros pariwat realizada em janeiro de 2014.
Foto: Lunaé Parracho.



Fotos 15. Acervo:
Ailen Vega e Sandy
Akay Munduruku.



Fotos 15 e 16. Por não termos ainda todas as nossas terras demarcadas, e cansados de esperar pelo governo do Brasil, iniciamos em outubro de 2014 as nossas autodemarcações no Território Daje Kapap Eipi (Terra Indígena Sawre Muybu) no médio Tapajós. Além de abrir picadas, novas aldeias e aprender sobre a nossa história, montamos grupos de vigilância que monitoram os invasores. Em seguida, criamos o nosso protocolo próprio de consulta, para o governo saber as regras para conversar com o nosso povo e como tomamos nossas decisões.
Acervo: Ailen Vega e Sandy Akay Munduruku.

Foto 17. Arquivo:
Rosamaria Loures.Foto 18. Arquivo:
Rosamaria Loures.Foto 19. Arquivo:
Rosamaria Loures.Foto 20. Arquivo:
Rosamaria Loures.Foto 21. Arquivo:
Rosamaria Loures.

Fotos 17, 18, 19, 20 e 21. Começamos os nossos encontros das mulheres com oficinas sobre direitos, e depois com encontros anuais que aconteceram nas aldeias Bananal Rio das Tropas, Muiciuzão e Santa Cruz. Depois, conseguimos construir a nossa I Assembleia das Mulheres do Alto e Médio Tapajós que aconteceu na aldeia Nova Trairão e também contou com a participação de uma comitiva de mulheres do baixo Tapajós e com duas lideranças do povo Guarani-Kaiowá. Fotos: Rosamaria Loures.



Foto 22. Em fevereiro de 2018, criamos a Associação das Mulheres Munduruku Wakoborün para apoiar as mulheres e o nosso movimento de resistência. Foto: Rosamaria Loures.



Foto 23.
Acervo: Rosamaria Loures.

Foto 24.
Acervo: Rosamaria Loures.

Fotos 23 e 24. Participamos também em 2017 e 2018 da autodemarcação de uma comunidade tradicional, parte do Projeto de Assentamento Agroextrativista de Montanha e Mangabal, no médio Tapajós. Temos a nossa aliança política com os beiradeiros e eles participam da nossa autodemarcação e tem seu protocolo próprio de consulta. Acervo: Rosamaria Loures.



Foto 25.
Acervo: Rosamaria Loures.



Foto 26.
Acervo: Rosamaria Loures.

Fotos 25 e 26. Como parte da nossa formação, no final de 2017 conseguimos fazer um intercâmbio no México e conhecer diversas organizações e movimentos de luta. Acervo: Rosamaria Loures.



Foto 27. Fomos obrigados a ocupar a Usina Hidrelétrica de São Manoel por duas vezes em 2017 para lutarmos contra a destruição dos nossos locais sagrados e exigirmos a demarcação das nossas terras. Foto: Alessandra Korap

Foto 28. Acervo: Rosamaria Loures.



Foto 29. Acervo: Rosamaria Loures.



Fotos 28 e 29. Em dezembro de 2019, cansados de aguardar pela empresa e pelo governo, resgatamos as nossas urnas funerárias (Itig'a) do Museu de História Natural de Alta Floresta – MT. Elas foram retiradas dos nossos locais sagrados, no contexto dos estudos para construir as usinas hidrelétricas no rio Teles Pires. Fotos: Rosamaria Loures.

BRASIL: UM PAI ENCORAJA PARA UMA VIDA “DIFERENTE”

Ro'otsitsina (Tsitsina)
rootsitsina@gmail.com

Na impossibilidade de um encontro presencial, contactamos Ro'otsitsina Xavante, pela sua rede social, enviei-lhe algumas perguntas e ela, prontamente, respondeu:

Tsitsina Xavante é Mestre em Desenvolvimento Social, uma ativista do movimento das mulheres indígenas, ela nos escreveu, inicialmente, sobre ela e depois acerca das relações de violência de gênero, que, como ela própria disse, é uma bandeira que começou a ser levantada, com muito cuidado, nas aldeias, pois, é preciso lembrar que “Nós mulheres não somos parte do povo, nós somos o povo”, afirmou Ro'otsitsina. “Então, violando uma menina, violando uma mulher, você está violando o povo”.

Na minha aldeia



Fonte: Arquivo pessoal da autora, Tsisina e o Bakté¹ foto de Giovanni B. Bello Neto (2018).

¹Bakté é um cesto que aprendemos a fazer de geração em geração e tem muitos tamanhos e é utilizado no dia a dia da aldeia. A matéria-prima é o broto do buriti, sendo a atividade de coleta uma função das mulheres, que sabem a técnica de corte, a quantidade, o tamanho e preparo do material para a confecção deste objeto. Depois de retirados os brotos, eles são desfiados e separados pelo comprimento de cada tira, que determinará o tamanho da peça a ser elaborada e também o seu formato. O cesto nas aldeias Xavante é utilizado nas atividades cotidianas para a coleta de frutas

Há cerca de 70 anos que os A'uwe Uptabi, conhecidos como Xavante, em meio do cerrado mato-grossense, localizados na região central do Brasil, tiveram o primeiro contato com o mundo exterior no Brasil. Antes disso, eles mantinham isolamento voluntário em meio a maior savana brasileira em transição com a floresta amazônica.

Eu, Ro'otsitsina (Tsitsina), sou filha mais nova de Mário Juruna, meu pai aprendeu o português e ter novos costumes como usar roupas, após os primeiros contatos com os não indígenas na década de 1950. Juruna, tornou-se o primeiro indígena a ocupar o cenário político nacional no Congresso Brasileiro (1983-1987), nesse período em 1985 nasce Tsitsina.

Antes de seu pai morrer (2002), ele não a autorizou a começar a namorar, com 15 anos de idade. Ele queria que eu continuasse estudando, para um dia contribuir com minha família e meu povo através desses conhecimentos educacional, e poder chegar a qualquer lugar que eu quisesse. Ele disse que, mesmo se eu me casar, eu deveria ser financeiramente independente. Entre os 11 filhos, sou a única que chegou a terminar a faculdade, e obter um diploma de mestrado. Até agora, não optei por casar e ter filhos, pelo menos não ainda.

No entanto, recentemente, minha família tem insistido para que eu tenha filhos, antes que tarde, podendo ter dificuldades naturais para engravidar por conta da idade. Meu povo Xavante, tem a tradição da poligamia, sendo aceitável ter relacionamentos com cunhados, mas eles também percebem que eu vivi de uma maneira diferente. Um primo, me disse, que eu devo pensar bem, em ter pelo menos um filho, para que a história de nossos ancestrais, nossos avôs, e pais não termine comigo, que é preciso deixar a história de nossa família, de nosso povo continuar.

e castanhas, carregar a carne das caçadas, transportar lenha para as casas, guardar objetos e roupas no interior das casas, além também de serem muito usados pelas mulheres para transportarem as crianças quando são pequenas. Os cestos são muito usados durante os rituais, cerimônias e festas tradicionais que acontecem nas aldeias, por isso ele é considerado um objeto que faz parte da cultura deste povo, pela sua importância no cotidiano e também como uma forma de marcar a identidade desses indígenas com base no formato de cesto que é peculiar desta etnia.

As preocupações que tenho em relação a saúde sexual e reprodutiva de meu povo, incluem a observação de que muitas pessoas esperavam para ter um segundo filho até o primeiro ter entre dois e três anos, mas agora as mulheres costumam ter filhos uma vez por ano durante muitos anos. Tabus extremos em torno de falar abertamente sobre sexo e sexualidade significam que muitas pessoas têm pouca ou nenhuma informação sobre seus próprios corpos ou não sabem explorar o sexo com responsabilidade. Os serviços de saúde indígena estão disponíveis, mas não são usados regularmente, com isso aumentaram os riscos de doenças devido à prática de ter múltiplos parceiros sexuais dentro das famílias.

Muitas meninas se casam aos 14 ou 15 anos, e tem filhos muito jovens. Algumas estão felizes por constituir uma família. Mas eu gostaria que elas tivessem outras perspectivas, em especial na questão educacional, familiar e profissional, para que tenham oportunidade de novas opções. Senão você sempre vai optar com a vida “natural”, por nunca ter tido novos estímulos.

Mas buscar alternativas, não é fácil para as meninas. O deslocamento para cidade mais próxima é caro, a comunidade não tem acesso à internet, embora tenha rede de eletricidade. O povo Xavante é patriarcal, onde os papéis e o trabalho são definidos entre os homens e mulheres, contudo ambos se respeitavam e valorizavam uns aos outros. Mas após contato na década de 1950, a sociedade passou por mudanças, pois a cultura é dinâmica. Neste caso, a dinâmica não foi para o fortalecimento das capacidades das meninas e mulheres xavante, tornando extraordinariamente difícil para as meninas obter motivação para seguir seus sonhos.

As palavras de meu pai, foram essenciais para que eu me sentisse encorajada em ter novas perspectivas de vida. Com experiências no meio educacional e político, me levaram a ser uma das mulheres Xavante com potencial e capacidade em contribuir pela defesa dos direitos humanos ao meu povo, e com a diversidade de 305 povos indígenas no Brasil.

Atualmente, sou defensora dos direitos humanos a povos indígenas, com atuação colaborativa no movimento de mulheres indígenas, Articuladora política da Namunkurá Associação Xavante/NAX e Mestre em Desenvolvimento Sustentável CDS/UnB.

“Dizer que nós mulheres indígenas não enfrentamos violência de gênero é mentira”

Tsitsina e as crianças



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Foto de de Giovanni B. Bello Neto (2018).

Águeda (A). Tsitsina, gostaria que contasse um pouco sobre o Movimento de mulheres indígenas.x

Tsitsina (T). Aqui no Brasil, existem várias organizações de mulheres indígenas. Aqui tem a Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia, tem a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, tem o Movimento de

Mulheres do Xingu.

A. Você considera que o movimento de mulheres indígenas se assemelha em todas as etnias?

T. Algumas organizações de mulheres indígenas, como a Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia, que eu tenho acompanhado, têm como pauta não somente o que já tem no movimento misto, entre homens e mulheres, que é a defesa da terra, do território indígena, o direito à saúde e à educação, mas também as especificidades. Por exemplo, a saúde da mulher tem muitas particularidades. Não é só mulher na questão do gênero, mas da mulher desde quando ela é menina, passando pela puberdade. A educação é uma questão em comum com o movimento misto, mas dependendo do povo, pode trazer questões específicas também. Por exemplo, tem povos onde as mulheres casam cedo, com 15, 16 anos. E nem todas permanecem na escola depois que casam. Não que seja proibido estudar, mas porque elas não conseguem conciliar o estudo com a casa e a família. Então como fazer com que essa jovem mulher indígena perceba que ela tem capacidade para fazer tudo? É difícil, mas é o melhor para ela e para a família.

A. Como tratar as questões das mulheres respeitando a organização, os rituais de cada povo, por exemplo, no casamento?

T. Para nós xavante, por exemplo, o que delimita a idade não é a fase de adolescência como está no Estatuto da Criança e do Adolescente. Se você chegar na minha comunidade e vir uma menina de 14 anos, você pode achar que ela é uma menina, uma adolescente, mas para nós ela já é uma jovem. A gente se divide por grupos etários, que mudam a cada cinco anos. Ninguém vai perguntar quantos anos você tem, mas sim qual o seu grupo etário. Os meninos, por exemplo, quando são crianças eles não têm a orelha furada, tem um tempo que eles ficam numa casa de reclusão e é quando tem a perfuração da orelha. Depois disso, não são mais meninos, tampouco adolescentes. São homens. Então ao menos no meu povo, não temos essa classificação de adolescentes, mas acaba-se usando o termo por ser compreensível a sociedade não indígena

A. Sabemos que a luta contra a violência de gênero tem sido enfrentada pelas mulheres ocidentais esta é, também, uma luta para as mulheres indígenas?

T. Sim. Dizer que nós mulheres indígenas não enfrentamos violência é mentira. Sim, existe, só que às vezes é uma violência velada. Às vezes camuflada pela própria mulher, às vezes pela família, ou pela liderança. Alguns povos ou algumas organizações de mulheres indígenas conseguem debater com mais consciência. Mas tem povos onde esse assunto é visto como tabu. Uma vez eu escutei uma fala de Elisa Pankararu, uma parente de Pernambuco, e ela falou

“violência não foi deixada pelos meus ancestrais. Violência não é uma herança. Isso não pode ser visto como algo normal”. Se isso acontece, a mulher precisa reagir, a família precisa reagir e aquela comunidade também precisa reagir. Elisa, com essa fala, traz à tona a questão da responsabilidade. Nós mulheres não somos parte do povo, nós somos o povo. Então, violando uma menina, violando uma mulher, você está violando o povo. Ou seja, qualquer pessoa que faça mal a mim, que machuque fisicamente ou verbalmente a mim, ou a qualquer mulher, ele está fazendo algo contra o meu povo e a minha cultura.

A. Fale sobre o papel da mulher nas sociedades indígenas.

T. Eu acredito que é preciso falar sobre isso. Mas vejo como um processo. A cultura é dinâmica, não é estática. Talvez há 100, 500 anos, quando não existia o trabalho assalariado, o estudo fora da aldeia, falar sobre isso seria estranho até. Mas hoje, nós mulheres precisamos ter oportunidades iguais no processo educacional, no conhecimento. Precisamos ter o direito de escolha. Eu tenho 35 anos, não sou casada e não tenho filhos, mas eu tive escolha. Tem meninas que não têm. Mas eu tive escolha não porque eu tive uma personalidade feminina que me inspirasse ou que falasse sobre os meus direitos. Foi por uma personalidade masculina, meu pai. Quando eu tinha 14 anos eu queria namorar, mas meu pai não deixou. Ele disse que eu deveria estudar, trabalhar, ser independente. Ele disse “não quero que você dependa de um homem ou de qualquer pessoa para se vestir, se alimentar. Eu quero a sua independência, pessoal e profissional”. Na época eu achava um absurdo porque todas as minhas irmãs casaram, namoraram e eu nem podia namorar. Hoje eu percebo que meu pai estava com uma mente muito avançada para a época dele.

A. E como ficam os homens na relação com o movimento de mulheres?

T. Precisamos ter o apoio dos homens. Não adianta falar de Lei Maria da Penha só entre mulheres se o homem não está escutando. Porque a mulher vai estar empoderada, mas o homem vai dizer a ela que ela quer confrontá-lo. Acredito sim que há momentos em que a união é necessária, mas há momentos em que a gente precisa ficar em um espaço de confiança só entre mulheres. Até para poder se abrir sobre determinados assuntos.

A. Como você se vê nesse movimento de mulheres indígenas?

T. Há mulheres que se destacam. Eu não me vejo como uma liderança. Me vejo como uma porta-voz. Porque há contextos culturais internos onde para ser líder é preciso passar por alguns processos. Mas uma coisa eu já falei **“Nós mulheres não somos parte do povo, nós somos o povo. Então, violando uma menina, violando uma mulher, você está violando o povo”**

A. E tem uma questão de hierarquia, posso dizer assim?

T. Sim. E querendo ou não, tem a ver com uma questão familiar, de casar e ter filhos. E eu não quero ir para o confronto cultural por conta disso. Pelo contrário, cada um tem seu tempo. Eu vivo em mundos, o não indígena e os indígenas, são mundos diversos dentro de “um mundo” e a gente que vive esse mundo mais para fora, acaba percebendo algumas coisas mais rápido do que quem está o ano todo diretamente na aldeia. Eu preciso então respeitar o tempo do outro, não posso chegar impondo. Por isso não me vejo como uma liderança de fato. Para mim, uma liderança feminina do meu povo é aquela que detém todo o conhecimento familiar de maneira geral, além do conhecimento político e estratégico. Eu tenho esse lado mais político, mas não tenho esse lado mais interno e familiar. Por isso me considero uma porta-voz para aquelas que não falam português. Quando eu chego na aldeia, elas perguntam o que está acontecendo na cidade. Aí eu digo: vamos comigo na próxima reunião. E elas dizem “ah, eu não quero. Mas quando você chegar, me conta?”. Então eu não posso chegar e obrigar, dizer que tem que ir, tem que participar. Ela quer ter informação, quer saber o que está acontecendo, mas não quer estar participando direto.

A. Tsitsina, sabemos que uma das principais bandeiras do movimento feminista em todo o mundo é para a descriminalização do aborto. As mulheres indígenas têm discutido este tema?

T. Pelo que eu tenho acompanhado, não chega a ser uma pauta prioritária. Pelo que eu tenho vivido, deve acontecer, mas não é exposto. Não chega nem a ser uma pauta no movimento de mulheres indígenas.

A. Além da violência de gênero, fale de outras lutas do movimento de mulheres indígenas?

T. Acredito que a questão territorial. A gente só vai conseguir ter educação e saúde se a gente tiver o nosso território e se tiver a sustentabilidade desse território. Não adianta ter o território demarcado se a gente não tiver segurança para viver nele.

UM POUCO DA MINHA TRAJETÓRIA E DO MEU POVO

Letícia Krahô

leticiaakraho@hotmail.com

Aprendi que as sociedades ao longo da história e, de acordo com as regiões, se organizaram de diferentes formas para prover as necessidades básicas da vida, se reproduzir e conferir sentido à existência. Essa diversidade pode ser entendida sob a flexibilidade comportamental, por exemplo, o fato de que a maior parte daquilo que fazemos não está determinada pelo homem.

Não há sociedade humana sem organização social, sem formas de ordenar as relações entre as pessoas, de tomar decisões. Essas diferentes formas não são em si, o meio social específico, aprendemos a pensar de acordo com ideais, valores e princípios desse meio e a nos comportar segundo as normas sociais que aí prevalecem. Sou originária do povo Krahô, que se autodenomina Mehi, e cuja língua falada é Jê, do tronco Macro-Jê. Os mehi são reconhecidos como povo Timbira, e a área Terra Indígena (T. I.) Kraolândia está localizada no município de Goiatins, estado do Tocantins (TO). Os primeiros contatos dos Krahô com a população de origem portuguesa aconteceram no final do século XVIII. Naquele período eles viviam no sul do Maranhão, próximo ao rio Balsas e seus afluentes, na região de Pastos Bons (RIBEIRO, 1841). Hábeis guerreiros, eles resistiram por muito tempo à invasão de seu território. Porém, dali foram expulsos pelos criadores de gado que cobiçavam suas terras (CABRAL, 1992). No início do século XIX, uma de suas aldeias foi atacada por vinte soldados e cento e cinquenta voluntários paisanos.

Somos um povo que tem um passado difícil, devido a conflitos com os não indígenas, nós perdemos muitos familiares. A história da minha família não é nada fácil, uma história de muita luta e resistência mesmo, pois na época não tinha nenhum órgão de apoio e o acesso à cidade era difícil e não tinha escola de não indígena nas aldeias. Mais com tudo isso minha mãe se interessou por estudar e assim levou essa vida de estudante indígena e hoje professora, mas nossos maiores conhecimentos vêm repassados de nossas avós.

Minha mãe é professora, meu pai era cacique e professor. Nasci na aldeia Galheiro e com quatro anos mudamos para aldeia Nova Krintuw. Desde então cresci com outras ahkrajrê (crianças) ouvindo e aprendendo todos os hábitos, os princípios do povo Krahô. Sempre valorizei os conselhos que os pais davam.

Fui uma adolescente que gostava de ler. Tinha acesso aos livros dos meus pais e sempre tentava aprender a língua portuguesa, minha segunda língua, assim como meus pais. Sempre admirei o respeito que eles tinham das pessoas. Não larguei minhas raízes na aldeia, pois foi de minha família que tirei forças e coragem para mudar para a cidade e obter conhecimentos da sociedade dominante não indígena.

Sempre procurei estudar. Comecei a estudar na aldeia tardiamente, mas logo fui estudar em um centro de treinamento só para os indígenas (Pinxwyj Hempejxá) em Carolina-MA. A Escola Timbira já vem sendo parcialmente implementada, e em forma experimental, em algumas das aldeias Timbira. Mas é fundamental o seu reconhecimento pelas instâncias governamentais responsáveis pela condução das políticas educacionais nas áreas indígenas. A importância deste reconhecimento não só por um direito adquirido, mas fundamentadamente por reforçar a identidade Timbira entre os 6 povos, Krahô, Apinajê, Krikati, Pykobjê, Apâniekra e Ramkokamekra. (Ladeira, 2000).

Depois do nono ano, tive que mudar para a cidade de Goiatins, a 70 km da Aldeia Nova, para terminar o ensino médio. Em Goiatins eu morava com minha irmã mais nova, os nossos pais moravam e trabalhavam na aldeia e sempre

Gerações



Fonte: Arquivo próprio das fotos que eu tirei na aldeia, para o meu trabalho de Mestrado. Cada uma mora numa aldeia e esse dia a gente consegui se juntar e eu acho essa foto muito linda. Eu, Letícia Jôkâhwyj Krahô; minha mãe Creuza Prumkroi Krahô; minha avó Naïmar Tuhhóc Krahô; minha bisavó Francelina Kwrymkwyj Krahô.

que podia vinham nos visitar, com algumas dificuldades terminei o curso.

Meus pais sempre me incentivaram muito. Em 2010 perdemos o nosso pai e não tive condições de fazer mais nada. Bom, tempo depois fiz vestibular na Universidade Federal do Tocantins (UFT), campus Araguaína, para o curso de história, e passei. Foi uma nova jornada na minha vida, morar longe de minha família, mas estava feliz por estar numa faculdade cursando história.

Minha pesquisa tem a ver com as histórias de meu povo. Nós Krahô acreditamos que as histórias, que deram origem ao nosso povo, são “verdadeiras”, uma vez que as vivemos por meio dos saberes da tradição oral e da manifestação dos diversos ritos que dão origem e vida a esse povo.

Sempre quis saber, ter conhecimento de onde viemos, qual nossa origem, e por que viemos parar aqui nessa situação. São muitos motivos que me fazem cada vez mais me interessar e investigar as fontes sobre meu povo. Na aldeia, em momentos oportunos, faço perguntas sobre nossa origem para os mais velhos que são nossos sábios e cuja comunicação não é escrita, e sim oral. Gosto muito de ouvir as histórias dos mais velhos, fazer pergunta para eles.

Temos dificuldades em nos manter na vida acadêmica, por vários motivos: os financeiros, as saudades da família e por sofrer preconceito. Mesmo assim, nós mehi, que temos interesse em representar a comunidade e a cultura, não pensamos duas vezes em deixar a comunidade e ir viver com os cupês (não indígena) na cidade.

A faculdade como uma esfera pública, aos poucos está aderindo às demandas de ingressos dos indígenas. Temos, entretanto, muito que conquistar ainda. Muitos desafios a enfrentar. Estar na universidade é lutar pelo direito indígena à escolarização. Na universidade aprendemos a ter uma visão diferente do comum. Isso nos abre espaço para novos desafios. Ainda são poucos os espaços conquistados nas universidades. As oportunidades possíveis aos mehi não podem passar em branco, pois são oportunidades para mostrarmos nossas culturas, nossos conhecimentos e aprendermos novos conhecimentos. Assim ajudamos nossas comunidades que seguem em situação vulnerável por conta de conflitos com a sociedade dominante. Este texto para a revista visa descrever um pouco da história do povo Krahô, cuja autodenominação é mehi, é um dos povos Jê que habita o cerrado brasileiro, na região centro-leste do estado de Tocantins.

Um dos traços mais marcantes da cultura Krahô é a manutenção de nossas narrativas relacionados à memória, a vida social, econômica e espiritual, apesar do seu longo período de contato com a sociedade dominante não indígena o povo indígena Krahô ainda mantém seus

Foto da Aldeia



Fonte: MIRANDA (Arquivo pessoal, 2011).

costumes.

São ocupantes da maior área preservada de cerrado do Brasil. Um das tradições ainda preservadas do meu povo e a forma e o local de moradia a aldeia. Sempre ficam perto de rios em lugares altos do cerrado.

Deste contexto sociocultural e linguístico, os Krahô estão localizados nas terras indígenas conhecidas como Kraolândia, localizadas nos municípios de Goiatins e Itacajá, Região Norte do estado do Tocantins, conforme mostra a imagem abaixo. Aldeia é de formação circular, a partir da cosmologia mística de que foi o Sol que deu a estrutura física para o povo mehi. Conta a história que o sol desceu até a terra e organizou a aldeia nesse formato considerando o seu próprio formato circular.

As casas estão dispostas na circularidade, de modo que o morador de qualquer casa tenha uma visão do todo da aldeia. Segundo essa história mística, os mehi originaram da cabaça. O Deus Sol colocou as cabaças na água e falou daqui sai só mulheres e das outras saíam os homens, assim no dia seguinte já com a aldeia feita os mehi começaram a chegar e cada um ia para sua casa como ele destinou.

Quando ingressei na faculdade meu curso me abriu novos horizontes, eu passei cinco anos cursando história em licenciatura, contando com as greves que fizeram muitos dos meus colegas desistirem. Passei por dificuldades, minha irmã mais nova foi morar comigo em Araguaína, pois minha dificuldade de morar sozinha era muito grande.

Eu estudava a noite e pegava dois coletivos e com muito medo de andar sozinha a noite na cidade grande eu lembrava minha família e seguia firme. Depois formei e logo por influência de minha mãe me interessei de fazer inscrição na pós-graduação em antropologia social na Universidade Federal de Goiás (UFG). Sempre queria fazer mestrado nessa área das humanas.

Fui pela primeira vez a Goiânia acompanhada pela minha mãe, fazer as provas, ingressei na Universidade Federal de Goiás, em 2017, no programa de Pós-graduação de ciências sociais, fui bem acolhida pelas pessoas umas eu conheci através de minha mãe, Prum krahô. Os primeiros dias foram de adaptação com tudo, inclusive a falta da família, eu me lembro de que quando entrei na sala de aula da minha turma,

me deu vontade de ir embora, mais respirei e pensei comigo mesma vou tentar não só por mim mais por minha família. Entrei fui sentar no canto, pois não sabia como reagir, fiquei lá quando o professor chegou foi logo conversando com a gente e eu ali ainda apreensiva, quando ele começou falar dos grandes teóricos Ingleses, Franceses eu não estava entendendo nada, pois tudo que ele fala eu não tinha conhecimento algum, tudo era novidade para minha mente.

Fui tentando anotar tudo que ele escrevia ou falava às vezes eu ficava com vergonha de perguntar por que poderia fazer pergunta errada e os colegas rirem de minha pessoa. Os dias foram passando e eu fui me adaptando com o ambiente, assim continua os obstáculos e dificuldades que só nos fortalecem.

Tem muita história, mas eu quis escrever esta.

REFERÊNCIAS

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do gado. Conquista e ocupação do sul do Maranhão.** São Luis, SIOGE, 1992.

RIBEIRO, Francisco de Paula. Memória sobre as nações gentias que presentemente habitam o Continente do Maranhão: analyse de algumas tribus mais conhecidas: processo de suas hostilidades sobre os habitantes : causas que lhes tem dificultado a redução, e unico methodo que seriamente poderá reduzil-as.

Revista Trimensal de Historia e Geographia ou Jornal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. Tomo 3º., n. 10, p. 184-197; n. 11, p. 297-322; n. 12, p. 442-456. Rio de Janeiro. Disponível em: http://biblio.wdfiles.com/local--files/ribeiro-1841-memoria/ribeiro_1841_memoria.pdf. Acesso em: 20 mai. 2021.

KUR KAR KRE

Genecí Fidélis André

Resumo: O presente texto apresenta algumas reflexões acerca do processo criativo realizado na disciplina de serigrafia, do curso de Licenciatura em Artes Visuais – desenho e plástica, da Universidade Federal de Santa Maria. Através de memórias pessoais e reflexões acerca da trajetória formativa, o texto apresenta como a cultura kaingang consegue, por meio das tramas, invadir o espaço educativo tradicional.

Palavras-chave: processo criativo; arte kaingang; serigrafia

Abstract: This text presents some thoughts about the creative process that took place in a silkscreen class in Visual Arts undergraduate course at Universidade Federal de Santa Maria. By visiting some memoirs and thoughts about individual formative percourse, the texts presents how kaingang cultura manages, by the use of traditional weaving, sneak into an tradicional educational institution.

Keywords: creative process; kaingang art, silkscreen.

Meu nome é Genecí Fidélis André, tenho 23 anos. Filha de Ilva Fidélis e Sebastião André, sou a mais nova de 12 irmãos. Sou natural da Terra Indígena de Nonoai, filha de uma Kaingang e um Guarani. Como sempre moramos na Terra Kaingang, pouco sei sobre a cultura Guarani, apenas algumas histórias contadas pelo meu pai, quando eu ainda era criança.

Sobre a cultura Kaingang, infelizmente me falta a fluência na língua, algo que me faz muita falta, mas não me atrapalha necessariamente, pois aos poucos estou aprendendo. Agradeço muito por tudo que aprendi e aprendo todos os dias na minha terra. Como sou filha de guarani, não tenho a “marca”, que é usada para identificar as duas famílias distintas que compõem o povo Kaingang. Mas costumo dizer que sou Kamé, apropriando-me da marca da minha mãe, herdada de meu avô.

No costume Kaingang, desde crianças somos ensinados que pertencemos a uma “marca”, que é passada de pai para filho, essa marca é Kamé ou Kanhrú. No meio em que vivemos, plantas pequenas pertencem ao grupo Kamé, e plantas grandes e altas, ao grupo Kanhrú; animais de pequeno

porte pertencem ao grupo Kamé, e animais de grande porte pertencem ao grupo Kanhru.

As características físicas organizam essa divisão. O que se conta é que os seres da família Kamé são vagarosos, de rosto arredondado, unhas compridas e pés chatos, normalmente recebem nomes de animais. Os seres da família Kanhru, ao contrário, são tidos como rápidos, com rosto ovalado e, em geral, recebem nomes de plantas, como flores ou árvores frutíferas.

Acredito que me representa mais a família Kamé, e por isso a considero minha marca. Ela é usada muito em eventos especiais, como comemorações e momentos importantes. A família Kamé é representada por um símbolo arredondado, enquanto que o Kanhru é representado por dois símbolos retos e verticais. Normalmente se usa a tinta do urucum, mas quando não se consegue o urucum, qualquer material que esteja disponível é usado.



Figura 1: Marcas Kamé e Kanhru. Fonte: OLVEIRA, J. E. Povo Kaingang: vida e sabedoria, 2012.

Essas marcas influenciam em muitas decisões, entre elas, para realizar casamentos, pois pessoas da mesma marca, são parentes e, portanto, não devem se relacionar. Desse modo é permitida e incentivada a união de marcas diferentes, a fim de se manter um equilíbrio assim de certa forma, pois um sempre irá completar o outro de uma forma espiritual. Devemos considerar que existem algumas pequenas variações de formas dessas marcas em outras aldeias.

Estudei todo o ensino fundamental e médio em escolas fora da aldeia, algo que sempre marcou, pois sempre fui a “indiazinha”. Mesmo ainda criança,

sempre ouvia isso com desconforto. Hoje, percebo a total falta de interesse por parte dos professores, em fazer uma aula onde eu não fosse “referência”. Muitas vezes quando se tem um aluno indígena em sala de aula, certos professores tendem a usar esse fato para exemplificar suas falas: “Antigamente apenas o povo da Genecí, morava aqui, no mato e sem civilização, graças aos portugueses eles conheceram outros costumes e entre eles, começaram a trabalhar”.

Essas falas se desenvolveram e ainda reverberam em meu subconsciente, e com certeza em muitos outros indígenas que estudam/estudaram em escolas fora de suas aldeias. No fim das contas, isso apenas me motiva a tornar-me uma professora diferente.

No ensino médio, não foi diferente. Conflitos com adolescentes sempre foram comuns, não só comigo, mas com muitos alunos indígenas e filhos de agricultores da mesma sala de aula, o que gerava muitos debates, dos quais alguns professores optavam por se “omitir” e muito poucos se posicionavam. Este é outro ponto que hoje eu busco não fazer, pois essa neutralidade não tem como fazer bem a ninguém.

A maior conquista até hoje para minha família foi eu ter conseguido entrar para a universidade. Já se passaram alguns anos desde o primeiro curso que comecei, que foi de grande aprendizado para mim, mas não era o objetivo que eu almejava. Talvez a urgência da adolescência tenha contribuído para decisões precipitadas, mas com certeza foi uma grande conquista. O segundo curso que consegui é, com certeza, o maior prazer até hoje. Sou completamente apaixonada, e, apesar das dificuldades e de alguns novos empecilhos que vem sendo acumulados, adoro o curso, e me sinto muito satisfeita com a profissão que escolhi e estou sendo preparada para seguir. Sei das “limitações” e das amarras que a educação ainda tem, mas sei que posso ser uma boa profissional, e tenho grandes utopias.

Em 2018, durante o segundo semestre, comecei na UFSM o curso de Artes Visuais -Licenciatura plena em desenho e plástica. Foi algo tão esperado e desejado, que mal dormi naquela semana. Lembro de ter me sentido um pouco culpada, pois no semestre anterior daquele ano, tive a oportunidade de estudar Artes em outra universidade federal, onde havia conseguido uma vaga, mas acabei desistindo, pois estava esperançosa com a segunda chamada do SisU na UFSM. Como estava demorando o resultado, já estava muito preocupada. Acredito que outros parentes tenham passado pela mesma sensação. Ser a única indígena naquele ambiente deixa qualquer um nervoso, mas infelizmente é algo recorrente.

Nada que nos impede, de maneira alguma, mas o frio no estômago,

acabamos por sentir involuntariamente.

Desde os primeiros dias no curso, é mencionada a importância do processo de criação. O resultado não é o mais importante, pois um “bom” trabalho apenas será “bom” caso o seu processo tenha sido bem executado e tenha conseguido alcançar seu objetivo, que nem sempre permanece o mesmo, às vezes significa que mudou durante o processo. É incrível como cada pessoa terá seu processo completamente diferente de outro, até mesmo quando tratando do mesmo assunto, pois temos interpretações diferentes, e cada um tem a sua cronologia.

Acredito que isso não é muito diferente do que costumamos viver nas aldeias, não comesse nome, nem com esses conceitos, mas a vivência sim. Gosto de recordar a empolgação da época dos balaio, que são as preparações antes de sair vender pelas cidades. Normalmente, isso acontece cerca de dois meses antes de datas comemorativas como: Natal, Páscoa e dia das mães. A confecção começa pela busca da matéria prima, que pode ser o cipó ou a taquara. Reúnem-se algumas pessoas para esse processo, pois nunca é seguro ir sozinho ao mato. Logo depois, temos o destalar das taquaras, ou a limpeza do cipó. Depois



Figura 2: destalar. Fonte: arquivo pessoal da autora.

de limpos, eles precisam ficar ao sol para ganhar resistência e flexibilidade; processo que demora dias. A parte mais interessante ao meu ver é o trançar, as conversas, as crianças ao redor. É um momento sempre descontraído, e sempre

ouvi que balaio se faz em grupo, na roda, pois se fazer sozinho, nunca vai ser a mesma coisa. Para meu povo, esse é o processo de criação, de trabalho em grupo, um momento compartilhado.

Um trabalho muito importante para mim, com um processo de criação marcante foi um trabalho que aqui chamaremos de “Entre tramas”. O considero até hoje o trabalho de mais força, e fluido que já fiz, principalmente pelo processo ao qual eu me dispus passar. Após a conclusão do trabalho, e longas conversas com professores, amigos e colegas, percebo o quanto era e ainda é recorrente a presença de *tramas* em outros trabalhos meus. Por vezes, eu não percebia, e muitas vezes não era intencional, mas estão lá em auto retratos, em esculturas, de alguma forma eu as usava.

Se vamos ao dicionário podemos encontrar uma definição de trama: conjunto dos fios que os tecelões fazem passar com a lançadeira entre os fios estendidos do urdimento e transversalmente a estes; conjunto desses fios já tecidos; teia: a trama de um pano. Para os povos indígenas a definição vai além. Tramar um balaio, uma cesta, uma peneira, é ter a certeza de que você está mantendo um vínculo real e constante com o passado, e em muitas vezes garantindo que os mais novos continuem trançando, e não esqueçam de onde vieram. Cada trançado é único, e também possui significados distintos, para cada povo. Podemos tramar, em diversos materiais: taquara, cipó, todo tipo de fio. Já vi diversos trabalhos com variados materiais. No final, não é o material que fará o vínculo ancestral que mencionei, nem mesmo qual a trama escolhida. Acredito que seja pelo processo criativo que os povos indígenas sabem que não estão produzindo apenas um objeto decorativo. É assim que devemos sempre encarar um trabalho de arte.

Considero “Entre tramas” como o divisor de águas, como costumamos falar. A partir dessa criação percebi que, de forma inconsciente, eu já vinha construindo uma identidade visual, de raízes profundas, mas que eu ainda não explorava. No momento que percebo isso, posso expressar e enaltecer minha cultura, e sei que ainda tenho muito a aprender e melhorar na minha produção visual.

Além das tramas, outro elemento desse trabalho que me fez refletir muito sobre minha própria produção foi o uso de uma imagem do meu próprio corpo – às vezes a face, os pés, o corpo, o cabelo –, coisa que até então eu não havia percebido.

Não posso afirmar que sempre estive em paz com meu corpo, mas com certeza foi somente após a minha aproximação com a arte, que comeci a enaltecê-lo. A cada trabalho, que eu conseguia incorporar uma característica

do meu corpo, ou de um corpo que eu conhecia, era como ressignificar uma palavra, uma nova referência visual para aquela palavra. Assim acabo por perceber que tenho uma certa inclinação a me expor. Nada muito ousado ainda, mas uma prática comum de certa forma, grandes artistas como Frida Khalo e Berthe Morisot, é muito usado por artistas indígenas, como Arissana Pataxó, Ibã Huni Kuin, dentre outros, que usam seus corpos como modelos em suas produções. Os motivos variam intensamente, desde a “falta de modelos” a um “quase flagelo” para receber críticas. Dentre essas justificativas, percebo que para artistas indígenas expor seus corpos em espaços nunca pensados é uma grande vitória e

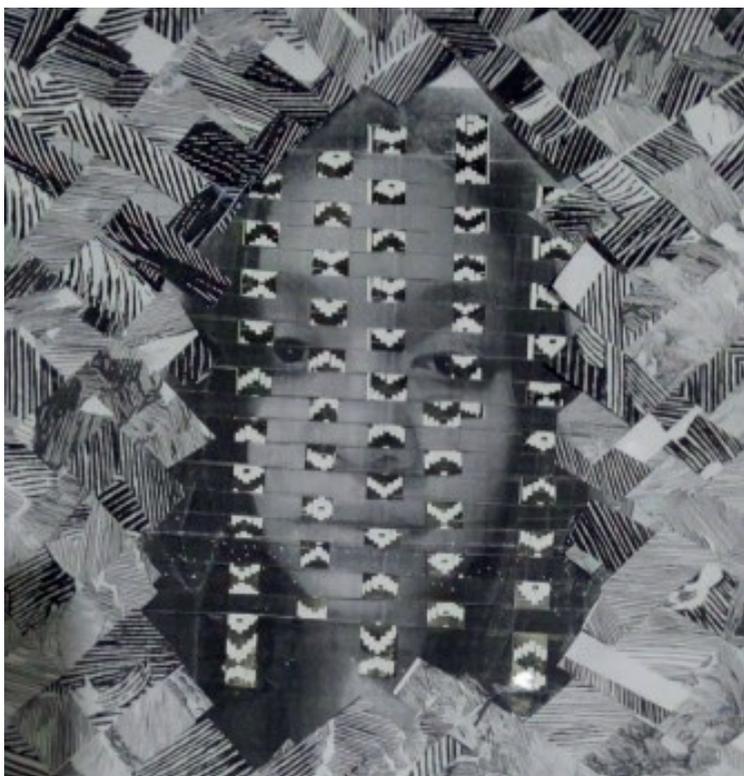


Figura 3: Resultado do processo criativo em serigrafia. Fonte: Arquivo pessoal da autora.

um incentivo aos jovens para que todo espaço deva ser ocupado.

“Entre tramas” reverbera em novos trabalhos constantemente. Tudo começou durante a disciplina de serigrafia, técnica que em alguns aspectos se aproxima das produções indígenas, pelo fato de ser bem demorada, exige o

preparo das tintas e de camadas sobrepostas. Em outras está muito longe da realidade, mas gosto de pensar que podemos aproximá-las cada vez mais.

Essa disciplina foi ministrada pela professora Lusa Rosangela Lopes Aquistapasse, que começou pedindo para que cada um apresentasse quatro trabalhos de colagem com tema livre. Sempre tive uma certa dificuldade quando em minha mente ecoa a palavra “livre”. Ela acabava sempre me pressionando de certa forma, como uma forma de excesso, que tem como objetivo ajudar, porém nos deixa ainda mais perdidos.

Não sei exatamente quantas comecei, e nem quantas no final eu gostei. Mas, com essa proposta, acabei me envolvendo muito com meu último trabalho, que consistia inicialmente em uma folha A3, onde coloquei um xérox de uma foto minha, de rosto, no centro, e, ao redor, tentei tecer uma trama, feitas com “sobras” de trabalhos anteriores.

Inicialmente, o trabalho era todo em escalas de cinzas, mas enquanto eu trabalhava na trama, percebi que a faixa vermelha na altura dos olhos, seria um ótimo elemento. Durante a finalização do trabalho, imprevistos como sempre acontecem, e as folhas que eu havia usado inicialmente como tiras para a trama acabaram. No momento, eu não tinha como conseguir mais material, me recordei de uma frase que um professor muito querido costumava dizer “faça de seu erro, um acerto”. Fui então modelando e redistribuindo as poucas tiras que tinha, e o final acabou me surpreendendo.

Esse foi o trabalho apresentado, e a partir dele a primeira “dobra” aconteceu. Fiz outras quatro cópias de mesmo tamanho, os recortei da forma que considerei mais adequada. Alguns dos recortes ampliei, e recortei novamente. No final, cheguei a uma ampliação em uma folha A3, de uma pequena parte do trabalho inicial, cerca de 1/4 do meu rosto, curiosamente a parte onde eu precisei improvisar para terminar. Somente então comecei com impressão para a serigrafia. Com o auxílio da professora fui dando forma, camada após camada, esperando a secagem, preparando os tons de tintas, um processo muito lento, que se desenvolveu em meio a risadas e conversas.

Tudo isso me recorda a temporada das tranças de balaios, o ambiente leve, mas de muito trabalho, onde assim como minhas telas precisavam de tempo para secar, a taquara também precisa de seu tempo para só depois ser trançada. Aprendi minhas primeiras tramades balaios, com cipó e taquara, ao lado de minha tia e minha mãe, não sou nenhum exemplo de artesã. Como resultado tive uma sequência serigráfica, com quatro folhas como essa:



Figura 4: Entre tramas, serigrafia. Fonte: Arquivo pessoal da autora.

FALAR DOS CORPOS INDÍGENAS É FALAR DA HISTÓRIA DO BRASIL¹

Raquel Kubeo

raquelramosmao@gmail.com



Indígena que cursa mestrado na UFRGS - Foto: Fabiana Reinholz

“Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas. Vinham todos rijos sobre o batel; e Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles os pousaram. (...) Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis,

¹Esta entrevista nos foi cedida pela Fabiana Reinholz/Jornal Brasil de Fato do Rio Grande do Sul (Março/2020). Conversamos com a Raquel Kubeo que, também, autorizou a publicação. A Edição foi de Camila Maciel e Katia Marko.

com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. (...) E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela”. Assim descreveu Pedro Vaz de Caminha, ao começar a invasão do Brasil.

Após 521 anos, os corpos indígenas e sua existência seguem sendo resistência, para manter viva sua história. Tido como povos ágrafos (que não é ou não está escrito), atualmente, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), somam 897 mil pessoas de 305 etnias, 448 mil mulheres, que falam 274 línguas indígenas (17,5% não fala português). Sendo a metade da população, as mulheres indígenas são atravessadas pelas violências que todas as mulheres passam. Segundo a ONU, em um relatório divulgado há uma década, as mulheres indígenas têm mais chances de ser estupradas que outras mulheres, sendo que mais de uma em cada três mulheres indígenas são estupradas ao longo da vida.

Dados do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (Sinan), do Ministério da Saúde, revelou que entre 2007 e 2017, foram registradas 8.221 notificações de casos de violência contra mulheres indígenas, a maioria entre 10 e 19 anos. Em dois terços dos casos, o agressor não é uma pessoa próxima da família. Somam-se a essas violências o preconceito, racismo, assédio e a invisibilidade dessas mulheres, desse povo, que luta constantemente por suas terras e que no contexto político atual, com a liberação e o aval dado pelo presidente Jair Bolsonaro para exploração dos territórios indígenas, ficou mais complicado.

Em uma tarde de sol, dentro do campus central da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), o **Brasil de Fato RS/por Fabiana Renholz** conversou com a estudante Raquel Kubeo, sobre sua vida, a luta indígena, apropriação cultural e a cultura indígena. Natural do Amazonas, filha de mãe descendente dos Tukanos e Kubeos, ressalta a existência desse corpo político, que ora se pinta ou não, de urucum, jenipapo.

“Falar dos corpos indígenas é falar da história do Brasil, dos corpos das mulheres no Brasil e da miscigenação, que é falada como uma coisa até romantizada. (...) Viam as mulheres indígenas, ao mesmo tempo que chamaram nosso corpo de vergonha, dessa nudez, tinha-se a imagem do indígena inocente e ingênuo, das mulheres indígenas enquanto ingênuas também” (KUBEO).

P- Gostaríamos que tu nos contasses um pouco da tua história?

R - Meu nome civil é Raquel Rodrigues, me identifico como Raquel Kubeo. Kubeo vem da minha etnia de origem. Muitos de nós indígenas costumamos usar o nome da etnia junto com o nome, em vez de outros sobrenomes, muitas vezes imposto pela própria história da colonização e que nos obriga a adotar um sobrenome português ou espanhol. Sou de Manaus, Amazonas, nasci lá.

Minha família, que por parte de mãe é indígena, tem origem na terra indígena de Querari, em São Gabriel da Cachoeira, fronteira com a Colômbia. Minha mãe, aos 16 anos, mudou para a cidade, saiu do Interior, da terra indígena, em busca de melhores condições de vida. Quem mora, por exemplo, no Amazonas, em determinadas áreas como é a aldeia da minha mãe, fica em local muito afastado da cidade, com menos recursos e qualidade de vida e saúde. As terras indígenas desde a década de 1980 já tinham escassez e descaso do poder público. A minha mãe foi em busca de estudo, de trabalho, foi sozinha, teve o suporte de uma prima, de família, mas no geral ela estava sozinha.

Meu pai é descendente, mas não pertence a nenhuma etnia. Me reconheci enquanto indígena pela etnia da minha mãe, porque também foi por ela que eu fui criada, por conta do abandono parental. Essa minha identidade eu fortaleci através da criação materna, minha mãe é descendente dos povos do Amazonas Tukano e Kubeo.

Muito da minha trajetória de vida até aqui se parece com a trajetória da minha mãe, que como mulher indígena, por sua vez me lembra muito a história do filme Roma da Netflix, por conta da subalternização das pessoas indígenas e condições de trabalho enquanto empregadas domésticas. Muito do que eu vejo hoje se compara a uma escravidão, uma escravidão do século 21, em que muitas mulheres indígenas continuam indo para a cidade trabalhar em casa de pessoas ricas ou pessoas de classe média, mas com pouco acesso aos direitos e à escolarização.

O caso da minha mãe não é isolado. Vejo que há gente da minha geração, como o caso de uma outra mulher que eu conheço, uma liderança de Manaus, Vanda Ortega Witoto, que conta que quando saiu da sua terra indígena e foi para Manaus passou muitas vezes por essas condições de escravidão e teve que sair do trabalho, pois não possibilitava que ela estudasse.

A minha geração está nessa transição, de negação dos direitos e do poder público e o acesso à universidade por meio das cotas. Fui estudante ProUni também em Manaus, estudei Pedagogia, e hoje faço mestrado em Educação, com ênfase em pesquisa na Educação Inclusiva, uma área nova na questão da educação indígena, aqui na Faculdade de Educação da UFRGS.

Tenho três irmãos, dois homens, e a irmã mais velha, sou a segunda filha.

Eles continuam em Manaus, a minha irmã também se formou em Pedagogia e os meus dois irmãos estudam Artes Visuais, estão se formando pela Universidade Federal do Amazonas.

P - Quando vocês nascem já tem que ter um registro com esse nome?

R - O registro é algo mais complicado. É recente uma criança indígena, por exemplo, ao nascer, conseguir usar o nome indígena, o nome da etnia ou o primeiro nome como nome indígena. Normalmente tem nomes como o meu,



Foto: Fabiana Reinholz

não indígena, e o nome indígena que ainda não é aceito pela sociedade civil, pela lei. Agora, as pessoas mais velhas estão fazendo essa retomada do nome. Há toda uma burocracia para se alterar o nome e acrescentar o nome da etnia nos documentos. Normalmente se tem segundo nome que é nome indígena, mas o primeiro ainda continua sendo o nome civil.

Tenho um nome Kaingang que a Iracema Nascimento, da etnia Kaingang, aqui de Porto Alegre me deu, mas eu continuo usando Raquel que é o nome que a minha família escolheu.

P - Poderia nos falar um pouco das conquistas e retrocessos da população indígena?

R - Estamos vivendo um retrocesso, em que todos os direitos que conquistamos estão ameaçados. O Brasil todo é um território indígena, e com a invasão, a colonização portuguesa, espanhola e as invasões de outros países, nós, indígenas, fomos um dos mais prejudicados.

Pela lei, temos direito a essa terra, mas com o próprio presidente autorizando invasões, as tornando legais para o garimpo e para o minério, temos um genocídio. Continuam os assassinatos coletivos, principalmente de crianças, prostituição, tráfico humano, tráfico por conta da prostituição e o tráfico enquanto exploração de mão de obra. Isso porque veem nas aldeias potencial mão de obra exploratória, isso que nem temos mais o Ministério do Trabalho, por exemplo. Não tem como separar um ser indígena, as lutas indígenas, das lutas que estamos tendo em outros campos, como da educação, da saúde, dos direitos humanos, principalmente.

P - Principalmente na Amazônia, onde está se vivendo praticamente uma guerra, e que não sabemos exatamente o que está acontecendo. A política do presidente se mostrando, como tu apontastes, querendo explorar cada vez mais e liberando essa exploração.



Foto: Fabiana Reinholz

R - Quando falamos da Amazônia, ela abrange outros países além do Brasil, outros estados além do Amazonas, e se formos perceber a maior área de conservação ainda é a área da Amazônia brasileira. Quando se fala dos

povos originários do Brasil, e das maiores concentrações de terras indígenas reconhecidas pela lei, que são demarcadas, estão nesse território. Eu penso que, ao mesmo tempo é um jogo político que tem ainda sobre essas terras que não foram, do ponto de vista capitalista, exploradas, e que agora estão ali para serem exploradas e para servirem aos interesses de empresários, da indústria. Por exemplo, em Manaus, há a Zona Franca, que é um império de indústrias que não são brasileiras, mas multinacionais, estrangeiras, e que não geram recursos propriamente para o Brasil, e sim mão de obra barata e degradação do meio ambiente.



Foto: Fabiana Reinholz

As lutas que viemos travando desde 1500, é uma guerra. Pessoas que lutaram antes de mim, que lutaram na geração da minha mãe, dos meus avós, são lutas que só vamos continuando, muitas vezes elas só mudam de nome. São guerras justas, como afirmam Edson Kayapó, historiador indígena, também Sônia Guajajara, Ailton Krenak. É um discurso que o movimento indígena vem

repetindo sempre as mesmas coisas, porque é aquilo que está nos afligindo desde sempre.

Além da Amazônia, essa guerra está no resto do país. Em São Paulo, por exemplo, uma cidade que quase não tem áreas verdes, há algumas semanas foi uma guarda armada, tropa de choque para cima de um grupo de pessoas indígenas remanescentes. Eles estavam em um território mínimo que usavam para plantar, sobreviver, para manter o nosso estilo de vida, a nossa cultura. Cultura que é milenar, que vem muito antes de qualquer invasão na América do Sul, na América Latina.

Estamos ali defendendo um território mínimo, mas São Paulo precisa se desenvolver, fazer o progresso ali com mais prédios, como se não bastasse a selva de pedra já existente. Precisa destruir, desmatar outro território que ainda tinha uma área de conservação, que pela lei não existe, e então está ali para ser explorada. É uma guerra covarde, injusta, e a polícia também é usada como um instrumento de repressão contra nós, contra indígenas, quilombolas que lutam pelos direitos humanos, contra professores, e nisso também a guerra do tráfico, tudo está interligado.

P - E quando são expulsas desses locais, de suas terras, elas migram, por exemplo, para morros, periferia...

R - As pessoas que foram para os morros, além de descendentes das escravizadas negras, são descendentes das escravizadas indígenas. Assim como eu te conto esse processo de subalternização dos trabalhadores hoje, há a continuação da escravidão. Como Ailton Krenak afirma, é um equívoco dizermos que as pessoas indígenas não foram escravizadas, por pelos menos 200 anos desde a invasão portuguesa no Brasil, fomos mão de obra também.

Vejo que muitos indígenas que tiveram suas terras negadas foram parar nas periferias. É uma trajetória histórica, onde a minha família também foi parar em uma periferia, eu fui criada em uma periferia. Ao mesmo tempo conseguimos fazer a resistência cultural, étnica em um contexto desses, apesar do apagamento histórico.

Há um outro elemento, muitas pessoas, como meu pai, que não tem esse pertencimento étnico, como também acontece com grupos negros e outros grupos que olhamos o fenótipo, mas que já não conseguimos definir qual é a história realmente dessa pessoa.

Hoje é muito forte a busca por essa identidade. Há pessoas que não sabem mais a sua etnia, não sabem mais de que grupo vieram. É triste ver que tem pessoas descendentes de negros escravizados que também já não tem mais esse

contato com a própria ancestralidade. A ancestralidade virou uma questão de apropriação cultural. As pessoas que tiveram esse apagamento histórico não têm acesso à própria história. Até mesmo enquanto revolução na América Latina, o Brasil se encontra perdido nessa identidade cultural, de descendentes de povos indígenas.

P - E como foi para ti ser criada em uma periferia, em Manaus. Tu tinhas contato com a etnia da tua mãe? Como conseguiu manter essa consciência da tua ancestralidade?

R - Nós, povos indígenas, até quando equipes de Universidades vem pesquisar, somos conhecidos como povos agrafos, que não registravam, seja por meio de livro, por meio de outros escritos, mas que temos a oralidade muito forte. É interessante que, apesar de toda a repressão que sofremos historicamente, de silenciamento, da negação da nossa própria língua, eu, por exemplo, não aprendi a língua Tukano, não aprendi nenhengatu, porque houve uma imposição religiosa das missões católicas nos territórios indígenas. Vemos recentemente muito mais forte as igrejas neopentecostais presentes nos nossos territórios, assim como nos bairros de periferia.

Mas apesar desse apagamento, não podemos apagar quem somos, até mesmo por conta desse fenótipo, aquilo que chamamos de cara de índia. A Eliane Potiguara: “O que eu faço com essa minha cara de índia?” Eu, por ser diferente, fui muito apontada. Isso leva a uma reflexão também, de que não precisava ninguém dizer que eu era índia, porque sabia desde criança, nós sabemos, de onde viemos, de onde vieram os nossos antepassados, muitos sabem que se dividem em etnias, em clãs.

Essa tradição oral, até mesmo a medicina tradicional, recebi da minha mãe, através de histórias que ela contava e conta, através dos relatos do lugar que ela morava, de onde viemos. Dá para perceber que não era, por exemplo, uma tradição ocidental, uma tradição de uma família alemã, italiana, e sim uma tradição de uma família indígena.

Em Manaus é muito forte as pessoas não se reconhecerem enquanto indígenas, mas terem as tradições culturais indígenas, desde as palavras. Por exemplo, lá não chama de aipim, mas de macaxeira. Usamos também, muito forte, no dia a dia, palavras como Baré, que é uma etnia, e que vai estar em nome de loja, no palavrado, vai existir como gíria. As próprias festas têm origem na cultura indígena.

Hoje em dia, até para reconhecer uma pessoa enquanto indígena, pela lei, tem que ser reconhecida pela Funai. Eu lembro quando era criança minha mãe possuía esse tipo de documento. Mas pelo preconceito, pelo racismo que

se sofre na cidade, muitas pessoas escolheram não falar sobre isso, não falar tão abertamente sobre a própria identidade, a própria etnia. Darcy Ribeiro fala que o Brasil teve todo esse plano de integração das pessoas enquanto civilização, ele trata disso em “Índios e a Civilização”. Em um relatório, acredito que da ONU, em que era para ele falar sobre como que foi essa integração, de como as pessoas deixaram de ser indígenas e passaram a pertencer a essa sociedade, ele não escreve isso, ele escreve, existe essa sociedade, que existe os grupos indígenas e que eles não deixaram de ser indígenas. Apesar de toda essa opressão sofrida na minha família, ela não deixou de ser indígena.

P - A Sônia Guajajara, em uma conversa informal, falou sobre o machismo dentro dos povos indígenas, de como é forte a questão da cultura machista, e a dificuldade que ela teve de ser aceita como uma liderança dentro do seu povo.

R - O próprio machismo enquanto consequência do patriarcado, que é uma coisa bem maior, eu vejo que é influência da cultura branca, da cultura ocidental, de ter representantes homens, por exemplo. Quando essa colonização entrou em contato com os povos indígenas, quando iam tratar de assuntos que chamamos de diplomáticas, por exemplo, de lideranças, não queriam falar com mulheres, queriam falar com os homens da aldeia.

O machismo é influência dessa cultura que ensina desde criança, que vai introjetando que os homens são superiores às mulheres, que os homens que serão as lideranças, serão presidentes. A Sônia Guajajara, por exemplo, foi uma candidata a vice-presidente na chapa com o Guilherme Boulos.

Vejo também que não adianta a imposição, vir com essas regras, essas leis que são impostas porque temos coisas que são naturais nossas. Se chegarmos nos territórios vamos ver que é muito mais forte a atuação das mulheres na resistência. Apesar de sofrer, apesar de estarmos sendo assassinados, conseguimos manter essa tradição.

Quando havia as guerras, em que muitos homens eram assassinados, quem continuava ali nas aldeias eram as mulheres, que sustentavam, que plantavam. São elas que entendem da medicina, da semente, da educação. Quando falamos de roça, por exemplo, não é uma coisa simples, entender de semente, de plantas, ervas, não é uma coisa simples, e tem muita coisa que conseguimos guardar, nem tudo saímos falando para as pessoas não indígenas, porque são tradições que são sagradas para nós.

Temos essa resistência até hoje muito por isso. Ano passado, em Brasília, aconteceu a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, mulheres que nunca tinham saído do seu território foram até lá, independente de serem reconhecidas

enquanto cacicas, ou serem reconhecidas enquanto qualquer outro nome.

Aqui em Porto Alegre tem atuação muito forte de mulheres, como a Alice Martins, Guarani, da ocupação Baronesa, uma liderança forte, ou a Iracema Nascimento, que aqui na UFRGS é também uma professora. Pode não ter nenhum título que a universidade exige, mas já ensinou muita gente, muitas pesquisas aconteceram porque a Iracema dispôs do conhecimento dela que é de várias gerações anteriores.

E essa questão do machismo vejo que é importante voltarmos a essa ancestralidade, a essência do que é a coletividade, a nossa vida, de que não podemos nos deixar contaminar por tudo aquilo que é capitalismo, patriarcado, poder. Falamos que o dinheiro não vamos comer, que não é o dinheiro que ressuscitará o rio, que foi que aconteceu com a tragédia, o assassinato do rio Doce também no território Krenak. O dinheiro dá essa ilusão de que pode tudo, de que pode matar um rio e depois ressuscitá-lo, de que pode derrubar uma floresta inteira e depois pode replantar as próprias árvores, que estão aí há muito tempo,

há muitos milênios, um rio não deixa de ser um parente nosso, não deixa de fazer parte da mãe que é essa natureza. Então uma sociedade ocidental, uma sociedade que visa o capitalismo, que visa essa imposição do patriarcado nunca vai compreender o que é uma cosmologia indígena, o que é na prática ter essa



Foto: Fabiana Reinholz

relação daquilo que não se separa.

Não se separa o ser que eu sou dos parentes, que podem ser de uma etnia diferente da minha, mas que faz parte de mim. Vemos que a frustração que acontece quando as pessoas não têm essa felicidade que o dinheiro, que a riqueza, que o poder promete. Tem tanta gente que está em depressão porque a própria sociedade está deixando todo mundo doente, aqueles que não estão sendo assassinados, estão morrendo aos poucos por tantas doenças que esse estilo de vida colocou.

P - O próprio Krenak fala que o mundo precisa de menos desenvolvimento e mais envolvimento... Como tu, mulher indígena, enxergas essa relação com a natureza, diferente, por exemplo, de uma mulher branca que foi criada na cidade?

R - Nós vemos as mulheres como começo de tudo, não dá para vir ao mundo se não for através do ventre de uma mulher. Essa relação com a terra está diretamente relacionada. As nossas veias do corpo podem ser comparadas, na natureza, com as raízes, que é onde as árvores se firmam. Se observarmos cada parte do nosso corpo tem algo semelhante com a natureza. Esse jeito de se envolver com a natureza, que o Krenak fala, é muito mais do que uma relação de objetos. Ao lidar com um animal não estamos lidando com um objeto, ao lidar com outra pessoa não estamos lidando com um objeto, estamos lidando com coisas sagradas.

Tem culturas, do alto Rio Negro, que fala que a gente também pode ser um animal, um animal que está ali passando, por exemplo, pode ser um parente nosso que está naquele animal. Por isso que quando caçamos, por exemplo, tem-se esse respeito de pedir licença ao entrar numa floresta, na mata ou no rio, porque aquilo também não é nosso. Acredito que é uma relação, não de

desapego, mas de amor e reciprocidade por aquilo, por um ser, pela própria existência. Eu não conseguiria explicar isso para ti em um texto só, em uma frase, em uma palavra dizer o que é toda essa coexistência. Mas acredito que é a maneira como enxergamos o outro e a outra.

A psicologia ocidental vai falar em egoísmo, em egocentrismo e tantas outras coisas, se eu fosse falar nessa linguagem tão ocidental, acredito que é uma relação de abertura e não de egoísmo, egocentrismo.

P - O que a mulher indígena tem a ensinar para a mulher branca nessa relação com o mundo?

R - Nós convivendo aqui, acho que já é uma relação de proximidade. Não seria uma relação, por exemplo, de ensinar daquele modo pedagógico que conhecemos, eu vou sentar aqui contigo e vou te explicar várias coisas. Acho que a primeira coisa é se aproximar, e a partir dessa aproximação vamos conseguir estabelecer um diálogo, estabelecer até mesmo coisas práticas.

Estava brincando esses tempos com umas amigas que são indígenas também, temos o costume de sentar no pátio e simplesmente trançar o cabelo uma da outra, ou até como falamos, catar a cabeça. Isso é um afago também, um afeto. Acredito que essa afetividade, essa correlação de irmãos, que é o que chamam de sororidade, nós já fazíamos há muito tempo.

Eu acredito que o que temos a ensinar é essa proximidade de parentas, daquilo que já fazemos com as nossas irmãs, tias. Temos essa ideia de que cada uma exerce uma função, e de que aquilo é importante. Cada uma de nós aqui é importante, independente de títulos, independente daquilo que eu faço ou deixo de fazer, ou o salário que recebo ou não.

P - E quanto ao feminismo?

R - Eu vejo que quando falamos de feminismo, as próprias pessoas brancas ou negras, cada uma tem um jeito de lutar por coisas que melhorem a qualidade de vida da mulher, para que a mulher possa ser escutada. Nós, mulheres indígenas, aqui no Brasil não falamos em um movimento feminista indígena, mas são coisas que cada uma está lutando, dependendo do seu contexto. Mulheres não

indígenas, mulheres no mercado de trabalho vão estar lutando por igualdade de salário, nós indígenas, ainda nem estamos todas, por exemplo, no mercado

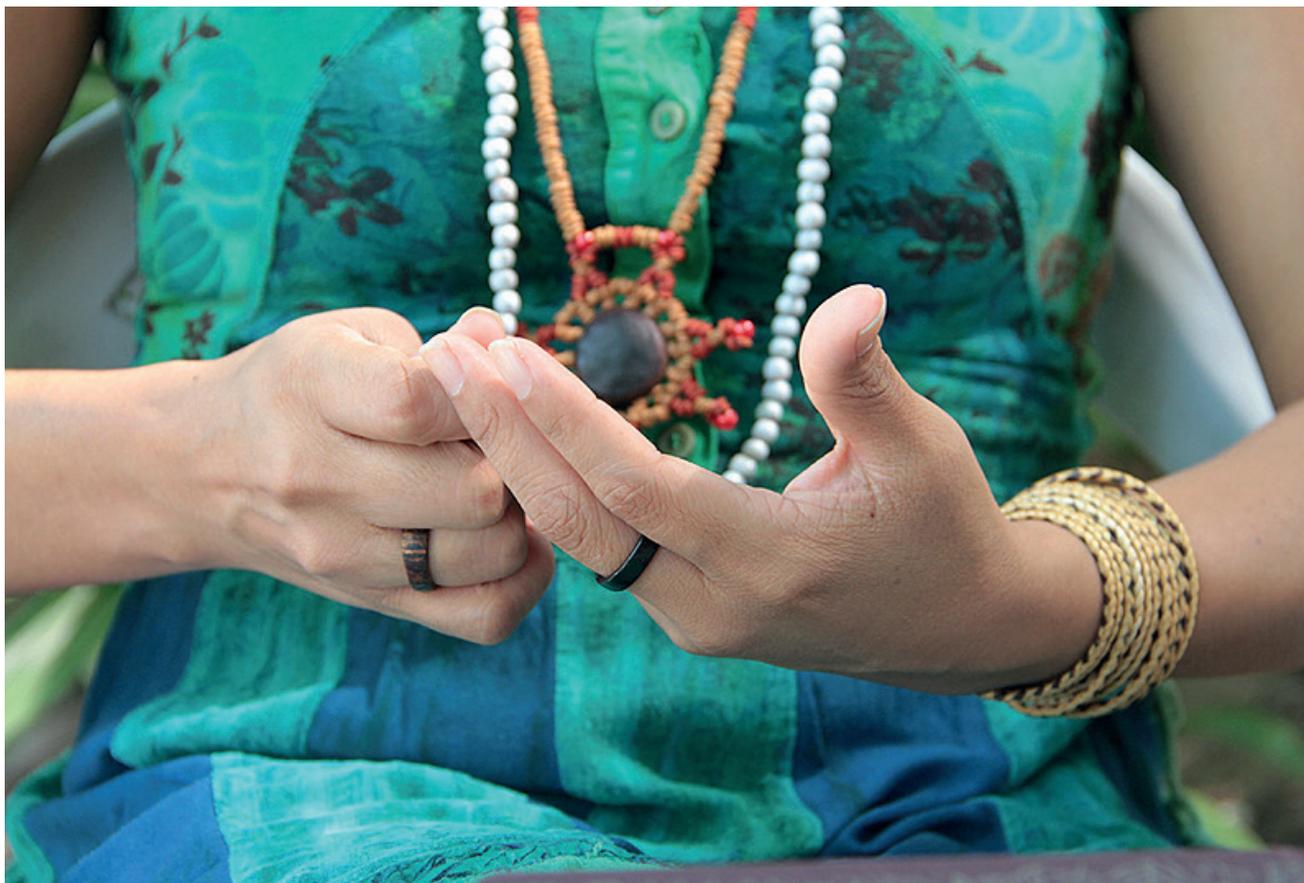


Foto: Fabiana Reinholz

de trabalho, ou reconhecidas enquanto artistas, enquanto educadoras, enquanto referências acadêmicas, nem nós mulheres indígenas, nem os homens indígenas.

E nos territórios indígenas as mulheres e os homens estão de mãos dadas com as crianças, com os anciãos. No Jaraguá, por exemplo, estavam todos ali lutando pelo território, aqui no Rio Grande do Sul, estamos tendo a retomada em Canela, reconhecida por uma referência europeia e nunca se fala da presença indígena lá. Homens e mulheres indígenas estão lutando para poder ter a sua

casa, o seu território sagrado, que era dos seus antepassados.

Então eu vejo que o feminismo enquanto busca de direitos, vimos buscando da nossa maneira, esses direitos, que não impõe querer, por exemplo, ser cacique ou ser cacica, é muito mais além disso. São peculiaridades que temos que enxergar.

Vejo muitas vezes que esse feminismo não abraça, não tem essa proximidade com as mulheres negras, com as mulheres trans, com as mulheres indígenas. Acho que tem que repensar de que maneira se está lutando de verdade, ou se é só um discurso de rede social. Vejo que muita gente se diz amigo, apoiador da causa indígena, que faz um tweet, algum comentário, abraça alguma liderança, mas que na prática isso não mudou a nossa vida. A Kaê Guajajara, cantora indígena, fala “são tantas homenagens, mas nenhuma que muda a minha vida”. Infelizmente é isso. Falta essa proximidade, falta esse reconhecer as peculiaridades da própria cultura indígena, independente do espaço, seja na escola, no ambiente de trabalho, na universidade.

P - A questão do preconceito dentro da Universidade, tu sentes no teu dia a dia?

R - Eu já vi muitas coisas que foram tristes e também situações constrangedoras. De como as pessoas não nos conhecem enquanto indígenas e dentro da Universidade nem os professores. Aconteceu com colegas meus de, por exemplo, chegar na sala pintado, porque nós temos a tinta de jenipapo que demora pelo menos sete dias para sair. Uma coisa que a Universidade não reconhece é que não somos só estudantes, não estamos aqui só para estudar, estamos aqui para conseguir o nosso espaço, e ao mesmo tempo estamos fazendo um protesto na rua, ou estamos indo para uma Assembleia Legislativa, ou fazendo um ritual em casa, com a família. Muitas vezes estamos pintados, não porque viemos pintados para a Universidade como uma maquiagem, como qualquer acessório estético, mas são marcas de luta mesmo. Eu vejo que a própria ignorância dos professores, por exemplo, de não deixar que uma estudante entrasse em sala porque estava pintada.

Falamos em direitos humanos, mas os próprios direitos são negados para aqueles que mais precisam, como nós. E eu vejo que a própria Universidade não conhece o seu estudante. Quando chegamos na universidade o primeiro impacto que temos é ter que aprender todas as literaturas científicas da educação, por exemplo, que é a minha área. Só que muitas vezes esse autor não está dizendo nada para mim. Aí vem o fato de como a universidade não conhece os educadores indígenas, os pesquisadores indígenas, não estamos nas referências, por exemplo. No máximo vamos encontrar Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Daniel

Munduruku, mas eles são da década bem recente, década de 1980 e 1990.

É recente essa conquista dos direitos e ela se reflete na universidade por desconhecer as peculiaridades. E o fato de nossos colegas serem preconceituosos também. A universidade é um ambiente bem hostil, eu não vou mentir, dizer que é tranquilo conviver. Fazer a interculturalidade, é muito bonito no papel, mas na prática não é assim, é todo dia uma luta diferente. O que mais fere é essa invisibilidade, esse não reconhecimento, essa falta de proximidade com a gente. É muito comum quando alguém nos aborda, tratar com aquele estereótipo: “Tu moras na aldeia, os nossos conhecimentos são diferentes, tu vais ter que me ensinar alguma coisa”. Ainda assim é aquele tratamento enquanto objeto, muitas vezes objeto de pesquisa. É muito fácil encontrarmos uns 10 mil artigos falando sobre a nossa cultura, mas quando estamos aqui conversando, por exemplo, as pessoas não sabem lidar, não sabem conversar, não sabem ouvir principalmente.

P - Como tu avalia a questão da apropriação cultural pelos não indígenas? Vimos durante o Carnaval em São Paulo a polêmica em relação à atriz Alessandra Negrini...

R - A questão da apropriação cultural se formos pensar não é uma questão individual, de alguém usar um acessório indígena, ou de usar um cocar simplesmente. Como falei, o nosso fenótipo, o nosso rosto, o nosso corpo, ele é um corpo político, um corpo negro é um corpo político, um corpo trans é um corpo político. Tem muita diferença quando uma pessoa indígena está usando da sua pintura, usando de um cocar. Muitos indígenas não andam pintados, isso também é um estereótipo, hoje por exemplo eu não estou com nenhuma pintura, não andamos todo tempo assim, tem momentos.

Essa apropriação cultural não é individual, mas é um movimento de uma sociedade. No momento em que uma pessoa branca está usando como estética, como acessório, isso movimenta um mercado, por exemplo, movimenta uma venda em grande número de penas, no carnaval, por exemplo. Podemos ver que é muito forte a referência, de um grande acessório de penas, de plumagem, de arte plumária, com referências indígenas. Isso seria uma apropriação cultural porque essa referência está sendo usada com fins estéticos e fins enquanto acessório, enquanto folclore. Porque as nossas histórias, a nossa Cultura... não somos seres místicos, nem seres folclóricos, somos seres humanos, seres políticos, seres que estamos aqui vivos e resistentes e nessa resistência.

No momento que acontece essa apropriação cultural, em um movimento dessa sociedade capitalista, isso destoa daquilo que é a nossa finalidade. São questões muito complexas de explicar.

A Alessandra Negrini, até a própria Sônia Guajajara colocou que ela é

uma apoiadora, então ela estava com lideranças indígenas. A gente pode fazer protesto de maneiras diferentes? Pode, só que daí a gente precisa encontrar, principalmente os não indígenas, maneiras eficazes de protestar, ou de que aquilo tenha um impacto na luta.

Por exemplo, no caso Jaraguá, que aconteceu a reintegração de posse. Quem estava na linha de frente defendendo o território eram indígenas. Até a presença da Alessandra Negrini foi questionada, se ela estava apoiando lá ela tem que apoiar aqui. Eu vejo que esse movimento de protesto, de apoio, não pode ser uma coisa isolada, de acontecer no momento esporádico, ou como midiático; isso também não deixa de ser uma apropriação, para pessoas brancas com acessórios indígenas aparecerem na mídia é uma coisa vendável.

Agora eu, ou qualquer outra mulher indígena não vai aparecer, por exemplo, numa capa de revista, ou enquanto referência de beleza. A referência de beleza é uma estética branca, uma estética padronizada, até uma estética de cirurgias plásticas, de modificações do próprio corpo. O espaço das mulheres negras agora temos visto que já tem sido maior do que indígenas, mas quanto indígenas ainda estamos invisibilizadas se formos ver isso, no cinema, na TV. Nós consumimos esses produtos também, nós consumimos a mídia, nós consumimos as redes sociais, mas não temos essa representatividade lá. Não temos atrizes, por exemplo, eu trabalho com teatro e com audiovisual também e vejo que há uma ausência.

Eu lembro quando era criança de não ver nenhuma indígena na TV e de que a gente acaba se achando até mesmo feia ou achando que tem que comprar também essa estética branca, e de que a gente cresce pensando que isso nunca vai acontecer.

Ano retrasado quando teve o filme Roma foi a primeira vez que uma indígena Yaliza Aparici foi indicada a um Oscar, e que apareceu no telão, que apareceu mundialmente, e ela foi muito rechaçada, sofreu preconceito, racismo.

No Brasil não temos ainda esse impacto, nem no cinema, nem por trás das câmeras, não temos esse reconhecimento dos cineastas e das cineastas indígenas, como estamos falando desse papel da mulher. Mas nós temos a Graci Guarani que foi no festival de Berlim, acompanhada com outras mulheres indígenas e tiveram essa representatividade, mas que não apareceu em nenhum canal de notícias de sinal aberto, esses mais conhecidos, apareceu em alguns perfis, no perfil pessoal dela, mas não teve esse impacto para a sociedade.

P - Falando disso, tem havido uma maior organização dos povos indígenas, seja a partir da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) ou do investimento na comunicação produzida por vocês, como a Mídia

Índia. Do mesmo jeito que tem uma repressão maior, os povos indígenas também estão conseguindo ter uma maior organização e visibilidade?

R - São instrumentos de luta também. Eu vejo que tudo a gente ressignifica. Quando falamos em apropriação cultural é muito comum as pessoas falarem, ah, mas essa pessoa não é mais indígena, não é índia, como falam da própria Sônia Guajajara porque tem iPhone. E usamos como instrumento para responder também, sim, usamos iPhone, usamos a tecnologia porque até a própria ideia de tecnologia as pessoas têm equivocada, as tecnologias são feitas para sociedade no geral.

Fazemos parte desse mundo, dessa globalização, estamos nesse movimento também e fazemos uso das tecnologias, de redes sociais, usamos para nos comunicarmos, fazer os nossos relatos. É muito diferente de quando ia alguém fazer registros da gente, e fazer narrativas do jeito deles. Queremos fazer as nossas narrativas, de nós por nós, estamos em todas as áreas, educação, literatura, comunicação. Temos comunicadores indígenas, a Mídia Índia que tem sido muito forte, com notícias e informações simultâneas, e nós também estamos nessa linguagem do instantâneo. São pessoas indígenas usando dessas ferramentas. Quando falamos em apropriação cultural não dá para aplicar à tecnologia usada pelos indígenas, não vamos deixar de ser indígenas por conta desse uso.

A pessoa que inventou uma máquina fotográfica, filmadora, para fazer isso não foi escravizada nesse contexto. Usamos essa tecnologia porque são bens que estão a favor, a serviço de uma humanidade, não nos separamos dessa humanidade, estamos juntos. O que vemos é a segregação que não parte de nós, parte desse padrão branco de sociedade.

Está crescendo e vai crescer cada vez mais, porque as gerações assim como as gerações que falam de Y, Z, isso não afeta só os não-indígenas, não afeta só uma parte da sociedade, isso nos afeta também. Então ao passo que cada vez mais temos contato com essas tecnologias de mídia, tecnologia de audiovisual, celular, principalmente, as crianças já sabem manusear melhor do que muitos adultos, as crianças indígenas também já estão crescendo nesse contexto. Não estamos isolados, existem comunidades isoladas sim, mas nós que estamos em contato com os brancos há 520 anos como não seríamos afetados por isso? Assim como aprendemos o português, a linguagem dos brancos, aprendemos a linguagem do audiovisual, do cinema, da TV, a linguagem fotográfica, são vários tipos de linguagem. Nós temos esse contato e temos essa capacidade.

Dizer que não podemos usar esta tecnologia é um tipo de racismo também, porque isso está pregando uma inferioridade enquanto ser humano.

Somos diferentes nos nossos fenótipos, racializados diferentes, mas nós somos iguais nas capacidades, nas inteligências.

Eu trabalho com Educação Inclusiva e cansei de escutar que não tem pessoas com deficiência, crianças com autismo, por exemplo, que é o que trata a minha pesquisa, nos povos indígenas. Eu vejo que são demandas recentes para nós também porque não tratamos, por exemplo, uma pessoa com deficiência com essa diferença que a sociedade ocidental trata, vamos tratar igualmente, sem



Foto: Fabiana Reinholz

essa inferiorização que a sociedade impõe, a toda essa hierarquia. Não deixa de ser um racismo às vezes velado.

P - Essa questão da criança, tu como educadora, tem uma diferença no tratamento da criança nos povos indígenas. Tem todo um respeito

pela infância que é, diferente, de alguma forma da civilização branca. Tu consegues levar essa visão para a Universidade?

R - Estou buscando estratégias de fazer essa tessitura. Não vou ver o modelo de educação indígena superior à educação, porque a própria história da educação é uma história que vem vindo com contribuição de várias pessoas e também de mulheres educadoras. A educação indígena também está ali para contribuir, colaborar com essa forma de enxergar a educação no século 21. Podemos agregar as tecnologias.

Isso vem até no meu modo de lidar com as crianças. A sociedade às vezes coloca uma infantilização nos programas de TV, nos desenhos animados, uma infantilização, que até mesmo ignora essa capacidade de linguagem da criança, de que podemos conversar e a criança vai entender. De que na educação indígena, nessa educação que é recebida diretamente das mães, e a participação de outros da comunidade, na família, em que crescemos independente de expressões como “ah isso não é coisa para criança”, na questão limitadora de inteligência. As crianças crescem contando histórias que os adultos contam, as histórias que são dessa cosmologia, mitologia indígena, que querendo ou não cada um está ensinando ali essa tradição cultural, o modo de conversar, de ensinar as lidas de uma aldeia, ou de uma cidade, de uma caça, de uma pesca.

Tem uma história que minha mãe contava quando eu era criança e eu achava muito engraçada. Ela contava a história de que as mulheres cuidavam do peixe, limpavam o peixe quando os homens voltavam da pescaria, de que era divididos as funções nessa comunidade, na família dela. Tinham os homens com essa função de buscar o peixe e as mulheres de limpar; E ela falava que uma das mulheres se negou a limpar e disse que não gostava de comer o peixe e foi embora. As outras mulheres continuaram limpando e quando aprontou a comida todo mundo comeu e a outra mulher que não estava junto ficou sem comer, e ficou triste, começou a chorar porque não tinham chamado ela. Essas histórias, por exemplo, é o que nos ensina que cada um vai ter uma função, de que as crianças desde pequenas vão para floresta junto. Eu aprendi sobre a roça ainda criança.

Os adultos muito ensinam para gente, sobre todo o mal que existe, as lutas nos ensinam a sobreviver, a viver nesse mundo que foi imposto há 520 anos. Minha mãe me preparou para estar nesse mundo, e hoje tudo que eu faço enquanto educadora, enquanto arte, enquanto audiovisual, que são as três áreas que eu mais trabalho, vejo que foi a minha mãe que me preparou, apesar dessa falta de diploma que é o que a sociedade exige.

Tem uma desesperança, até pelo governo que temos hoje, pessoas achando

que essa sociedade não vai conseguir fazer a resistência, não vai conseguir ultrapassar isso. Eu vejo que a nossa resistência tem 520 anos, através da resistência de pessoas simples, de pessoas que vivem a sua cultura e que só tem a ensinar, apesar da violência.

P - Em muitas das entrevistas que fizemos em março, a questão da violência contra a mulher é um tópico que atravessa a todas. Como é isso dentro das aldeias?

R - Essa violência contra mulheres não tem muitas diferenças. A influência da cultura não indígena reflete da mesma forma para a cultura indígena, dessa violência que muitas vezes é velada, influenciada e que muitas vezes é tabu ainda se falar sobre isso.

Estão sendo feitas poucas coisas. Sabemos que a violência existe, não vou mentir, dizer que não, que estamos ótimos, que está maravilhosa a convivência, que não existem essas violências internas no núcleo familiar, por exemplo. É triste ver que no patriarcado a mulher tem que sofrer tudo isso, a mulher indígena tem que sofrer, de abuso sexual. As mulheres indígenas antes desse núcleo familiar, de violência doméstica tem essa conseqüente violência, no tráfico humano, são alvos, são vulneráveis à prostituição. O Amazonas é um dos estados que têm maiores índices de tráfico humano e as mulheres indígenas são alvo desse tráfico, dessa prostituição.

Tem a questão da violência sexual, dos estupros, eu não tenho os dados sobre isso, mas não é difícil conhecermos alguém que tenha passado por isso. Eu, por exemplo, conheço mulheres indígenas em contexto urbano que foram abusadas, violentadas na rua. Eu tenho medo de sofrer, assim como outras mulheres que eu conheço, que estão na Universidade, que estão trabalhando na cidade e que são alvos dessas violências. Eu não estou isenta disso, dessas estatísticas, e de ver que desses dois anos para cá só aumentou os índices de violência contra a mulher, contra as mulheres no geral e conseqüentemente com as indígenas também.

E dentro do núcleo familiar vemos que tem essas violências por parte dos cônjuges. E as que não denunciam continuam sofrendo em casa. As que denunciam estão sendo amparadas pela sociedade civil, existem ONGs. Aqui em Porto Alegre tem a casa Mirabal que já acolheu mulheres indígenas nesse contexto de violência doméstica. E tem grupos indígenas no Brasil, por exemplo, em aldeias do Nordeste tem grupos que fazem essa pesquisa, levantam esses dados e fazem estratégia, grupos de mulheres para discutir sobre a violência doméstica, de não aceitar essa realidade, de não normalizar a violência doméstica em territórios indígenas. E isso também é muito importante enquanto diálogo

com as próprias lideranças nos territórios.

O que falta são essas estratégias de levantamento de dados, esses grupos de apoio que as aldeias precisam também com as mulheres.

P - Essa questão do estupro que tu falas, da prostituição, existe um fetiche do homem branco com a mulher indígena? Tu achas que isso ainda é forte na sociedade?

R - É forte, o assédio também. Eu também já me senti assediada na Universidade por colegas, principalmente, que fazem menção às minhas características, a minha identidade indígena. E esse desrespeito aquilo que é o meu corpo, comentários relacionados ao meu corpo e a minha identidade indígena. Isso é forte na sociedade, de falar de mulheres a partir das características físicas e de identidade de mulheres, sejam elas negras, brancas, indígenas.

Eu vejo que essa hipersexualização é muito forte aqui no Carnaval. Tivemos essa discussão até mesmo pela questão da fantasia da Alessandra Negrini, mas eu acho que teve outros casos, a Portela, por exemplo, usou da identidade indígena, da cultura indígena enquanto pano de fundo para o enredo, para as fantasias e as mulheres apareciam super hipersexualizadas. Isso reforça essa ideia, esse imaginário, muitas vezes as pessoas podem até não falar, mas vão direcionar esse olhar para isso. Vai aumentar o assédio, legitimar esse assédio, legitimar a violência sexual que nos coloca em vulnerabilidade, que nos coloca como alvo desse tipo de violência.

P - Essa é outra questão, a da sexualidade. A relação com o corpo para o indígena é diferente né? O corpo não é um objeto sexual, tu estar nu não quer dizer estar disponível para o outro...

R - Hoje em dia já não são tantos grupos que vivem nus, por exemplo, aquele estereótipo de andar pelado, porque a própria colonização nos vestiu. Trechos de carta, logo na chegada da invasão portuguesa que dizem que a gente não escondia as nossas vergonhas e que para a Igreja Católica colonizadora os nossos corpos eram o pecado. A Eliane Potiguara no livro "Metade Cara, Metade Máscara" fala sobre isso, de como esses corpos das mulheres indígenas eram enxergados. Falar dos corpos indígenas é falar da história do Brasil, dos corpos das mulheres no Brasil e da miscigenação, que é falado como uma coisa até romantizada. Assim como temos os estupros hoje, imagina naquele tempo, da chegada de invasão portuguesa e da colonização, de quanto as mulheres foram violentadas, e a própria Eliane conta que nessa chegada dos padres, viam as mulheres indígenas, ao mesmo tempo que chamaram nosso corpo de vergonha, dessa nudez, tinha-se a imagem do indígena inocente e ingênuo, das mulheres indígenas enquanto ingênuas também.



Foto: Fabiana Reinholz

assassinato, de violências sexuais, foi um assassinato até mesmo por essas doenças que vieram junto com eles. O próprio Ailton Krenak conta que nos primeiros anos deles aqui vieram podres de doente, passaram meses viajando no mar e quando chegaram estavam doentes e que precisavam de tratamento, e que os povos indígenas acolheram e cuidaram deles.

Fala-se, na história, por exemplo, que foram trazidas prostitutas de Portugal para que ensinassem para as mulheres aqui do Brasil, esse jeito mais pecaminoso de lidar com o corpo. E nisso de tanta prostituição dos corpos ali com os portugueses e espanhóis, temos a ideia de como cresceu as doenças, que hoje chamamos de infecções sexualmente transmissíveis, além desses abusos, da violência sexual, as doenças que conseqüentemente apareceram com isso. Porque foi o contato das pessoas, das sociedades indígenas com a sociedade colonizadora, morríamos de uma simples gripe. Esse contato primeiramente independente de

RELATO SOBRE O PROJETO KYWAGÂ: MUITO ALÉM DE ROUPAS

Isabel Teresa Cristina Taukane
isabeltaukane@gmail.com

INTRODUÇÃO

O desejo das lideranças do povo indígena kurâ-bakairi de produzir roupas, sapatos, bolsas, acessórios entre outros, com identidade própria da etnia, na verdade não é de hoje. Conforme pode ser comprovado pela notícia publicada na data 09/08/2004 com o tema “Índios de Mato Grosso vão lançar grife”¹, na época foi levada a ideia para a Superintendência de Assuntos Indígenas do Estado de Mato Grosso, no entanto a instituição não disponibilizou aporte financeiro para a execução, na época. Por outro lado, os editais lançados para as populações indígenas “tradicionais” são por muitas vezes restritos o que inviabilizam as inovações com linguagens híbridas, formatos interculturais construídos na contemporaneidade.

O governo de Estado de Mato Grosso, por meio da Secretaria de Cultura, Esporte e Lazer, lançou chamadas públicas distribuídas nos seguintes editais: Edital conexão Cultura Jovem, Edital MT Criativo, Edital Circuito de Mostras e Festivais, Edital Nascentes, Edital conexão Mestres da Cultura. Pois, um dos setores que se mostrou mais venerável durante a pandemia foi o da economia da cultura, com a paralisação de eventos presenciais houve a perda de renda dos trabalhadores da cultura. De maneira que foi preciso a criação da Lei nº14.017/2020, conhecida como a Lei Aldir Blanc para auxiliar o setor cultural.

A partir daí, foi possível a realização do projeto *Kywagâ* de desenvolvimento de Moda kurâ-bakairi, realizamos todos os processos exigidos, até sermos selecionados para esse Edital de chamada pública nº 07/2020/SECEL/MT CRIATIVO, no qual o documento diz que “visa selecionar projetos de criação e/ou desenvolvimento de produtos, serviços e processos inovadores de empreendedores criativos.” Por esse motivo consideramos ser

¹NEWS, 2. H. <https://www.povosindigenas.org.br>, 2004. Acesso em: 15 jun. 2021.

o mais adequado para submeter o projeto *Kywagã*.

O projeto *Kywagã* propõem inovar o desenvolvimento da Moda Indígena mato-grossense que atualmente é insipiente ou mesmo ausente no circuito de produção de Moda no Estado de Mato Grosso. De tal maneira, no princípio contamos com a estilista da capital Cuiabá, Savana Leão, prontamente aceitou compor a equipe do projeto, mas que posteriormente ela não pôde participar, sendo então, substituída pela designer de moda Vanda Guerra.

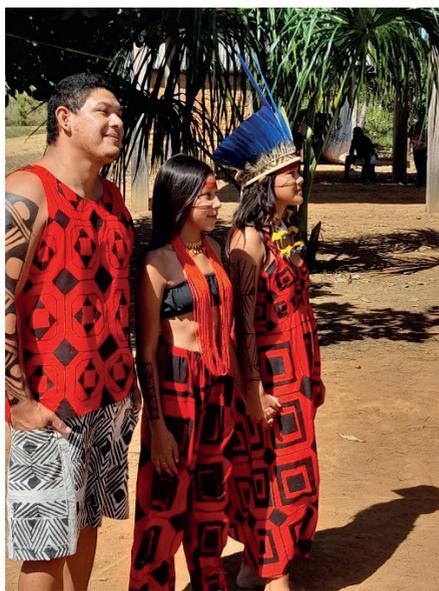
Na tentativa de trazer a cultura dos grafismos da etnia



Foto 1: Desfile de roupas com grafismos e símbolos das máscaras sagradas - duas garotas do povo indígena-Kurã-Bakairi.

para a Moda, gerar alternativas de renda para mulheres kurã-bakairi, que foi idealizado o projeto. A palavra *Kywagã*, no idioma desse povo indígena pode ser dito e entendido de duas maneiras. A primeira compreensão é para dizer sobre nós, a história do povo indígena, por meio arte do grafismo e da icnografia e a segunda compreensão é para dizer sobre o que é posto no corpo, tais como, ornamentos (roupa, acessórios e outros). De maneira

Foto 2 -Coleção tons vermelho e preto com grafismo Kurã-Bakairis - roupas masculinas e femininas todos produzidos na aldeia.
Fonte: arquivo do projeto *Kywagã*, 2021.
Local: Aldeia Kuiuakware /TI Bakairi/MT.



que acreditamos ser a denominação adequada para dar a identidade ao projeto de desenvolver linhas de produtos singulares da etnia.

2 A ROUPA OCIDENTAL E POVOS INDÍGENAS

A relação de roupa ocidental e povos indígenas nem sempre foi algo fácil, ela foi algo impositivo para fins colonizadores de “civilizar” e se olharmos para a história da vestimenta ocidental, podemos constatar que ela foi violenta não somente aos povos indígenas, mas também para as mulheres não indígenas. Conforme Castilho (2004) que observa, que em certos períodos históricos, as roupas tornaram-se algo que subjugou as mulheres: “Enquanto a movimentação do homem era permitida e facilitada por meio dos trajes, a movimentação feminina era restrita e limitada. Usando o espartilho, por exemplo, até a sua circulação sanguínea era dificultosa” (CASTILHO, 2004, p. 122). Desse modo, o vestuário pode tornou-se um instrumento de opressão.

Defendo a ideia de que a concepção de roupa para as populações indígenas, antes da colonização era uma outra ideia do modo de vestir, comungado por vários povos, a ideia da roupa imaterial, construída na pele por pinturas corporais.

A pintura sobre a pele que, para os indígenas, é vestimenta, para os olhos ocidentais foi vista como nudez. Ao partir da ideia de que a roupa territorializa o corpo, podemos indagar sobre o que aconteceu com a imposição da vestimenta ocidental. Com a proibição da “nudez” e a prescrição das peças de roupas para a etnia Kurã-Bakairi, podemos concluir que novas maneiras de ver e se relacionar com o corpo foram estabelecidas.

Devemos, com isso, considerar que esse processo produziu uma desterritorialização do corpo Kurã-Bakairi? Sim, uma vez que consideramos a desterritorialização se dá também pela descontinuação dos saberes corpóreos e de sua estética própria. Isso nos autoriza a dizer que se tratou da eliminação de uma *estética da existência*², visto que a pintura corporal requer o corpo nu e, ao vestir, a pintura corporal, parafraseando o título *A Natureza em Pessoa*, Viveiros de Castro (1996), converte-se em *A Arte em Pessoa*, ou seja, se a pessoa é a arte em si ou a personificação de arte, porque não dizer que a própria vida consistia em ser a arte bruscamente interrompida pela colonização.

Ainda falando sobre o vestir ocidental, compartilhamos do pensamento de Mesquita (2008), que concebe a vestimenta como *roupa-território de existência*,

²Estética da Existência de Foucault, no livro *Amizade e Estética da Existência de Foucault*, de Francisco Ortega.

em que investiga “modos de relações de si e modos de relação com o outro, a partir de um modo de existência que tem o corpo como cenário e o vestir como estratégia” (MESQUITA, 2008, p. 20). O referido trabalho nos abre caminho para inúmeras reflexões sobre o vestir, o corpo, a relação consigo e com o outro. Daí nos interessa indagar de que a imposição da vestimenta ocidental aos povos indígenas (vencidos) consistiu em uma estratégia civilizatória, embora a primeira impressão da roupa nos pareça algo sutil, mas que, no entanto, foi utilizado de maneira eficiente para fins colonizadores, em que transformou a relação corporal. Além de forçar uma vestimenta desconhecida, a estratégia operou uma transformação do modo de ser, das subjetividades e da relação consigo (como me vejo) e com o outro, nas formas como me vejo e como sou visto.

Assim sendo, as roupas ocidentais não possuem as nossas características de maneira que no contemporâneo no pós-colonização, é necessário revertermos algo que nos oprimiu no passado em algo que conte a nossa história, fortaleça a identidade e re-territorializa os saberes gráficos das pinturas corporais e produza conhecimentos fortalecedores do modo de ser kurâ-bakairi.

3 CONCEPÇÃO, EXECUÇÃO E METODOLOGIA

Como dito antes, a gestação desse projeto se deu muito antes do surgimento da lei Aldir Blanc, mas foi essa lei que fez com que fosse possível. O reencontro com o desejo de fazer o projeto que envolvesse a moda e os grafismos, veio à tona novamente ao conhecer a artista plástica Rita Ximenes, que trabalha com técnicas de tingimentos em tecidos e o desenvolvimento de estamparia com técnicas milenares.

Somados também o conhecimento acumulado sobre as pinturas corporais que resultou no manuscrito “kurâ iwenu (a nossa pintura): performance e resistência na pintura corporal kurâ-bakairi”, desenvolvido durante a pós-graduação em estudos da cultura contemporânea que possibilitou ter maior segurança em desenvolver um projeto um tanto ambicioso e ou mesmo pretencioso, mas necessário para trazer para o debate, a moda indígena.

O projeto kywagâ, possibilitou montar um ateliê na aldeia indígena, no qual foi possível a realização de oficinas de estamparia, tingimentos, modelagem, corte e costura é na aldeia o processo de confecção.

3.1 PROCESSOS: OFICINAS DE TINGIMENTO E PRODUÇÃO DE ESTAMPARIA

No mundo da arte têxtil, as estamparias são fundamentais e elas possuem inúmeras narrativas. Como, por exemplo, os florais podem narrar a respeito da estação do ano, a primavera, os jardins, o buquê e assim por diante, as estamparias possuem mensagens, memórias, sensações, posicionamento, pertencimentos entre outros.

Sendo então, que produzir estamparia própria é algo muito significativo, pois podemos narrar a história de resistência do nosso povo e também a resistência da arte gráfica que é milenar uma memória ancestral construída em outros tempos que chegou até os dias atuais. Ter mais perto os nossos símbolos, a nossa maneira de ver o mundo, trazer para perto os ancestrais a nossa cosmovisão.

Existem povos no mundo que tem essas narrativas impressas no tecido e desenvolveram formas de tingir os tecidos artesanalmente, utilizam técnicas milenares de tingimentos e estamparia, tais como: a técnica *print block*, *shibori*, *batik*, dentre outros.

Nessa oficina foi experimentado o uso de pigmentos de plantas do cerrado que soltam tintas conhecidas pela etnia. E foi realizado um breve levantamento sobre as vegetações que produzem tintas, nas folhas, flores, cascas, sementes, entre outras.

PLANTAS COLETADAS AO REDOR DA ALDEIA KUIAKWARE, ALDEIA PAIKUM



Foto 3 -Cascas, sementes, extrato de vegetais Fonte: arquivo do projeto Kywagâ, 2021. Local: Aldeia Kuiakware /TI Bakairi/MT.

NOME DE PLANTAS

EM KU-RÂ-BAKAIRI	EM PORTUGUÊS	PARTE DA PLANTA UTILIZADAS	COR
Auntô	Urucum	Sementes	Tonalidades vermelhados
Iduaxi	Lixeira	Cascas	Tonalidades amarelados
Menrum	Jenipapo	Fruto	Tonalidades azuis
Ohogogi	-----	Cascas	Tonalidades marrons
Torire	-----	Cascas	Tonalidades claros tons pastéis
Kyadugi	-----	Cascas	Tonalidades vinho

TECIDOS COM TINTA NATURAL NO VARAL



Foto 4 - Tecidos secando ao vento e vovó Vilinta Kaiomalo **Fonte:** arquivo do projeto Kywagã, 2021. **Local:** Aldeia Kuiakware /TI Bakairi/MT.

Foto 5 - Tecidos tingidos com tintas naturais com a obtenção de algumas tonalidades. **Fonte:** arquivo do projeto Kywagã, 2021. **Local:** Aldeia Kuiakware /TI Bakairi/MT.



3.2 PRODUÇÃO DE CARIMBOS X PINTURA À MÃO LIVRE

O princípio utilizado para produção de carimbos é do *print block*, que é uma técnica indiana no qual blocos de madeira são entalhadas e manualmente aplicados à tinta tecido por repetições. A Rita Ximenes adaptou essa técnica de utilizar E.V.A. Foi selecionado os grafismos mais adequados para serem feitos

por essa técnica, pois os grafismos são geométricos tais como linhas, losango, triângulos entre outros.



Foto 6 - Mulheres Kurá-Bakairi produzindo carimbo. **Local:** Aldeia Kuiakware /TI Bakairi/MT.

Embora, os carimbos terem sido feitos para reproduzir as estampas mais rápido, a novidade não ganhou muitos adeptos, sendo a mão livre, o mais utilizado. Assim, os jovens e mulheres participantes fazem os seus próprios processos de aplicação dos grafismos e símbolos.

O público alvo do projeto foi mulheres das aldeias da Terra Indígena Bakairi, do município de Paranatinga/MT, mas ganhou interesse de homens e de jovens. O cenário de pandemia nas aldeias não foi diferente do restante do

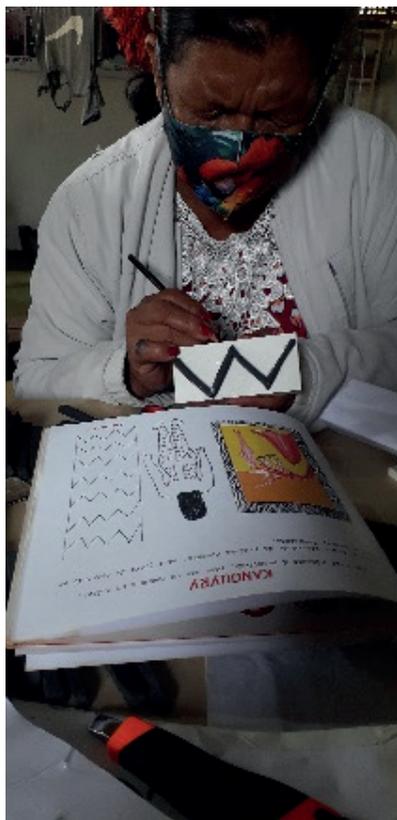


Foto 7 - Aplicação do carimbo no tecido, produzindo a estampa. **Local:** Aldeia Kuiakware /TI Bakairi/MT.

mundo, provocou e segue causando muita dor da perda de membros da etnia. Pois, a instituição governamental que cuida da saúde indígena, atende somente os indígenas que moram no território e os indígenas que estão em contexto urbano não tem o direito de serem vacinados, mesmo comprovando o vínculo familiar e territorial da etnia de pertencimento.

Entre, os participantes haviam vítimas da covid-19, que foram contaminadas, mas que se salvaram, com ervas medicinais e depois foram vacinadas. No entanto, a doença deixou sequelas ou mesmo, as que perderam um membro da família para a doença.

As oficinas se tornaram um importante espaço terapêutico de cura, ao menos emocional. Pois, conforme o relato de uma participante, com o luto pela

morte do pai, ela havia entrado em uma tristeza profunda, no qual, não tinha mais vontade de fazer mais nada, conforme relato, ela só chorava. Com as atividades das oficinas, não lembrava da sua tragédia ela mudava de foco para a atividade produtiva de que gostava participar, e assim estava encontrando novamente a vontade de viver, outra participante, diz que nunca poderia imaginar de que a nossa cultura poderia ser tão bonita. A colonização atuou fortemente na eliminação da estética indígena, ao ponto de na atualidade existirem pessoas que não enxergam beleza na cultura do qual estão imersas.



Foto 8 - Experimentações de aplicação de tinta para produzir estampas com grafismos. **Fonte:** arquivo do projeto Kywagã, 2021. **Local:** Aldeia Kuiakware /TI Bakairi/MT.

Assim sendo, podemos dizer que autoestima é a palavra certa para descrever a sensação sentida pelas mulheres, ao apresentarem a coleção de roupas kurá-bakairi que incluem roupas femininas, masculinas e infantis peças do vestuário da Moda Indígena desse povo, e é mais do que o processo de produzir roupas, existem outros aspectos que é o reterritorializar a estética própria.



Foto 9 - Experimentações de aplicação de tinta para produzir estampas com grafismos. Fonte: arquivo do projeto Kywagã, 2021. Local: Aldeia Kuiakware /TI Bakairi/MT.

Referências

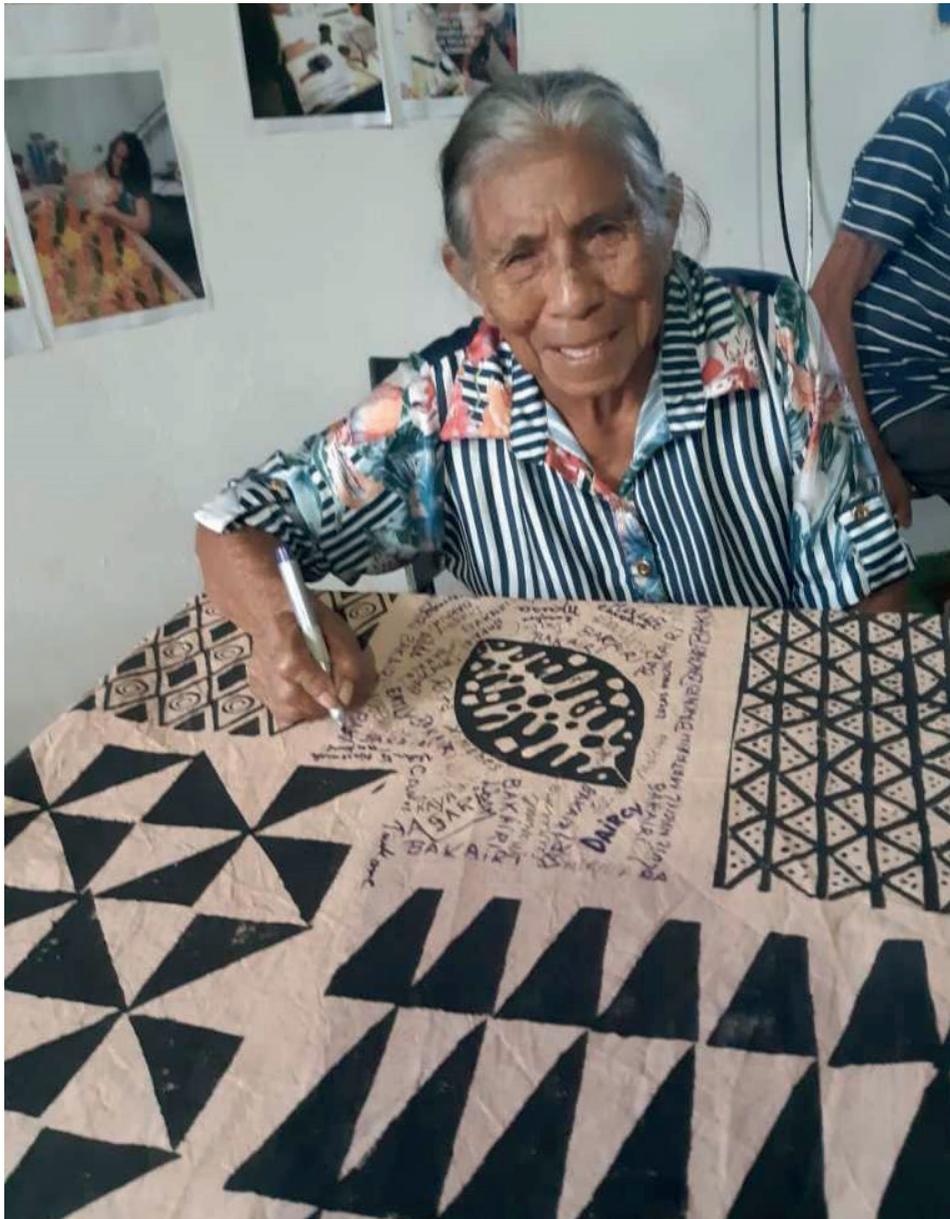
CASTRO, E. V de. A natureza em pessoa: sobre outras práticas do conhecimento. In: **Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”**. Manaus: Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, 2007.

CASTILHO, K. **Moda e linguagem**. São Paulo: Editora Anhembi Morumbi, 2004.

MESQUITA, C. **Políticas do vestir: recorte em viés**. 2008. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

Quem sou eu

Isabel Teresa Cristina Taukane é indígena da etnia Kurâ-Bakairi de Mato Grosso, Brasil. Desde muito jovem é militante do Movimento Indígena na capital mato-grossense. É Doutora em Estudos de Cultura Contemporânea pela Universidade Federal de Mato Grosso-PPGECCO/ UFMT (2019) possui Mestrado em Desenvolvimento Sustentável: Área de Concentração Povos e Terras Indígenas pela Universidade de Brasília (2013) é graduada em Propaganda e Marketing pela Universidade de Cuiabá (2005) é licenciada em Pedagogia pela Faculdade de Ciência e Tecnologia Invest (2018) e está matriculada no curso de Licenciatura em Artes Visuais pela Universidade Estadual de Mato Grosso. É membro fundadora do Instituto Yukamaniru de Apoio Às Mulheres Indígenas Bakairi, instituição que desenvolve pequenos projetos eco-sociais/culturais na sua etnia de origem. É pesquisadora vinculada ao grupo de pesquisa COEDUC/UFMT (Grupo de pesquisa Corpo, Educação e Cultura, da Universidade Federal de Mato Grosso) e ao grupo de pesquisa Cauim: estudos e práticas dialógicas no contexto de povos e territórios tradicionais, da Universidade de Brasília (UnB). Atua na escola Estadual Adão Toptiro localizado na aldeia Abelhinha, Terra Indígena Sangradouro do povo indígena Xavante e na Formação de Professores no Projeto Saberes Indígenas nas Escolas – REDE UFMT.



Fonte: Acervo do Projeto Kywagã

PROJETO KYWAGÃ: MODA INDÍGENA BAKAIRI

Graça Graúna (Indígena Potiguara/RN)
grauna3@gmail.com

O presente relato foi escrito na primeira quinzena de Abril indígena 2021, com base nos depoimentos de duas mulheres indígenas do povo Kurã Bakairi (MT): Darlene Yaminalo Taukane (Mestre, Pedagoga) e Isabel Taukane (Publicitária).

Por telefone e por e-mail, conversei com Darlene Yaminalo Taukane e Isabel Taukane. Percebi nelas a satisfação ao comentarem que o projeto Kywagã, de moda indígena Bakairi, foi contemplado pela Lei Aldir Blanc. Elas também falaram da profunda tristeza diante do luto que se espalhou na aldeia com a Covid-19; descreveram a respeito da experiência das mulheres indígenas na Oficina de Estamparia e de como as cursistas reagiram ao saber da perspectiva de contarem, também, com uma renda familiar (sobretudo num período em que o mundo vive a tragédia de uma Pandemia). Isto também quer dizer que as mulheres do povo Kurã Bakairi/MT estão recuperando, aos poucos, a força de viver. Não é que elas perderam a fé na vida, mas passaram por um grande e tenebroso abalo diante da perda de entes queridos vitimados pela Covid-19 e do avançado índice de mortalidade que se espalha pelo planeta, com a Pandemia.



Fonte: Acervo do Projeto Kywagã

Por outro lado, algumas notícias positivas foram chegando e acompanhadas de fotos em que um grupo de mulheres guerreiras busca no grafismo ancestral um meio de recuperar o fôlego, de tocar a vida e garantir a renda familiar por meio da cultura e da história do seu povo.

Para saber mais do projeto Kywagã, o depoimento que segue nos convida a refletir o lugar da cultura indígena durante a pandemia; o uso do grafismo ancestral na Oficina de Estamparia e a renda familiar. Nesta perspectiva, a publicitária Isabel Taukane comenta:



Fonte: Acervo do Projeto Kywagã

O projeto de moda Bakairi

Com a Lei Aldir Blanc, entramos na categoria de moda. Nós temos uma cultura tradicional que é muito genuína. A gente contribui muito para a cultura

indígena brasileira; temos também a cultura indígena contemporânea no contato com os não indígenas e com as novas linguagens culturais e artísticas nos suportes ocidentais.

[...]

Essa Lei que veio em meio à tristeza é também uma luz de ressurgimento, pois dá oportunidade para as pessoas. Durante a Oficina com a Rita Ximenes, a gente pode ter depoimentos muito positivos, porque no nosso território tivemos muitas perdas, muitas mortes em decorrência da Covid. As pessoas estão em luto, estão tristes; as mulheres que perderam os pais, alguém da família. Para as mulheres que estavam participando da Oficina, esse nosso projeto trouxe uma luz, uma esperança de se curarem; elas diziam que quando participavam da oficina não pensavam em tragédia. O foco era desenvolver coisas bonitas. As mulheres falavam: “a nossa cultura é tão bonita! Eu não enxergava a nossa cultura como uma coisa bonita. A gente tem muita riqueza no nosso território”. Essa Lei veio trazer isto: autoestima, orgulho da nossa cultura e oportunidade de produzir coisas maravilhosas; saber transformar as coisas em algo tão bonito. Isso que as mulheres sentiram na oficina tem algo de ressurgimento, de renovação; de se colocar no mundo na condição de povo Bakairi. A gente tem muita coisa bonita para apresentar. Talvez seja isso a importância da Lei Aldir Blanc, porque não ficou engessada [no sentido] de



Fonte: Acervo do Projeto Kywagã

que o índio tem que fazer; porque às vezes os editais da Funai são engessados ... Talvez essa Lei esteja engessada no tempo de execução, no orçamento; mas tem possibilidades de colocar no papel e fazer, no momento do caos, algo renovador.

A repercussão da oficina

_ [...] despertou muito interesse o *release* que divulgamos na mídia, falando sobre o que é o projeto; o interesse de muitas pessoas do nosso próprio território [...] e de muitas outras etnias de Mato Grosso, querendo participar; muitas etnias entraram em contato comigo, os Nambikwara, por exemplo, tem um projeto (de corte e costura) mais ou menos parecido com o nosso e que é apoiado pela L'Oréal Paris. Nós já estávamos limitando o número de vinte pessoas para participar, devido ao Corona Vírus. Os Kaiapós também nos procuraram. Nós provocamos muito interesse nas pessoas em participar, mas não estamos preparados para alojar tantas pessoas. Então, o projeto ficou entre nós, em dez aldeias do nosso território; foi limitado para as lideranças que cada aldeia escolhesse quem queria participar. Pensamos em agente multiplicador, para que as mulheres da oficina possam multiplicar isso. A procura foi muito grande, mas é limitado o recurso econômico do projeto. Ficou até difícil o deslocamento das pessoas dentro do próprio território. Nós criamos um grupo com as pessoas que participaram da primeira oficina, pois a ideia é de que as participantes desenvolvam o projeto em suas casas; já recebemos fotos de participantes que estão trabalhando com tinta natural e fazendo os próprios carimbos. É gratificante ver esse desenvolvimento. As mulheres não querem ficar paradas. Estamos pensando em fazer mais uma oficina de moda; estamos nessa corrente da moda indígena brasileira. No Edital (Aldir Blanc), nós somos os únicos que estamos trabalhando nisso (com moda).

A comercialização da estamparia Kurâ Bakairi

_ Pensamos em vender por via *online*, estamos desenvolvendo o *site* <iakadu.com>. Sobre o Projeto da moda, minha tia [Darlene] é a responsável. Estamos fazendo um treinamento de empreendedorismo. Dentro desse *site* vai ter lojas virtuais, e dele vai participar não só o meu povo; a Associação Nambikwara vai estar presente e outros povos que têm interesse na venda *online* vão participar.

Oficina de estamparia na aldeia

A moda indígena foi o ponto alto da oficina de estamparia realizada entre 8 e 13 de março de 2021. A realização dessa oficina só foi possível por meio do Projeto Kywagá que – entre os objetivos – procurou desenvolver linhas de produção da moda indígena Kurâ Bakairi, como afirma Darlene Taukane:

responsável pelo projeto.

A assessora de comunicação do Projeto Kywagá ressalta que a concepção inicial do Projeto Kywagá contou com Savana Leão e cuja atuação no campo da moda foi decisiva também para a aprovação do Projeto e contemplação pela Lei Aldir Blanc. Porém, devido a problemas de saúde com uma pessoa da família vitimada pela Covid-19, a estilista Savana precisou afastar-se do Projeto Kywagá. Apesar da Pandemia, as lideranças indígenas optaram pela continuidade do Projeto Kywagá com a participação da arte-educadora e artista plástica Rita Ximenes, que ministrou a oficina na aldeia; seguindo todas as recomendações de combate à Covid-19.



Fonte: Acervo do Projeto Kywagá

Na oficina, as cursistas indígenas aprenderam a desenvolver o batik (arte originária da Indonésia); nessa arte se trabalha o desenho com cera quente, sobre as mais diversas texturas e envolve inúmeras alternativas de aplicação da técnica juntamente com a estamparia.

No *release* à imprensa consta entre os objetivos do Projeto de moda indígena Bakairi: desenvolver peças do vestuário com características próprias da etnia, contribuindo dessa forma com a moda indígena mato-grossense. Espera-se



Fonte: Acervo do Projeto Kywagã

também com comercialização da produção artística contribuir para a geração de renda de mulheres indígenas. A experiência com a Oficina do Projeto Kywagã “significa complementação de renda familiar e mesmo autonomia financeira ou podemos dizer, que é a inserção econômica e social de pessoas excluídas do mercado formal de trabalho”, diz Isabel Taukane. Ela também destaca o fato de que o processo de tingimento e estamparia apresenta um leque de opções que

foram desenvolvidas na aldeia; considerando que as participantes indígenas ao extrair das plantas a tinta para a estamparia respeitam o tempo da natureza em relação a coleta de materiais para a extração de tingimento. Na oficina, as cursistas receberam noções sobre distinguir os tecidos que melhor fixam as cores e todo o processo que envolve o desenvolvimento e aplicação da estamparia.

Com a realização da oficina, espera-se que o grupo de mulheres indígenas Kurã-Bakairi possam desenvolver o gosto pela arte têxtil e produzir peças singulares com características próprias de povo originário.

É TEMPO DE SER E ESTAR NO MUNDO: AS DUALIDADES DE IDIORIÊ

Clara Idiorie
claraidorie@gmail.com



Olá, eu sou a Clara 'Rewai'ô Idioriê Xavante, pertencço aos povos A'uwê Uptabi (Xavante), Iny (Karajá) e Iny (Javaé). Me apresento como Clara Idioriê, resolvi assumir o sobrenome de minha mãe para sentir a parte dela mais presente em mim já que tenho muito do povo A'uwê Uptabi. Atualmente estou morando em Goiânia porque estou terminando a faculdade de jornalismo. Faz um tempo que estou aqui e



me adaptei bem, pois eu sempre participei dos dois mundos (cidade e aldeia). Minha mãe foi criada em Goiânia por sua família adotiva, por isso tive sempre esse entendimento, tanto do mundo indígena, quanto do mundo não indígena.

Eu não nasci na aldeia, e sim em uma cidade chamada Nova Xavantina, porque na época minha mãe se sentia mais à vontade e segura em ter o parto de sua primeira e única filha no hospital. Também porque tinha uma questão de idade, ela me teve com 35 anos, e o medo de possíveis complicações na hora do parto contribuiu para que assim fosse feito.

Minha mãe é Javaé e Karajá, viveu na última família Karajá de Crixás. Os Iny (Karajá) tradicionalmente vivem ao longo do rio Araguaia e a única família remanescente que tinha lá era a dela. Aos 7 anos ela foi adotada, e uns anos mais tarde quando seus pais faleceram, ela não tinha para onde voltar, há outra parte da família em outras partes do Araguaia, mas não exatamente da região onde ela viveu até os 7. O propósito da mamãe quando ela saiu de sua aldeia foi estudar, e assim ela o fez. Anos depois em meio as lutas e projeto dos povos indígenas conheceu meu pai e casou-se com ele, acabou se encantando pelo modo de ver a vida da minha bisavó Apowê e sua família. Ela mudou-se para o Mato Grosso, e foi viver junto aos Xavante. No início, ela fala que foi bem difícil porque tem as questões tradicionais do povo. Meu pai, naquela época, tinha uma noiva prometida, o que faz parte da tradição, e desfazer esse compromisso foi uma questão complicada, levou uns anos até a minha avó realmente falar: você é minha nora. E após tantos anos de convivência, ela conhece muito mais a cultura

do povo Xavante e consequentemente eu também.

Meus pais moraram na aldeia durante um tempo após o casamento, e quando nasci foram para cidade onde morei até uns 4 anos, mas como era perto, toda hora estávamos na aldeia. Minha mãe conta que voltamos definitivamente para a aldeia porque em uma das idas para passar as férias, na hora de ir embora, depois de me despedir dos meus primos, quando o caminhão fez a curva na estrada e ninguém mais podia me ver, ela olhou para mim e viu minhas lágrimas descenderem em completo silêncio. Então ela decidiu que estava na hora de voltar e que isso seria bom para mim, ela sentiu que eu estava precisando desse contato mais permanente com a aldeia.

Minha língua materna é o português, porque aprendi com minha mãe que não fala sua língua por ter se afastado de seu povo muito pequena. Quando fui morar na aldeia, desenvolvi bem a língua Xavante. Convivi, aprendi, vivi toda a força da tradição A'uwê, dos 4 aos 14 anos, quando tive que ir para a cidade novamente por causa dos estudos. Na época não havia o ensino médio na aldeia. Mas o tempo que estive lá aprendi a língua, o modo de vida, o olhar sobre o mundo e como as pessoas se relacionam.

E apesar dessas idas e vindas não tenho uma memória específica de quando comecei a morar na aldeia. Quando lembro da minha infância, a memória é só da aldeia, pescando com os primos, brincando, correndo e vivendo livre. Para mim sempre foi natural essa dualidade de vivências, mas tanto dentro do costume não-indígena e indígena, minha criação foi especial, foi diferente. A cultura Xavante é muito patriarcal, então, por eu ter a experiência de minha mãe, criada fora da aldeia, e de meu pai que também tem uma visão mais aberta do mundo, pude viver de uma forma mais livre. Acho que eu fui criada como um menino Xavante.

Como sempre vivi os dois mundos, quando tive que sair para estudar em Água Boa, que é uma cidade ainda mais perto da aldeia, não pareceu uma mudança ou um corte radical. No começo não caiu a ficha que estava morando na cidade, porque eu sempre voltava para a aldeia no fim de semana, nas férias, nos ritos de passagem e minha casa fisicamente ainda continuava lá.

Mas na verdade, quando eu tive realmente que sair do meu mundo, do coletivo da aldeia onde todo mundo me conhecia, todo mundo sabia o que eu pensava e quem eu era, e ir para um lugar completamente novo, apesar de conhecido, deu um pouco de medo, foi um pouco complicado. Quando eu ia para a cidade era mais uma visita, ficava uns dias, conhecia novas pessoas, mas sabia que ia voltar para a aldeia. Então, nessa época, eu fiquei assustada. Pensava: como vai ser agora que terei que conviver com essas pessoas e essa realidade

diariamente? Como as pessoas me receberiam, sabendo que eu sou indígena. Será que teriam algum preconceito? Como eu sempre vivi rodeada de adultos envolvidos em todos os tipos de lutas, principalmente as indígenas, sabia que havia preconceitos e como isso se apresentava de forma ruim na maioria das vezes isso me fez sentir medo.

A princípio, eu não senti o preconceito direto. As pessoas se espantavam por eu falar bem o português, sem sotaque, porque estão acostumadas com os xavantes que não falam fluentemente o português. Era mais um choque: nossa você fala português direitinho, você entende tudo... Isso pode ser visto como preconceito? Pode. Mas para mim existe dois tipos de preconceito: aquele por pura ignorância, mas estão dispostos a aprender e entender o diferente, mas tem o preconceito violento que machuca de muitas formas, não só fisicamente. Nesses casos a pessoa olha para você e já não gosta de você, não sabe o porquê, não tem argumento do porquê desse “ódio”. Em alguns momentos tive contato com pessoas muito curiosas, querendo entender a minha realidade, sem julgamento nenhum, apenas querendo conhecer a Clara, não por ela ser indígena, não por ela falar bem, simplesmente por conhecer e entender essa outra realidade, essa outra pessoa. Mas em algumas ocasiões quando eu estava acompanhada do pessoal da aldeia, o preconceito violento do qual falei se apresentava, e eu sentia a raiva no olhar das pessoas que nos observavam, era perceptível o quanto não éramos bem-vindos, isso me doía e o sangue fervia. Para essas pessoas os indígenas são sujos, estão sempre fedendo, que não sabem falar ou fazer as coisas direito, não somos pessoas, não somos dignos de ser ou estar ali.

Era incrivelmente visível a diferença de como eu era vista com e sem minha família da aldeia. Sem eles eu ouvia mais “você fala tão bem”, “você é descendente, né?” ou “Você é japonesa, boliviana...”. E eu sempre respondia e ainda respondo: não, eu sou indígena mesmo, de pai, mãe, avô, avó. Eu procuro reagir explicando as coisas: não é bem assim, cada povo, cada pessoa tem seu modo diferente de viver, o que é cheiroso para mim, o que eu acho bonito, é diferente para você, então busque entender por que eles se vestem assim ou por que estão ou são dessa forma. Eu explicava, mas sem briga, de forma mais didática. Acho que muito por causa dos meus pais, como minha mãe é professora e meu pai, como liderança, sempre procurou o diálogo, eu aprendi dessa forma, a procurar dialogar primeiro. Porém às vezes não dá, sai uma faisquinha, tem hora que a gente perde a paciência.

A minha mudança mais radical e mais distante da minha aldeia foi na época dos vestibulares. Eu escolhi Goiânia por causa da minha mãe, porque a família adotiva dela está aqui e eu teria o apoio dessa família. Na época meu

pai estava morando em Água Boa por conta do trabalho e minha mãe estava fazendo mestrado em Cuiabá. Apesar da capital de Mato Grosso também ser uma possibilidade, eu não me sentia à vontade lá. E eu também queria conhecer o mundo por mim mesma, viver uma outra realidade, sem ter essa segurança e aconchego dos pais por perto, queria ficar “sozinha” e ver como era isso. Então, decidi vir para Goiânia porque era uma cidade onde, apesar de só ter vindo algumas vezes nas férias para visitar meus avós, eu sempre me senti muito em casa também.

A reação das pessoas aqui é bem diferente. Quando eu me mudei para cá, eu já não tinha tantas características que são próprias dos A'uwê, o que os identifica como povo já que cada povo indígena tem suas próprias características físicas, como o corte de cabelo, brincos, pinturas etc. Como eu já estava fora da aldeia há um tempo, tinha deixado meu cabelo crescer de um jeito diferente do tradicional. Quando mudei para cá não teve tanto estranhamento. Geralmente as pessoas olham para mim e já perguntam meio afirmando se sou japonesa. Quando falo que sou indígena, ficam em choque, dizem: tem certeza? não está confundindo, não é descendente? E lá vou eu mais uma vez “Não, sou indígena mesmo, de pai, mãe.” A curiosidade aqui é bem maior, querem saber como funciona, como vivem os indígenas, como cheguei até aqui. É uma curiosidade mais saudável.

A princípio quis fazer faculdade de cinema, mas o vestibular já havia passado e aí fui para o jornalismo que tinha a Comunicação como um ponto em comum.

Na época da aldeia eu me envolvi muito com audiovisual. Comecei na fotografia, porque na aldeia Wede'rá, de onde eu vim há projetos culturais mais ligados à área do audiovisual. Aí eu peguei o gosto pela comunicação, de fotografar e fazer vídeos e por isso quis o cinema. Porém o jornalismo acabou me trazendo muito do que eu queria que era mostrar as várias realidades, documentar, dar voz aos outros possibilitando o diálogo entre os diferentes.

Os povos indígenas buscam e lutam pelo direito de ser quem são. Assim como várias minorias não-indígenas também lutam por essa liberdade. Buscar entender o outro é importante, independentemente de ser indígena ou não, da religião, da cor, de qualquer coisa. O ser humano precisa se olhar mais, olhar mais o outro e entender que todos são diferentes em vários graus e questões. Foi o que meu avô Wazaé falou para mim: “O conhecimento é o que liberta as pessoas, é o que possibilita o diálogo, conhecer o outro, tentar não julgar, se colocar no lugar do outro”.

**SUICÍDIO ENTRE OS POVOS INDÍGENAS DO
BRASIL E ENTRE OS *IN'Y* DA
ALDEIA *HAWALÓ***

Jijuké Karajá
jijuke16@gmail.com



Foto Self (2021), Jijuké para a Revista.

Sou indígena do povo Karajá, filha de Ijeseberi Karajá, indígena que nasceu e morou na Aldeia Santa Isabel do Morro, situada na Ilha

do Bananal, estado do Tocantins, e de Maria José de Farias. Quando se conheceram, minha mãe residia em Brasília e meu pai havia saído da aldeia para estudar. Meus pais se casaram e, com o nascimento de um casal de gêmeos, se mudaram para a cidade de Goiânia, no estado de Goiás.

Um dos primeiros trabalhos do meu pai foi como tradutor linguístico do *Imy Rybé* para o português. Ele trabalhava com um casal de missionários americanos, que adentraram no território Karajá em meados dos anos 1970 com objetivo de alfabetizar (formular a escrita do *Imy Rybé*) e evangelizar os indígenas. Uma das contribuições do meu pai foi traduzir 26 livros do Antigo Testamento da Bíblia.

Meu pai também contribuiu muito como professor na revitalização da nossa língua com alguns professores da Universidade Federal de Goiás (UFG), que buscavam os saberes dos anciãos e artistas das aldeias com intuito não só de conhecimento, mas de promover um resgate cultural, principalmente naquelas aldeias que estavam abandonando rituais e o uso da língua.

Um dos seus sonhos era que fosse criado um curso para formação de professores indígenas. Atualmente esse curso existe na UFG como Educação Intercultural, de onde indígenas de várias regiões do Brasil saem com a formação para atuarem nas suas aldeias como professores. Tenho muito orgulho de dizer que meu pai foi um dos idealizadores deste curso.

Meus pais fizeram curso técnico de enfermagem, porém, somente meu pai exerceu a profissão, trabalhando em alguns hospitais de Goiânia e, posteriormente, em territórios de outros povos indígenas. Ao final, trabalhou na sua aldeia com sua comunidade.

Passei parte da minha adolescência acompanhando meu pai no Posto de Saúde da aldeia, auxiliando nos curativos. Admirava muito a dedicação que ele tinha em tudo que fazia no seu trabalho, a forma que deixava tudo organizado e do costume, no findar do plantão, de passar nas casas dos pacientes para avisar sobre consultas e exames que teriam que fazer no próximo dia.

Tenho certeza que o privilégio de ter acompanhado toda a trajetória de trabalho do meu pai me motivou e me levou à decisão de cursar Enfermagem na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2012). Ele ficou muito honrado e orgulhoso, fazia questão de compartilhar esta conquista com todos os familiares e amigos.

Ingressei na Faculdade no primeiro semestre de 2006 e no mês de junho deste mesmo ano, em que a euforia da Copa do Mundo tomava conta das pessoas, meu pai, juntamente com meus irmãos, foram me visitar na Faculdade.

Eu não sabia que era a primeira e a última vez que veria meu pai.

Meu pai faleceu no dia 15 de junho no retorno à aldeia. Vítima de etilismo, estava embriagado e foi tomar banho no Rio Araguaia. Deve ter tido um mal súbito ou desmaio após ter batido a cabeça em alguma pedra durante o mergulho, pois apresentava pequenos arranhões no rosto. Fiquei tão devastada que pensei em desistir do curso, mas como era o curso que queria, tive que reunir forças para seguir adiante, pois também me sentia responsável em dar continuidade ao legado de meu pai, bom profissional de saúde.

As circunstâncias da perda me levaram a pesquisar sobre o alcoolismo na sociedade indígena para o trabalho de conclusão de curso da graduação, em que busquei compreender o porquê do consumo desenfreado do álcool por esta população. A partir de então, comecei a ministrar palestras na Faculdade sobre os povos indígenas, sempre com o objetivo de mostrar com orgulho nossas culturas e tradições.

Após ser graduada, cursei especialização em Enfermagem em UTI (2014) e especialização em Saúde Pública. Atualmente trabalho na Casa de Saúde do Índio (CASAI) de Goiânia como enfermeira. Faço parte de um grupo de indígenas que criou uma organização para dar visibilidade aos indígenas que residem em Goiânia, registrada como UNIRG (União dos Indígenas Residentes em Goiânia).

Como indígena pertencente ao Povo *Imy* (Karajá), tenho presenciado várias mortes de jovens por suicídio, inclusive de parentes próximos. No período de 2010 a 2016, aconteceram 39 mortes nas aldeias Karajá, de uma população de aproximadamente três mil pessoas, o que revela um alto índice de suicídio.

Diante disso, escolhi o suicídio como tema para a pesquisa de mestrado. Queria compreender quais os fatores e causas que contribuem e levam pessoas indígenas ao ato de acabar com a própria vida e apontar caminhos para a redução desses números. Escolhi a aldeia *Hawaló* (Santa Isabel do Morro), onde meu pai nasceu e vivem muitos dos meus parentes, como objeto da pesquisa. No curso da pesquisa entendi que qualquer solução passa pela escuta da comunidade.

Eu escolhi para publicar na Revista um dos capítulos da minha dissertação, o que fala do suicídio, para mostrar um pouco sobre esse assunto tão difícil.

1 O fenômeno crescente dos suicídios de indígenas

No Censo 2010, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística aprimorou a investigação sobre a população indígena no país, introduzindo

critérios de identificação internacionalmente reconhecidos, como a língua falada no domicílio e a localização geográfica. Foram coletadas informações tanto da população residente nas terras indígenas (fossem indígenas declarados ou não) quanto indígenas declarados fora delas (ISA, 2012).

Ao todo, foram registrados 896,9 mil indígenas, 36,2% em área urbana e 63,8% na área rural. O total inclui os 817,9 mil indígenas declarados no quesito cor ou raça do Censo 2010 (e que servem de base de comparações com os Censos de 1991 e 2000) e também as 78,9 mil pessoas que residiam em terras indígenas e se declararam de outra cor ou raça (principalmente pardos, 67,5%), mas se consideravam “indígenas” de acordo com aspectos como tradições, costumes, cultura e antepassados (FUNAI, 2012).

Pela primeira vez foi investigado o número de etnias indígenas (comunidades definidas por afinidades linguísticas, culturais e sociais), encontrando-se 305 etnias, das quais a maior é a Ticuna, com 6,8% da população indígena. Também foram identificadas 274 línguas indígenas. Dos indígenas com 5 anos ou mais de idade, 37,4% falavam uma língua indígena e 76,9% falavam português (FIOCRUZ, 2015).

Para a *World Health Organization* (2010), o suicídio constitui-se, atualmente, em um problema de saúde pública mundial, pois está, em muitos países, entre as três principais causas de morte entre indivíduos de 15 a 44 anos e é a segunda principal causa de morte entre indivíduos de 10 a 24 anos. A cada ano, aproximadamente um milhão de pessoas morre devido ao suicídio, o que representa uma morte a cada 40 segundos. O índice mundial de suicídio é estimado em torno de 16 a cada 100 mil habitantes, variando de acordo com o sexo, a idade e o país. Nos últimos 45 anos, as taxas de suicídio aumentaram cerca de 60% em todo o mundo.

No Brasil, no ano de 2005, foram registrados oficialmente 8.550 suicídios, o que representa uma morte a cada hora por dia (MS, 2009). Apesar desses dados alarmantes, o Brasil é considerado um país com baixo índice, pois a taxa oficial de mortalidade por suicídio é estimada em 4,1 por 100 mil habitantes para a população no mundo, sendo 6,6 para homens e 1,8 para mulheres.

Evidências de diferentes partes do mundo indicam que as populações “nativas” são particularmente vulneráveis a uma série de agravos a saúde, incluindo o suicídio.

No Brasil, a taxa global de mortalidade por suicídio, no período 2006-2010, é maior na população indígena em comparação com a população não indígena em razão do alto índice nas macrorregiões Centro-Oeste e Norte, como

se pode ver nos dados do Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde (DATASUS), que se encontram resumidos na tabela abaixo.

Taxa de mortalidade por suicídio (TMS) entre populações indígenas e não indígenas nas macrorregiões do Brasil de 2006 a 2010		
Taxa de mortalidade por suicídio (por 100.000)		
Macrorregião	População indígena	População não indígena
Centro-oeste	42,5	6,1
Norte	15,1	4,0
Sul	3,4	8,8
Nordeste	2,1	4,4
Sudeste	1,4	4,7
Brasil	12,6	5,3

Fonte: Banco de Dados do Sistema Único de Saúde (DATASUS).

No Brasil, os índices de mortalidade por suicídio de indígenas são maiores do que os das categorias branca, negra (preta e parda) e amarela. Veja-se na tabela seguinte.



Fonte: SESAI, 2017.



Fonte: SESAI, 2018.

De acordo com Cleane S. de Oliveira e Francisco Lotufo Neto:

na etnologia brasileira, parece que o hábito já era comum entre os Guarani-Apapakuva e os Urubu-Kaapor em meados deste século. Mas, apesar das descrições de casos esparsos posteriormente, em vários grupos, como os Paresi, os Yanomami (dal Poz, 1999) e os Ticuna (nestes últimos, com uma taxa de 28% do total de óbitos entre 1994 e 1996) (Erthal, 1998), a questão somente veio à tona após o destaque dado pela imprensa leiga à “epidemia” ocorrida entre os Guarani, nas proximidades do município de Dourados (MS), a partir da década de 1980. No seu ano mais crítico, em 1995, foram 55 casos fatais para uma população de 25,5 mil habitantes (CIMI, 1996). Esse valor equivaleria a uma taxa de 215,7:100.000, cerca de 40 vezes a média brasileira. O caráter seqüencial e, novamente, a predominância entre os adolescentes eram chamativos (CASSORLA E SMEKE, 1994; LEVCOVITZ, 1998).

Anastácio F. Morgado (1991) explica:

O fato de seis jovens Kaiwá terem-se enforcado num período curtíssimo (duas semanas) é por si só suficiente para preencher qualquer critério de epidemia. Em uma população de aproximadamente 7.500 indígenas, De Paula informa que, de 1987 até agosto de 1991, foram registrados 52 suicídios, mas não se sabe o número ocorrido em cada ano para que se possa calcular a taxa de mortalidade anual. O número acima deve estar subestimado, pois o indígena evita falar de suicídio, o que um estudo de Ogen et al. (1970) documentou com clareza.

Ainda segundo o autor, sabe-se que a epidemia em pauta é mais dramática

no subgrupo Guarani Kaiowá: 14 de seus membros cometeram suicídio no ano de 1990, e uns tantos outros suicídios ocorreram no primeiro semestre de 1991. A epidemia predomina entre os jovens de 12 a 20 anos de idade, atingindo igualmente rapazes e moças.

As formas de cometer suicídio são *sui generis*, não são um gesto cego, impulsivo e repentino, como pretendem apresentar, e sim um rito com vestígios na mitologia indígena que é encenado em circunstâncias agonizantes (MORGADO, 1991).

O primeiro caso de suicídio de um *Imy* registrado na Ilha do Bananal ocorreu em 2002. Depois disso, outros cinco casos foram registrados até o ano de 2010, de forma que em 2010 ocorreram duas mortes, em 2011 ocorreram 7 e em 2012 foram 8 mortes por suicídio (SANTOS JÚNIOR e SOARES, 2016). Portanto, a partir de 2010, os casos de suicídio entre jovens *Imy* cresceram expressivamente e chegaram a níveis preocupantes. Segundo dados de sistemas de informações do Ministério da Saúde, a taxa de suicídios nas comunidades Karajá que vivem no território coberto pelo DSEI Araguaia é a maior do país. A situação, encarada como um surto pelas equipes de saúde, tem impacto social profundo na vida das comunidades, que veem, diariamente, a história de seus antepassados ameaçada quando seus jovens tiram as próprias vidas (SESAI, MS, 2016).

SUICÍDIOS POR ENFORCAMENTO POR ALDEIA 2010 A 2016 (JAN./SET.)

TERRA INDÍGENA	ALDEIA	POPULAÇÃO	Nº DE ÓBITOS
PI Araguaia	Fontoura	696	03
PI Araguaia	JK	64	04
PI Araguaia	Macaúba	369	07
PI Araguaia	Nova Tvtêma	76	01
PI Araguaia	Santa Isabel	704	18
PI Araguaia	Watau	73	01
TI Karajá/Tapirapé	Hāwalôra	265	02
TI Karajá/Tapirapé	Itxala	110	04
TI São Domingos	São Domingos	184	01
TOTAL		2.541	41

Fonte: SESAI, 2017.

Nas faixas etárias, os jovens são os mais vulneráveis.

SUICÍDIOS POR FAIXA ETÁRIA 2010 A 2016 (JAN./JUL.)

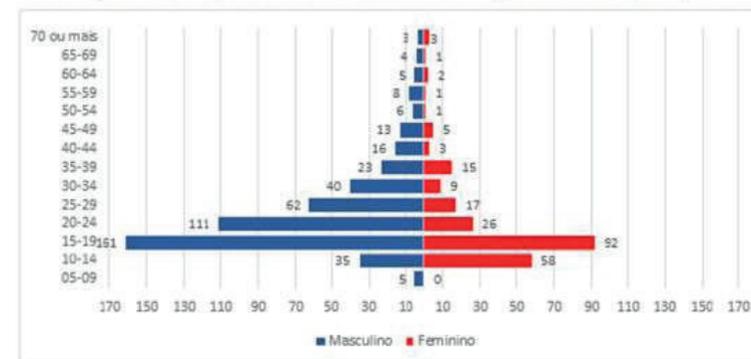
FAIXA ETÁRIA	Nº DE CASOS
10 a 14	05
15 a 19	19
20 a 24	05
25 a 29	07
30 ou mais	05
TOTAL	41

Fonte: SESAI, 2017.

Explica o psicólogo Fernando Albuquerque, responsável técnico pelo Programa de Assistência Psicossocial da Secretaria Especial de Saúde Indígena:

Metade dos óbitos por suicídio entre indígenas se localiza na faixa etária de 10 a 19 anos, o que demonstra que o impacto do suicídio sobre a população indígena no Brasil ainda é maior do que na sociedade como um todo, tanto pela maior incidência, quanto pelo fato de que esses óbitos ocorrem mais cedo, diminuindo a expectativa de vida da população e dificultando o desenvolvimento socioeconômico de comunidades inteiras (SESAI-MS, 2016).

Óbitos por suicídio registrados no SIASI de 2010 a 2017 por faixa etária e sexo, Brasil



Fonte: SIASI/SESAI/MS.

Segue tabela produzida pela SESAI/MS mostrando que a incidência de suicídio entre os povos indígenas é maior na faixa etária de 10 a 19 anos.

Em relação à faixa etária, observou-se que 47,7% (n=346) dos óbitos ocorreram entre indígenas de 10 a 19 anos de idade (Figura 1), com maior proporção entre 15 e 19 anos (34,9%), o que demonstra que o suicídio indígena ocorre, na maior parte das vezes, na passagem para a vida adulta, que tem sido um período crítico para os jovens indígenas. (SESAI/MS/2018).

2 Estratégias de política pública

A primeira estratégia adotada pela SESAI/MS, a partir de 2010, para o enfrentamento do suicídio foi a implementação da vigilância epidemiológica nos DSEI, na qual é realizada a coleta, organização e análise dos dados sobre os eventos. O DSEI Araguaia realizou, em junho de 2014, a “Ação Indígena Karajá”.

O evento foi organizado em parceria com a Funai e a Secretaria do Estado da Educação e teve como principal objetivo discutir a promoção da saúde e a prevenção dos casos de suicídio e do uso de álcool e outras drogas (DSEI Araguaia-MT, SESAI, MS, 2014).

Durante a ação foram realizadas atividades voltadas à saúde mental, prevenção de doenças sexualmente transmissíveis (DST) e saúde bucal. A programação contou também com ações de valorização cultural como oficinas de artesanato para a produção das *Ritxoko*. O evento contou ainda com diversas atividades esportivas, a exemplo do campeonato de futebol e do arco e flecha e

Ijesú, luta tradicional Karajá (DSEI Araguaia-MT, SESAI, MS, 2014).

O Departamento de Atenção à Saúde Indígena (DASI) e a Coordenação-Geral de Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas contribuíram junto ao DSEI Araguaia para a realização de oficinas de produção audiovisual, com o objetivo de oferecer aos jovens ferramentas de expressão e discussão sobre as questões da vida atual da juventude nas aldeias (DSEI Araguaia-MT, SESAI, MS, 2014).

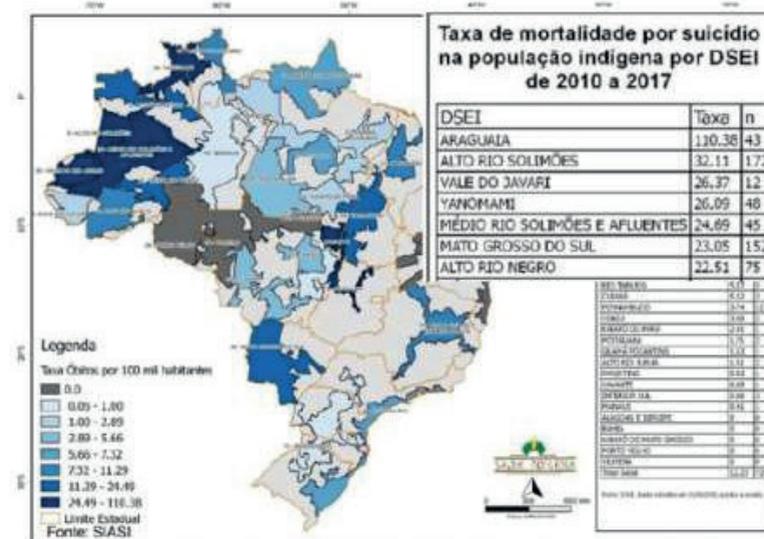
A primeira quinzena de janeiro de 2015 do DSEI Araguaia foi marcada pelo protagonismo de indígenas Karajá. Pajés e lideranças idealizaram e protagonizaram uma ação de saúde mental com a pajé *Mapulu*, da etnia Kamaiurá, a fim de prevenir a ocorrência de tentativas de suicídio entre jovens. A ação foi concentrada nas aldeias Santa Isabel do Morro e Fontoura. Apoiaram a ação os DSEI Araguaia e Xingu e a área técnica de Saúde Mental da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI, MS, 2016).

A presença da pajé *Mapulu* foi solicitada pelas lideranças e pajés da região para desfazer feitiços que, acreditam, sejam a causa de surtos de suicídio entre a juventude *Karajá*. “Ela é filha de um grande pajé e tem muito conhecimento sobre a pajelança; é bastante respeitada. Eles acreditam que ela é capaz de desfazer os feitiços”, afirma Mariana Vaz Tassi, analista técnica de políticas sociais em Saúde Mental, da SESAI. Na época, segundo dados epidemiológicos registrados pelo DSEI Araguaia, tanto os óbitos, quanto as tentativas de suicídio caíram drasticamente após a pajelança realizada por *Mapulu*. “No ano seguinte, foi registrada uma queda significativa dos casos, mas os indicadores de 2014 e 2015 voltaram a nos preocupar”, diz Livia (SESAI, MS, 2016).

Além da intervenção da Pajé *Mapulu*, outras ações foram realizadas em 2015 como parte de um conjunto de estratégias de intervenção visando a prevenção dos óbitos por suicídio, capacitações das equipes de saúde mental, tanto em nível distrital quanto nacional; articulação com o Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) de São Félix do Araguaia, para pensar ações conjuntas de promoção de saúde e bem viver; e projetos vinculados à cultura e esporte para os jovens Karajá fazem parte da estratégia de enfrentamento (SESAI, MS, 2015).

A SESAI, em alusão ao “Setembro Amarelo”, lançou a Agenda Estratégica de Prevenção ao Suicídio entre Povos Indígenas. Além de fortalecer e ampliar a atuação das equipes de saúde nas aldeias, o objetivo da Agenda é estabelecer, por meio de um conjunto orquestrado de ações, uma política permanente de prevenção ao suicídio, em especial nos 16 DSEI apontados como prioritários por apresentarem maiores incidências (SESAI, MS, 2017). São eles: Araguaia, Mato Grosso do Sul, Vale do Javari, Alto Rio Solimões, Médio Rio Purus, Médio Rio Solimões e Afluentes, Tocantins, Alto Rio Purus, Yanomami, Litoral Sul, Leste

de Roraima, Alto Rio Juruá, Maranhão, Alto Rio Negro, Minas Gerais e Espírito Santo (SESAI/MS, 2017).



Fonte: Boletim – Suicídio entre os Povos Indígenas (SESAI, MS, 2018).

Para alcançar este objetivo, as ações propostas na Agenda estão centradas em quatro importantes eixos: institucionalização da Agenda nos DSEI; estratégias para melhorar a investigação epidemiológica e do óbito; qualificação da atuação das equipes de saúde para a prevenção do suicídio; e formação de jovens multiplicadores para valorização da vida.

Entretanto, foi nos anos de 2015 e 2016 que a SESAI deu os passos mais significativos, ao lançar o ‘Material Orientador para Prevenção do Suicídio em Povos Indígenas’, direcionado para profissionais de saúde que atuam nas aldeias indígenas; bem como ao implementar as ‘Linhas de Cuidado Locais para Prevenção do Suicídio na Atenção Básica à Saúde Indígena’. Na ocasião, 240 profissionais que atuam na assistência de comunidades indígenas foram capacitados (SESAI/MS, 2017).

Santos Júnior e Soares (2016, p. 23) avaliam os aspectos positivos e negativos das ações do Poder Público. Entre os aspectos negativos a pesquisa que realizaram apontam os “repetidos diagnósticos comunitários, às restrições no trabalho de alguns profissionais, às limitações logísticas nos acessos ao território, à contenção no financiamento público das ações e à interrupção de estratégias de

prevenção ao suicídio”.

Apontam que, especialmente entre os Karajá, houve relatos queixosos sobre as idas de profissionais em áreas para fazer diferentes e demorados diagnósticos realizados em área sem ações posteriores. Os autores consideram que “um dos motivos dessa não continuidade é o fato de as ações não promoverem a autonomia dos atores envolvidos e dependerem, em dado grau, de recursos não disponíveis nos territórios (SANTOS JÚNIOR e SOARES, 2016, p. 23- 24).

Quanto aos aspectos positivos das ações afirmam como primeiro, e quiçá mais importante:

o de considerar sempre o ponto de vista dos indígenas. Isso não apenas do ponto de uma escuta sem ressoar, mas justamente pelo fato de procurarem implementar ações indicadas pelos indígenas a partir de suas interpretações sobre o que estava ocorrendo. São exemplos disso o custeio e operacionalização da ida, nas aldeias Karajá, de uma pajé xinguana e, em aldeias Javaé, de uma missionária e visionária cristã pentecostal. O plano do feitiço, apontado frequentemente como causa das mortes, comumente não é acessível aos profissionais das instituições atuantes no contexto indígena. Assim, solicitaram a vinda de pessoas externas que pudessem trabalhar na dimensão espiritual, pois a atuação de um pajé local poderia piorar o contexto, haja vista que entre os pajés locais poderiam estar o feiticeiro. Entre os Javaé a escolha dessas pessoas ocorreu a partir de reunião entre os pajés e anciãos na casa de Aruanã. É importante notar que há, entre os Iny, uma crença em um plano espiritual amplo, que pode ser acessado por diversas de diferente profissão de fé ou do entendimento sobre o divino, ou seja, o contato espiritual não se dá apenas entre os seus membros, pois pessoas de diversos credos, com dada acuidade espiritual podem acessá-lo (SANTOS JÚNIOR e SOARES, 2016, p.25).

Ressaltaram a articulação interinstitucional e intersetorial, pois apesar de a demanda configurar “um problema de saúde pública, os motivadores e soluções são intersetoriais e transcendem essa área” (SANTOS JÚNIOR e SOARES, 2016, p. 26).

Também valorizaram a “Ação Karajá”, por articular os jogos Karajá, pois mostrou-se capaz de “quebrar o luto” e fortalecer a identidade dos povos. Avaliam ser importante em longo prazo e indispensável no momento mais imediato após a ocorrência de um suicídio. Segundo os autores:

O desenvolvimento das atividades quebra o clima de tristeza que favorece a contaminação psicológica. Mas é importante notar que tudo deve ocorrer de forma a respeitar as regras do luto existentes nessas comunidades. Essas atividades podem ser entendidas no que alguns estudiosos da área de saúde denominam pósvenção. São também importantes estratégias de pósvenção o monitoramento dos familiares de vítima de suicídio, bem como, na medida do possível, tirar a

pauta de conversas diárias, o suicídio (SANTOS, JÚNIOR; SOARES, 2016, p. 26).

3 Análise do ponto de vista da antropologia

A antropóloga Monica Pechincha, da Universidade Federal de Goiás, fez uma revisão bibliográfica da etnografia sul-americana sobre suicídios indígenas. Afirma que a preocupação com o tema no campo da Antropologia é recente, sendo ainda pequeno o volume de material escrito. Há, porém, considerável quantidade de estudos publicados “acerca de suicídios entre coletivos indígenas ao redor do mundo, a maioria de autoria de pesquisadores ligados aos campos da psiquiatria e da psicologia” (PECHINCHA, 2018, p. 223).

Das etnografias brasileiras, examinadas pela autora, aponta os casos dos Guarani e Kaiowá, Paí Tavyterã, Suruwaha, Ticuna, Karajá, Ye’kuana, Matsés. Ela trabalhou com a hipótese de que há um aumento de suicídios em ondas, e por afetar predominantemente pessoas jovens, é sintoma de um tempo onde pressões semelhantes estão atingindo uma geração. Percebeu que a maioria dos casos apresentam condições semelhantes, “mas, também, em parte, os suicídios indígenas são enunciados dentro de uma irreduzível diferença” (PECHINCHA, 2018, p. 224-225).

Com relação aos Guarani e Kaiowá as etnografias apontam a correlação entre o suicídio em grande escala e a violência estrutural a que foram submetidos na história da colonização. Assim, Spensy Pimentel (apud PECHINCHA, 2018, p. 224) observa que as reservas superlotadas “tornaram-se um ambiente onde, do ponto de vista dos *nbanderu* e *nbandesy* (“nosso pai” E “nossa mãe”, epítetos aplicados aos e às xamãs kaiowá, também chamados “rezadores”) é quase impossível viver de modo são e seguro, do ponto de vista físico, mental e espiritual”.

Maria Isabel Silva Bueno (apud PECHINCHA, 2018, p. 225), no caso dos Ticuna, “correlaciona as mortes autoprovocadas à vulnerabilização dos corpos dos jovens púberes na medida direta do abandono ou da inobservância de rituais de passagens”.

Para Beatriz Matos (apud PECHINCHA, 2018, p. 225), é impressionante a:

transformação que se procedeu no mundo dos Matsés pelo contato com missionários evangélicos: os espíritos *cuëdênquido* – espíritos cantores, que antes mantinham uma relação benfazeja com os Matsés, relação crucial para a formação

de homens e mulheres, para a proteção e para a transmissão de conhecimentos – tornaram-se raivosos contra os humanos. As mortes autoprovocadas de jovens matsés são atribuídas diretamente à captura por estes espíritos.

Elaine Moreira (apud PECHINCHA, 2018, p. 225-226),

ao tratar do caso Y'ekuana, critica uma série de discursos não indígenas sobre as causas dos suicídios, como o abuso de bebidas alcoólicas, as consequências negativas do processo de escolarização e, em especial o discurso médico sobre a depressão. A autora acautela que estas explicações venham a ser incorporadas pelos indígenas, violando a interpretação e a ação próprias a seus modos de cuidado.

Monica Pechincha (2018, p. 227) nos convida a buscar diretamente nas fontes as descrições etnográficas e se situar sobre as suas especificidades, ressaltando que nos levam a:

universos cosmológicos e sociais muito distintos entre si, ao ponto de se poder indagar se se trata, em todos eles, do mesmo fenômeno (...) Não obstante, em todo este conjunto de estudos, fica patente que a noção de pessoa é crucial para o entendimento do que os indígenas falam a respeito dos suicídios, de forma que as análises que nos fornecem clara luz sobre ontologias distintas, as deles e, por conseguinte, em contraste que nos habilita, as nossas.

Nessa perspectiva, a autora afirma que há “similaridades nas racionalizações indígenas acerca de condições que envolvem a pessoa que tenta ou passa ao ato”. Pensando em causas, em alguns grupos aparece uma explicação mais acentuada em algum de seus aspectos. Assim, para os Ticuna e Y'ekuana as acusações de enfeitiçamento; para os Suruwaha a “boa morte jovem”; entre os Matsés a ação malfazeja de certa categoria de espíritos; para os Guarani e Kaiowá e os Karajá são várias explicações, com tendência a identificar o enfeitiçamento como causa englobante (PECHINCHA, 2018, p. 230).

Aparecem em todos as etnografias analisadas por Mônica Pechincha (p. 230-231), relativas a povos indígenas do Brasil, as seguintes causas imediatamente anteriores ao ato: pesar pela perda de um parente, sobretudo vítima de suicídio, desentendimento entre casais ou entre filhas ou filhos e pais, desgosto por um fracasso pessoal ou por uma intenção não realizada, feitiços, ataque de espíritos de pessoas mortas, ataques de espíritos de outra ordem. As racionalizações indígenas, em sua maioria, não apontam estados de abatimento prolongado das pessoas antes de passarem ao ato. Ocorre entre os Guarani e Kaiowá. No caso

dos Karajá, Eduardo Nunes¹ (apud PECHINCHA, 2018, p. 231), menciona abatimento prévio ou atitudes suspeitas, mas não como regra.

Ao lado dos motivos de fundo espiritual, há o das relações entre parentes de gerações distintas e entre afins que apontam para obstáculos no cumprimento das expectativas culturais. Especificamente quanto aos Karajá, Eduardo Nunes (apud PECHINCHA, 2018, p. 236-238) afirma que apesar do rígido ideal de casamentos prescritos e de monogamia, parece não haver constrangimentos suficientes operando atualmente quanto às decisões nupciais dos jovens, o que gera inúmeros conflitos. Fato este que aconteceu com um jovem, que casou contra sua vontade com uma jovem de outra aldeia tendo que se mudar para a aldeia dela. Muito entristecido e contrariado foi o primeiro de muitos casos que se suicidaram mediante enforcamento.

Observa também que a progressiva proeminência do dinheiro como forma de garantir a subsistência está “na raiz das expectativas não cumpridas nas relações entre afins e na frustração de não poder cumpri-las”.

Diante dos relatos etnográficos, Mônica Pechincha (2018, p. 246-249) conclui que “pressões externas de diversas ordens sobre os povos indígenas são disruptivas de relações, seja de humanos entre si, ou de humanos com não humanos”. Se as condições de estabilização não se estabelecem, abre-se passagem para problemas como o do suicídio. A seu ver, a indagação sobre a “causa” para os indígenas “aponta para um desequilíbrio nas relações de alteridade e nas relações internas a comunidades, que termina por se refletir sobre a pessoa neste sintoma”.

Sobre como evitar o fenômeno, tem uma observação preocupante, porque diz que não está mais totalmente sob controle indígena.

A sociedade dos “brancos” vê o fenômeno como um problema de saúde mental e nessa linha busca respostas de prevenção numa abordagem etnocêntrica. Por isso, concordando com Elaine Moreira (2017), que estudou os Ye'kuana, deve ser cuidadosa a forma como a política de saúde mental classifica os suicídios. Depressão é um termo que alguns professores passaram a usar nas escolas. Crítica o papel da escola e suas consequências na formação dos jovens Ye'kuana: ela estaria retirando dos jovens seu tempo de acesso aos conhecimentos tradicionais, trocando de certa forma este tempo na busca de outros tipos de saberes, o conhecimento dos “brancos”. A antropóloga enfatiza que é importante

¹Eduardo Soares Nunes escreveu, em 2013, relatório técnico preliminar para a SESAI sobre os casos de tentativa e óbito por suicídio entre os Karajá do Médio Araguaia (MT/TO); em 2016, a tese de doutorado intitulada “Transformações karajá. Os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos”; em 2017, o artigo “Do feitiço de enforcamento e outras questões” para um livro sobre etnografias do suicídio na América do Sul, organizado por Aparício Miguel e Campo Araúz. Essas obras foram indicadas na lista final de referências.

respeitar o espaço de fala deste povo, a forma como eles próprios interpretam as causas do suicídio.

4 O que dizem os parentes

Nessa seção trago os relatos que colhi na comunidade *Hawaló*. Todas as pessoas ouvidas foram previamente informadas do objetivo das entrevistas e de que poderiam interromper seus depoimentos e desistir deles, e se o fizessem eu não iria utilizá-los. Quase todos os depoimentos foram colhidos nos dias 25 e 26 de fevereiro de 2019.

Porque as mulheres têm mostrado muita preocupação com os suicídios fiz um convite a algumas delas para uma reunião na escola, na tarde do dia 25, mas só compareceram três. Na minha avaliação elas não vieram porque é um assunto difícil: todas as famílias passaram pelo sofrimento de perder alguém.

Relato de uma senhora

Língua Iny rybè: Waritxokorèhè ratximyhÿrè, tìu wahe, kia Galosinadi reàlànymyhÿrè ta koti itxàtè ritòmymyhÿrè, tahè, ralomyhÿrè anòbinamy, walanóna rikròkròrèrimyhÿrè. Tai tahè, isèdkèhè rarybèmyhÿrè, consulta-kunihè idi riwInyèkè, goianamy Iny deakamyhÿdè luahimy, doutor anóbo iratikò tamy rètèhèkèmy tai Iny-dkè rikywInyèkè-my. Btèhèkoni ijo, Iny-rbi rurure btòtykadi, anónamy dikarÿ, waruti rasamy ranyrèrimy, my tahè waritxokorè rurure- warbi. Iny Luwahidÿkdu rÿimyhÿrè-wahe, Iny diwikòhènananyi-tyhykòkymhy, Iny nòtxi ririkòmymyhÿrè. My tahè, witxi roimyhÿrè. bdè rakòta-kòtamy. Inyèlè witxi, luwahi dkòbranyhÿdè, tahè, Iny inièrukò, dikarÿ awi-ty-hymy anòkò watsximyhÿrè. Tahè watsximyhÿrè, my tahe, Btòtyka kòrarùki waritxore-bobo-wna awityhymy-anòkò watsximyhÿrè, kaki. Nadi rakumyny, nadi luwahidkÿdunihkÿ rare, kia tahè nadi ixawirè. kuladu nòhòtiwsèmy rèlèmy ratximyhÿrè. Irati rèkòsarèkòsamy ratximyhÿrè, tarubunalè irakòmymyhÿrè, dikutxu- tyhylèbo Dèùxo rikyrbunykèmy ratximyhÿrè. Iluwahi ixawimyhÿrè, ibutèmy dikarÿ idi watsximyhÿrè. luwahi rèwInymyhÿrè: busumóna, èlè móna, my tahè waritxokorèbobo rèmónymy rètèkytènymyhÿrè. Ibinamy watsximyhÿrènyrè, waritxorèbobo iratirèny ibinalèhkÿ, ijò, btòtyka kòrarùki, waritxòrè ibinamy roimyhÿrè, irirakòmym. Tòri hè kahaxa tanirèru trasanamy rikòkudkÿra tahè tuu riòmymyhÿrè,

ixyby-ixyby anòkò knihè. Takyryki awimyhÿrè ratximyhÿrè, byrèlèmy rurumyhÿrè. Dikarÿ, wahu ihakòkurè, nadi tule, my tahè tikiwnaleheny wii rèwikòhènamy watsxirèrimyhÿrè. Ijò waritxòrè ratximyhÿrè Syryry rubudi, ahadu-di ibinana rèakamyhÿrè, tai sòwèmy wawòku rahitxihitximyhÿ, enfermeiro-my mahádumy rèakamyhÿrè luwahimyhÿrè riòkèmy, tule raitèhnakèmy. Uirilè tahè, waritxore kahaxa- ki tubòtikò he rare, mónatyrè kahaxamyhÿrè riòmymyhÿrè kia idi rurukrelehè rèrakòmymyhÿ watsximyhÿrè, rybè anòkòhè risiranyimyhÿrè, dikarÿ-hè tamy rarybèmyhÿrè sòwèmy. Nadi-hè irybè sakòsakò rarè, dikarÿ tahè warybè kywimyhÿrè rarybèmyhÿrè.

Tradução: Tenho um neto que é usuário de drogas ilícitas, cheira gasolina, faz consumo de bebida alcóolica, faz muita bagunça, quebra os móveis da casa e agride a gente. Certa vez, falei para minha filha procurar um tratamento médico sobre a cabeça dele para ver se melhora porque já perdemos um que se enforcou com corda, enquanto eu estava doente e minha perna estava quebrada.

Os atendentes de saúde indígena da aldeia não ajudam, só se ficar no pé deles. As coisas estão mudando, hoje pagamos medicamentos do nosso bolso e índio não tem dinheiro. Então, por causa de suicídio não estamos bem por aqui. A minha mãe já está velha, grande curandeira, qualquer dia Deus vai guardar. A mesma parou de fazer o remédio e eu tenho um pouco de experiência em fazer remédio como por exemplo: remédio para diarreia, para asma e outros. Assim, eu medico os meus filhos e netos, com remédio caseiro ajudando e complementando o medicamento ocidental estão melhorando aqui mesmo na aldeia.

Um dos meus filhos mais novos está impossibilitado de se locomover há muitos anos por tentar se matar e mesmo assim consome bebida alcóolica de vez em quando. Sou viúva e a minha mãe também, ajudamos uma a outra. Quando ele não bebe é gente boa. Tenho outro filho com problema sério de epilepsia, sempre ataca uma vez por mês. Ele toma medicamento controlado, o médico já orientou para não consumir bebida alcóolica senão pode vir a óbito. Eu já dei muito conselho para ele, mas é teimoso demais.

Ouvi dizer que somente familiares próximos ajudariam um ao outro. Para comprar medicamento da farmácia está difícil e também sem dinheiro. Antes, eu fazia artesanato, ganhava dinheiro e hoje estou no desânimo devido pensar em muitos problemas familiares, ainda bem que não tenho problema de depressão. Agora, minha filha tem problema de depressão. E meu filho é pajé por isso talvez resista à doença que tem. Ele ajuda a curar as pessoas que procura e não tem apoio de alguma coisa sequer. A gente não procura muito atendimento médico

ocidental porque usamos mais remédio caseiro. Também os profissionais de saúde daqui não apresentam suas preocupações de nos atenderem.

Relato de uma anciã

Língua Inȳ rybè: Dikary karèlykykrè: btòtyka, kasolina my bdèdýkŷnanamy, idihè naitxâtèmy dŷimyhŷdè. Anòkòrè hèka, hŷri hèka wikòhènadkŷmy dèakalèmyhŷdè, tai hèka Inȳ mahādu durūmy dŷimyhŷdè. Kaa Inȳ Kyaralèmy dèxibbtòtykamyhŷdè tèkytèmyhŷdè. kaa kòwòrūmy turawna Inȳ durumyhŷdè. Waritxòrè-ki dikary røkèryrèri, sohoji Inȳnò waritxòrè rimònymy ramyhŷrè, tuu, kahaxa kurinamy, jyrèmadulè tabè rare. Tai tabè, urilè, iry sòwèmy rakyxè- kyxènyrè, tiku rki iwysèmy tuu riòkòmyhŷrè Inȳ kaxaxamy. Hèratiko rki tulè riòrè kahaxa kurinamy, hŷrinò riki tuu rikòbitInȳrè tamy. J.K hŷri rare, tèkytèdŷkŷdu-nihikŷ, sòwèmy kaki Inȳ ritèkytènyrè. Waralby, X.K, tuu, btòtykamy rabinananyrè, tiki koti ritòkè anòkò, tulè kahaxamy riòkè anòkò rarè. Hŷri T. K tabè ritèkytènyrè.

Tradução: Acho que o álcool, drogas e gasolina que os jovens usam fazem ficar doidos, pensando em se matar. Nisso o pajé feiticeiro também contribui, por isso que ocorre o suicídio, agora, quando não é feitiço, a pessoa é curada. Porque conheço através do meu filho K., aconteceu com ele, algum jovem deu a bebida alcóolica misturada com feitiços. O pajé mais velho ensina seus jovens como usar o feitiço é assim está acontecendo. Depois que o meu filho bebeu o álcool que o jovem lhe deu sentiu que a boca e o lábio ficaram adormecido, tipo, como se fosse inchado, muito diferente do normal. Logo, contou para mim e para sua irmã que nunca tinha tomado álcool daquele jeito.

Da mesma forma, bem parecido aconteceu com o neto da minha irmã (H. K), alguém tinha dado a bebida alcóolica para ele tomar, também contendo o feitiço. O pajé suspeitou que tivesse uma substância estranha e disse ao paciente para tentar lembrar quem deu aquela bebida a ele. H. K disse que tinha outro parceiro junto com ele, por esse motivo o mesmo está doente e por isso a medicina ocidental não consegue curar ele. A avó dele, a J. K que é curandeira, poderia tratar ele só que já está velha, mas, já curou mais de 15 pessoas. A mesma é respeitada por todos os pajés daqui porque a visão e conhecimento de pajé dela, vem de cima que os espíritos conta e revela. Os espíritos são: *Xiwanakotu, Kalubederu, Bexukuwàni.*

O conhecimento que minha irmã tem de curandeira, eu também tenho, um pouco das medicinas tradicionais *Inȳ*. Algumas pessoas às vezes me procuram

para saber dos remédios como por exemplo: remédio para diarreia, remédio para dor de barriga. Graças a minha irmã, hoje ainda estou bem e viva. O X. K, meu genro, não consome bebida alcóolica, não fuma e mesmo assim adoeceu, ele quase morreu. Ainda bem que a mulher dele pediu socorro de outro pajé que chama T. K da aldeia *Hawalorá*. Essa é a minha fala.

Relato de uma dona de casa

Língua Inȳ rybè: Wiji dikary iximy karèlykykrè, roirè festakò rukumy, tai tabè Inȳnò wabrò- rbi wadykè rerirè kia tabè inirè Hararika, kia tabè tki hŷri rarè, tulè rarè kohutibèdu. Tikutxu-my tabè hŷrinò kakò dèhèmyhŷdè, kia kamaura mahādu hŷri, tai tabè tamy ixidi rèakarè tai tabè tuu wadkè rikòbitInȳrè, Inȳnò rki riwamyè hyrinò warasikò, tai rki tuu nanatximyhŷdè. Tai tabè wiji, imynatxilè tèsèmyhŷdè, tai riwamyè-txilè.

Tradução: Agora vou falar sobre mim, fomos uma vez numa festa eu, W. e T., meus sobrinhos, numa casa de palha, certa pessoa chegou em nós, essa pessoa é pajé, curandeiro. E quando estava olhando na direção da festa ele chegou e tocou com o dedo nas minhas costas. Então falei para ele que se algo doer em mim você será suspeito, talvez me pegou com alguma feitiçaria. Ele disse que não, que estava só brincando. Daí eu disse é porque você nunca fez isso comigo. Então, eu sofro e sinto dor na minha barriga bem aonde ele me pegou.

Certa vez chegou uma pajé de outra etnia que é Kamaiurá. Muitas pessoas foram fazer consulta com essa pajé e eu também consultei com ela, depois de todos os processos de pajelança ela me falou o que um pajé me pegou enquanto estava sonhando e por isso que tenho essa dor. E essa dor ainda sinto, é tipo uma câimbra. Este é um pequeno relato que aconteceu comigo e eu não estava bêbada quando isso aconteceu.

Relato de um jovem

Língua Inȳ rybè: Xè, wiji awihky nanatximyhŷdè. Xè, Ijò wabiòwa mahādu awiwhkŷ wadèè rarybemyhŷrè, aòwiwhkŷmy. Irybèreny waratiò roimy ihyrè. Diarŷxè, ixisohojiki tuu rahŷnanòòmmyhŷrè, wabiòwa mahādu tabè waratiò rarybèmyhŷrè, tule waseriorè mahādu, tii mahādu tabè warati rirahorèrè, xè wiji awimy nanatximyhŷdè. Kaò nanamyhŷdè awihkŷ nanatximyhŷdè, kua-ò ramyhŷrè tulè. Tabè, jei jei ijodi kile, warati rabinamy reamyhŷrè. Tasŷ, Warati awityhymy aòkò watximyhŷrè. Rabdèryrymyhŷrè, tiwynaki warati

tuu roilèmyh̄rè. Isirahè irbi ixawikè, timymyhyrèhbò.

Tradução: Então, ela vem para fazer a pergunta relacionado sobre o suicídio e hoje vou relatar um pouco. Eu falo o que penso sobre isso, a pessoa entra na depressão e o pensamento fica na cabeça. Aos 16 anos entrei na depressão, pensava em me matar, porque a minha família não me dava o que eu desejava. Então, eu mesmo pensei isso, para que eles também sofressem como eu vinha sofrendo.

A bebida alcoólica eu não tomo e nem uso drogas, é através da tristeza que penso em me matar. Às vezes não durmo a noite, só consigo dormir às 3 horas da madrugada. Eu sonho coisas ruins, à noite escuto algo, uma voz, dizendo para tirar minha vida, outras vezes dizem para eu ir aonde eles moram, dizem também para eu fazer coisas malignas às pessoas e para fazer bagunça.

Com tudo isso, meu pai, minha mãe e avó ficaram muito preocupados comigo. Me levaram até o pajé para fazer tratamento e não adiantou. Depois o meu pai me levou para Goiânia para tratamento. Eu pensei em sair dessa situação, eu mesmo me ajudei e hoje tomo dois remédios e fico bem. Alguns dos meus amigos falam de coisas boas, isso coloco na minha cabeça e me ajuda a pensar sobre coisa boas, agora, sozinho não consigo. Minha família me dá conselhos e meus amigos também, assim, agora estou bem. Quando venho para aldeia fico bem e quando vou para lá também fico bem. Agora, quando tem problema na família fico triste e perco a minha cabeça, a minha cabeça ainda está fraca. Quanto estou triste, às vezes, penso em me matar. É difícil sair disso.

Relato de uma liderança

Língua Yny rybè: *Tabè, Suicídio-myhè pesquisa tètIn̄tèri? Txòkò. Wadèè-hè isiramyl̄rè suicídio bdèd̄ȳnana. Tiiemy wiji ralòm̄y roimyl̄rè, kia tori bdèd̄ȳnana. Ixirubudyki wiji irutaòm̄y naham̄y dyimyl̄rè, tasy widi detehemy dyimyl̄rè, tule. Aseriore wahe, wadee aòm̄y rexitoenymyl̄rè awirehky resynymyl̄rè, tiiemy ibym̄y adysnykeki tule ixidi kduòhòtike. Sówemy In̄y rituwera kaki suicidiomy ohadi. Binana rioharuhe rare, diary tuu rawebinadunyre, ohamòmòdukeki tiu ãokò aruruke, tayrymyhe ixiki rorenyre, wanòhòtio ão wadee raryberimyl̄rè ihyre arexirubunykemy, inatyl̄rè iyodire oworu urile tahe aõ wna retyhynòm̄y, Deuxu retyhynymyl̄rè. Kabe hawa rabinam̄y roimyl̄rè, tebotxi hyri mahādu kaa tiwedunymyl̄rè. Hyri idi risynymyl̄rè iywidym̄y tahe ijo tai ibinam̄y rahamyl̄rè. Tarki ijodimyl̄rè idohodydureny*

raoworunryrenykre bdedynanam̄y, my tahe In̄y wako tuu relyyre. Kaa rabinam̄y roimyl̄rè, kaki ijodi drogas, oha, cidadi iohotyhye, abaxa kakile ijodireri idi ijohodu. Wesley-ò tiubo rarybere timybohe ixawike ohadi ijoho aldeiaiki, butena releke, tamyo tahe rybe tuu ryike. Cacique I. K, bdeu idi risynre ixawidym̄y, taiki tahe urile hyri mahādu riwebinadu dyynre. Waifi he ibutemy rixawidym̄y ihyre ibdedynana, tiiemy jyre mahādu rati ritòhòtilusanym̄yde ixibtotaarbi.

Sówemyhe In̄y idi rutuwera, bderyrynabe rare. Kohakari tiubo wadee rarybere rexirubunykemy, sówemy tuu rahòtiyrem̄y watximyl̄rè. Wijina mahādu tadim̄y nahynanam̄y dyimyl̄rè. T. K tumyl̄rè. Txutere inataòm̄y rexitaare. Alabtery tuu ròhòtIn̄ymyl̄rè ixitaam̄y, diaryxe aòkòre, Deuxuo rexitoenymyl̄rè, aumyn̄y wiwidi arurukemy rahòtimyl̄rè, wahaweleu wemy. Diary hyri riwateytenyre iruure txum̄y tai watxire obitibeki. Aseriore inataòm̄y tuu ixidee riwIn̄y.

Tradução: Então, você está fazendo uma pesquisa sobre o suicídio? O suicídio para mim é complicado porque a tecnologia entrou no nosso meio. Atualmente a aldeia quer copiar o modelo de vida do não índio, por exemplo, foi colocada uma rede sem fio de internet ajudando um pouco, porque os jovens ocupam a cabeça com isso, então, serviu como distração para eles, para esvaziar a cabeça de coisa ruim, de problemas familiares. Os jovens de hoje estão dominando os pais, ameaçando de se matar. Eles observam a vida de outras pessoas, tipo o seu irmão que sempre me pede para comprar uma moto e eu respondo que sim porque se eu negar de comprar ele vai pensar em se matar.

Segundo relato das pessoas é mais fácil fazer suicídio com a corda. A maioria aqui faleceu com o uso ou em consequência de bebida alcoólica, na minha contagem já aconteceram mais de 30 mortes por suicídio. Já perdi muitos primos, mais ou menos 10 pessoas. A questão de suicídio é uma coisa séria e até perigoso. Acredito que está relacionado também a feitiçaria, porque tem muitos jovens (pajés do mal) que fazem coisas ruim para as pessoas se matarem.

Eu adoeci também, fiquei mais de 7 dias ruim e tive que fazer tratamento espiritual em outra aldeia. Se eu tivesse tomado a bebida alcoólica. Já tinha morrido há muito tempo. Como não bebo, ainda estou vivo. Ouvia uma voz no meu ouvido dizendo para me matar. Tem pessoas que não acreditam em feitiço para o suicídio. Eu acredito, mas faço oração para Deus. Como funcionário da saúde, já levei muitas pessoas para emergência após tentativa de suicídio. Teve uma época que o cacique I.K começou a fazer uma campanha contra a bebida

alcoólica e suicídio, por causa disso ele adoeceu e quase morreu, por isso parou de fazer essa campanha. Atualmente sou uma liderança e quero tentar junto com a comunidade procurar uma forma de tentar diminuir o suicídio. Eu acho que umas das formas é o esporte, fazer a reforma da quadra de futebol e investir nos jogos.

Relato de uma estudante

A estudante da UFG, pesquisadora e professora na aldeia, relata que perdeu três irmãos e três primos na faixa etária entre 15 e 18 anos. Disse que um dos seus irmãos havia discutido com a esposa, ficou triste, com falta de apetite e foi para o mato se enforcar, mas antes ligou avisando alguns familiares o que ia fazer. Ficaram todos desesperados, e quando foram procurar acharam ele morto sentado em baixo de uma árvore com o pescoço amarrado com sua própria camiseta. Ela acredita que seus irmãos foram enfeitiçados.

Relata que em uma das ações que a Sesai fez foi trazer duas pajés do Xingu. Segundo ela todos os jovens estão enfeitiçados e nunca vai acabar. Os jovens que estão enfeitiçados ficam sem sono e geralmente o suicídio acontece na madrugada. E muitos desses jovens sabem fazer feitiço para o bem e para o mal. Esta indígena disse que pensa em fazer algum projeto para ajudar a comunidade, mas ainda não sabe como, talvez alguma coisa relacionada à área de educação.

Relato de uma funcionária da escola

Esta indígena trabalha como merendeira da escola na aldeia. Segundo ela, os jovens não têm uma amizade verdadeira para desabafar, precisam que seus familiares levantem sua autoestima, que incentivem estudar e trabalhar para conquistar suas próprias coisas. Acha que existem vários motivos que levam os jovens ao suicídio como o consumo de bebida alcoólica, problemas psicológicos, brigas familiares, casamento precoce etc. Para ela não adianta a Sesai fazer ações, porque pensa que a solução está dentro da pessoa em procurar ajuda.

Relato da mãe de um jovem

Como este jovem não fala português, o relato é de sua mãe que

diz que um dia o filho fez uso de bebida alcoólica e disse que não queria mais viver, logo após se jogou no rio próximo a sua casa e se afogou. Seus familiares o tiraram da água já desmaiado e fizeram procedimentos de primeiros socorros, após alguns minutos o jovem voltou à consciência.

Relato da autora enquanto indígena

Tenho a dizer que nunca tinha sentido na pele o que era perder um ente querido bem próximo da família, vítima do suicídio. Não que não me condoesse pela morte ou tentativas dos demais, mas confesso que foi uma experiência muito forte e que jamais imaginei passar na minha vida.

Em fevereiro de 2019, eu e minha orientadora estivemos na minha aldeia *Hawaló* para realizar as entrevistas. Meu tio mais velho estava nos acompanhando na pesquisa como intérprete e estava muito alegre por contribuir.

Ficamos de retornar para nossa cidade de origem no dia 27 à noite, eu para Goiânia e a Professora e seu neto para Brasília, mas uma tragédia já estava predestinada. Meu tio saiu na noite do dia 26 e, quando retornou para casa da minha avó, percebemos que havia feito uso de bebida alcoólica. Como de costume, quando bebia, ficava cantando e conversando muito durante a noite toda.

Nesta mesma noite, antes dele chegar na casa da minha avó, vi uma sombra de um homem passando correndo atrás da casa em que meu tio dormia, enquanto estava sentada no banco de madeira no quintal. Imediatamente contei para o esposo da minha tia que disse: “isso deve ser um feiticeiro que passou, e não é um bom sinal, você deveria ter mandado ele embora e agora temos que fazer oração”.

No dia seguinte pela manhã, meu tio continuou fazendo uso de bebida alcoólica, ficando mais embriagado ainda e já estava querendo causar discussões com os familiares. Quando acontecia isso, minha avó sempre, mesmo idosa e doente, ficava perto dele tentando evitar que houvesse brigas e que ele fizesse alguma besteira, pois segundo ela, ele já havia falado em se matar algumas vezes.

Eu estava fazendo almoço na casa da minha tia, e minha avó estava com meu tio na outra casa do fundo. De repente minha

avó foi até a casa da minha tia, deixando meu tio sozinho e neste momento eu estava no quintal atendendo uma ligação no meu celular. Não sei porque alguma coisa me levou até a casa onde meu tio estava. Eu continuava a falar no celular, quando entrei na casa e me deparei com meu tio sentado no chão, escorado na parede com um pedaço de fio amarrado no pescoço, com a língua para fora e a cabeça baixa. Estava com o rosto roxo, sem oxigênio, aparentemente. Logo retirei o pedaço de fio, gritei chamando minha família e iniciei as massagens cardíacas aos prantos, pois eu sabia que as chances de vida dele eram poucas. O pulso estava bem fraco e até que conseguisse chegar no hospital da cidade de São Félix do Araguaia, o estado de saúde dele estaria mais comprometido, uma vez que temos de atravessar o rio.

Em poucos minutos o barco chegou. Continuamos a fazer massagem cardíaca e minha tia, irmã dele, fazia respiração boca a boca. Foram momentos tensos e dolorosos, pois tentávamos reanimá-lo com lágrimas de desespero. No fundo sabia que ele já estava morto, mas claro que como enfermeira meu papel era de tentar ressuscitá-lo até passá-lo para a equipe do hospital.

Quando chegamos na cidade, em aproximadamente 10 minutos de travessia, a ambulância do hospital com a equipe já estavam nos aguardando. Acompanhei meu tio até o hospital, onde o levaram para sala de emergência e passou pela avaliação do médico. Eu e minha tia aguardávamos no corredor aflitas esperando por uma notícia positiva, mas infelizmente o médico veio em nossa direção e disse que ele viera a óbito.

Não me recordo onde e como deixei minha tia, fui para o lado externo do hospital e desandei a chorar, numa mistura de desespero, impotência e culpa por não ter conseguido salvar a vida do meu tio.

A equipe de saúde indígena do DSEI Araguaia tomou todas as providências para o funeral. Retornamos para aldeia para dar a notícia a minha avó, uma senhora de 95 anos, de que seu filho havia falecido. Mesmo diante de toda a situação, ainda tive que me manter firme, pois precisava ser coluna para minha família.

Minha orientadora acompanhou tudo, ficando nitidamente abalada. Porém, como já estava com as passagens marcadas, retornou naquela noite para Brasília/DF, juntamente com seu neto de 10 anos, que também assistiu tudo.

O corpo chegou na aldeia no período da tarde e foi velado na casa da minha avó. O sepultamento foi realizado no dia seguinte porque ainda seria feita a cova no cemitério e como estava chovendo muito, tivemos que esperar secar o cimento. Também estávamos aguardando alguns familiares que estavam vindo de outros lugares.

Eu mesma já pensei em suicídio várias vezes, a primeira vez foi no ano de 2016, por ter passado por perseguições no trabalho, que levaram a minha demissão. Sentia uma profunda tristeza, rejeição e acabei entrando em depressão. Passei apenas por uma consulta psicológica e não dei continuidade. Sendo assim, me apeguei à fé espiritual em Deus, frequentando a igreja e fui melhorando.

No ano de 2018, após uma separação conjugal, voltei novamente a sentir muita tristeza e entrei na depressão tendo que passar por um longo acompanhamento psicológico. Também fiquei desse modo devido à perda de uma grande amiga que cometeu suicídio.

Somente depois que retornei da aldeia, dias depois do sepultamento, que me dei conta do que tinha acontecido. A morte do meu tio me deixou extremamente abalada e na minha casa eu só sabia chorar, até que comecei a ver um vulto e ouvir vozes dizendo para me matar. Eu me sentia culpada pela morte do meu tio, pois ele estava nos acompanhando nas entrevistas e dois dias depois cometeu suicídio.

Senti que a minha pesquisa, por tratar sobre deste assunto, afrontou os espíritos maus e que em decorrência disso, ficaram furiosos atacando meu tio. Fiquei muitos meses fazendo terapia psicológica e não conseguia sequer dar continuidade a minha pesquisa, pensava em desistir por medo de perder mais alguém da família. Retomei minha pesquisa porque compreendi que a morte do meu tio não foi culpa minha e que se eu desistisse, talvez não conseguiríamos chegar às causas das mortes.

5 O suicídio na perspectiva do Povo *Inj* e da interculturalidade

Nesta seção analiso o que ouvi e o que senti em minha comunidade.

Os fatores mais recorrentes nas entrevistas estão relacionados ao uso de bebida alcoólica ou outras drogas e à feitiçaria. Destacarei alguns trechos em que o uso do álcool é mencionado.

Tenho um neto que é usuário de drogas ilícitas, cheira gasolina, faz consumo de bebida alcoólica, faz muita bagunça, quebra os móveis da casa e agride a gente.

Acho que o álcool, drogas e gasolina que os jovens usam fazem ficar doidos, pensando em se matar.

A maioria aqui faleceu com o uso ou em consequência de bebida alcoólica, na minha contagem já aconteceram mais de 30 mortes por suicídio. Já perdi muitos primos, mais ou menos 10 pessoas.

(...) um dia o filho fez uso de bebida alcoólica e disse que não queria mais viver, logo após se jogou no rio próximo a sua casa e se afogou.

A maioria das falas associa o suicídio à prática da feitiçaria, pois identificaram que muitos jovens aprenderam como se faz o feitiço para a pessoa provocar o suicídio. Após o feitiço lançado, a pessoa começa a ficar triste, muitas vezes entra em depressão, começa a ouvir vozes de comando de maus espíritos dizendo para se matar, porém muitos que já morreram por conta do suicídio eram amigos ou parentes daqueles que estão sendo enfeitiçados e acabam acreditando que essas vozes são desses entes queridos, que por muitas vezes acabam tirando a vida pensando que vão se encontrar com essas pessoas. Destaco alguns trechos:

A bebida alcoólica eu não tomo e nem uso drogas, é através da tristeza que penso em me matar.

Eu sonho coisas ruins, a noite escuto algo, uma voz, dizendo para tirar minha vida, outras vezes dizem para eu ir aonde eles moram, dizem também para eu fazer coisas malignas as pessoas e para fazer bagunça.

Eu adoeci também, fiquei mais de 7 dias ruim e tive que fazer tratamento espiritual em outra aldeia. Ouvia uma voz no meu ouvido dizendo para me matar. Tem pessoas que não acreditam em feitiço para suicídio. Eu acredito, mas faço oração para Deus.

Outros acreditam que dentro da bebida alcoólica contém substâncias do feitiço que leva a pessoa a cometer o suicídio.

Porque conheço através do meu filho K., aconteceu com ele, algum jovem deu a bebida alcoólica misturada com feitiços. Depois que o meu filho bebeu o álcool

que o jovem lhe deu senti que a boca e o lábio ficaram adormecido, tipo, como se fosse inchado, muito diferente do normal. Logo, contou para mim e para sua irmã que nunca tinha tomado álcool daquele jeito.

Da mesma forma, bem parecido aconteceu com o neto da minha irmã (H. K), alguém tinha dado a bebida alcoólica para ele tomar, também contendo o feitiço. O pajé suspeitou que tivesse uma substância estranha e disse ao paciente para tentar lembrar quem deu aquela bebida a ele.

A questão de suicídio é uma coisa séria e até perigoso. Acredito que está relacionado também a feitiçaria, porque tem muitos jovens (pajés do mal) que fazem coisas ruins para as pessoas se matarem.

Ela acredita que seus irmãos foram enfeitiçados. Relata que em uma das ações que a SESAI fez aqui na nossa aldeia foi trazer duas pajés do Xingu. Segundo elas todos os jovens estão enfeitiçados e nunca vai acabar. Os jovens que estão enfeitiçados ficam sem sono e geralmente o suicídio acontece na madrugada. E muitos desses jovens sabem fazer feitiço para o bem e para o mal.

Ouvi de alguns dos familiares de pessoas que suicidaram recentemente, que aparentemente conscientes estavam fazendo um “teste”. Os pais encontraram próximo a elas uma faca. Acreditam que as vítimas estavam fazendo um teste, se realmente a corda asfixiava a ponto de levar a morte, com intuito de cortar a corda ou não, já que na maioria destes casos, essas pessoas estavam alcoolizadas, como por exemplo, no caso do meu tio que nos acompanhou na pesquisa. Ele estava embriagado e no momento em que o encontrei já sem vida, ainda com pedaço de fio amarrado em seu pescoço, havia uma faca bem próxima de sua mão direita e um frasco com bebida alcoólica.

Santos Júnior e Soares (2016, p. 12) referem uma Nota da Associação Brasileira de Antropologia, de 2012, destinada ao Ministério Público Federal, que manifesta entendimento da gravidade da situação e a complexidade com que devem ser tratados os fatores a serem considerados para o enfrentamento do problema:

Esta situação, de quase calamidade pública, interliga complexos aspectos internos da sociedade Karajá aos problemas decorrentes do contato interétnico. Acreditamos que as discussões e propostas devem considerar as dimensões mais amplas da saúde, da sustentabilidade econômica e de valorização dos saberes tradicionais do povo Iny, bem como as motivações, habilidades e competências das jovens lideranças.

Certamente, ultrapassando os fatores, no campo das causas, isto é, das explicações, o fenômeno dos suicídios entre os povos indígenas encontra explicação no contato interétnico com a sociedade branca eurocêntrica, que, no caso dos *Iny* existe desde o século XVII e que perdura. A cultura dos *Iny* está em contínua transformação nesse contato, mas é evidente que se mantém diferenciada, o que é evidenciada pela manutenção da língua, da cosmologia e das relações de parentesco.

Para o antropólogo Clifford Geertz:

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. Compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade. [...] Isso os torna acessíveis: colocá-los no quadro de suas próprias banalidades dissolve sua opacidade (GEERTZ, 2008, p. 10).

Nessa perspectiva, Santos Júnior e Soares (2016, p. 12) concluem que, apesar de encontrar afirmações, tanto no senso comum quanto na literatura, pontuando que o contato interétnico e as transformações culturais são as causas dos problemas sociais dos povos indígenas, a citação de Geertz permite inferir que não são apenas causas, mas também consequências, haja vista que causas e consequências confundem-se. Assim:

as transformações culturais são importantes elementos para a compreensão dos suicídios entre os *Iny*, no entanto considerá-las causa limita a experiência, o entendimento e o surgimento de ações, advindas e parte do próprio acontecimento. As transformações culturais derivadas do contato interétnico não podem ser percebidas de forma isolada e, nesse viés, sequer podem ser ditas como causa dos problemas apontados. Elas são parte da cultura. Em outras palavras, elas são a dinâmica da cultura, pois fora da cultura não podem ser colocados os eventos que nela ocorrem, sejam o suicídio, o álcool ou problemas na organização social. Pelo contrário, eles são acontecimentos que permitem conhecer com mais qualidade os fenômenos de um povo. Ao entender as transformações culturais numa relação causa-efeito, incorre-se nos riscos de abordar os problemas numa perspectiva que os enquadre em limites de costumes, crenças, ritos e demais aspectos como que determinados e mantidos por um ente que denominam de cultura e consequentemente de tentar cristalizar de forma desastrosa esse ente (SOARES JÚNIOR E SOARES, 2016, p. 13-14).

O Povo *Iny* acredita em entidades espirituais da natureza que se conectam

com o pajé para mostrar como podem acontecer os rituais cíclicos anuais. E esses direcionamentos são repassados para o chefe tradicional (chefe de cultura) e compartilhados com a comunidade. Porém, antigamente essa prática era mais valorizada e respeitada por todos, era transmitida através da oralidade.

Para o Povo *Iny* o suicídio é resultado de diferentes fatores, que vão desde ao consumo de bebida alcoólica, outras drogas, violência interpessoal, conflitos conjugais, transtornos mentais, condições socioeconômicas, depressão, baixa autoestima, tristeza, até a feitiçaria, o mais recorrente mencionado nas entrevistas.

Mas, as entrevistas também dão pistas de que os *Iny* estão vivenciando mudanças advindas do contato com a cultura ocidental eurocêntrica. Para nós a nossa cultura é de extremo valor, principalmente para os mais velhos. Ela é expressada na língua, na dança, nas pinturas, nos artesanatos, na alimentação, nos ritos de passagem, nas crenças místicas e principalmente nos saberes tradicionais sobre a saúde, que antigamente eram mais procurados e respeitados pela comunidade. Hoje, muitos preferem a medicina ocidental, como podemos verificar na fala desta anciã:

O conhecimento que minha irmã tem de curandeira, eu também tenho, um pouco das medicinas tradicionais *Iny*. Algumas pessoas às vezes me procuram para saber dos remédios como por exemplo: remédio para diarreia, remédio para dor de barriga. A gente não procura muito atendimento médico ocidental porque usamos mais remédio caseiro.

Muito impactantes são as novas relações entre as gerações. As sociedades ocidentais não indígenas valorizam “o fator etário, deixando de levar em consideração elementos que o relativizam, como classe social e fase de vida em que o indivíduo se encontra” (KNAUTH, 2012, p. 551). Como visto no primeiro capítulo, os *Iny* têm uma concepção diferenciada de ciclos de vida, que se confronta com as faixas etárias que orientam o sistema escolar e vários aspectos da organização jurídica do Estado brasileiro (serviço militar, casamento, previdência social etc).

Igualmente a aceleração do desenvolvimento tecnológico e a globalização da sociedade do consumo. Os jovens *Iny* não têm como se manterem longe de acompanhar essas transformações e de desejar consumir bens materiais, como podemos perceber nos trechos a seguir:

Aos 16 anos entrei na depressão, pensava em me matar, porque a minha família não me dava o que eu desejava.

Os jovens de hoje estão dominando os pais, ameaçando de se matar. Eles observam a vida de outras pessoas, tipo o seu irmão que sempre me pede para comprar uma moto e eu respondo que sim porque se eu negar de comprar ele vai pensar em se matar.

Não há como impedir o contato direto dos jovens da Aldeia *Hawaló* com a cidade de São Félix do Araguaia e não se pode afirmar que esse contato é responsável por uma crise de identidade cultural propiciadora dos suicídios, uma vez que os não indígenas sempre tiveram essa proximidade de contato com os *Imỹ*. Em Aruanã as aldeias são urbanas, mas nunca houve um caso de suicídio.

Acredito que a sociedade *Imỹ* está vulnerável, o cosmo parece estar desequilibrado e algumas pessoas vivenciam fortemente esse desequilíbrio e talvez tentam resolvê-lo fazendo uso de bebida alcoólica, se afogando, surtando ou atentando contra sua própria vida. O afogamento talvez tenha a ver com o mito de origem do nosso povo, que veio do fundo do rio.

O professor emérito da UnB Roque de Barros Laraia ensina que:

cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema (LARAIA, (1996, p.105)

Émile Durkheim firmou um dos pilares da Sociologia, em 1897, ao escrever um estudo sobre o suicídio, que definiu como toda morte que resulta direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo da própria vítima que esta esteja ciente que produz esse resultado. Para ele o suicídio é um Fato Social, quando ocorre um conjunto de suicídios em certa sociedade e em certo período; quando é total (que não é a soma de unidades independentes), um fato novo e *sui generis*. Para ele, as sociedades têm, em cada momento, uma disposição definida para o suicídio (DURKHEIM, 1986).

Assim, buscou identificar as causas sociais do suicídio e os seus tipos. Sua metodologia consistiu em classificar as causas para categorizar os tipos. Conhecida a natureza das causas podemos deduzir a natureza dos efeitos. Uma pergunta parece ter sido central em seu estudo: quais são as situações dos diferentes meios sociais (religião, família, sociedade política, grupos profissionais) em função dos quais o suicídio varia?

O estudo de Durkheim tem de ser compreendido no contexto da

sociedade ocidental eurocêntrica. Na presente dissertação comecei com uma pergunta parecida e percebi que suas conclusões não podem ser aplicadas automaticamente ao contexto das sociedades indígenas sem uma. São contextos culturais muito diferentes.

Boaventura de Souza Santos desenvolve o seu pensamento sobre o multiculturalismo com a premissa de que todas as culturas são incompletas, a incompletude é o pressuposto da existência de várias culturas, caso contrário, só haveria uma cultura (SANTOS, 1997, p. 114). Defende um diálogo intercultural.

A interculturalidade supõe uma relação em que as culturas se relacionam e convivem em igualdade de condições, com respeito mútuo de suas formas de viver e pensar. Essa relação de igualdade é uma utopia, porque a história mostra que uma cultura tem maior poder econômico, político e social e domina as demais. Mas a história mostra que a diversidade cultural resiste. No Brasil, os povos indígenas resistem e lutam pelo diálogo intercultural, na educação, na saúde, na relação com a natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Povo *Imỹ* tem se mantido como um grupo de cultura e língua próprias em meio a esse mundo globalizado, pois por meio de suas crenças e cosmovisão estão convictos que contribuem para o equilíbrio entre os três níveis do mundo *Imỹ*: o celestial, o terreno e o subaquático, garantidos pela realização de festas e rituais cíclicos. Valores esses que são passados de geração a geração pelos pajés, chefe-tradicional, curandeiros e anciões.

Antigamente, a hierarquia era mais respeitada por todos e esses ensinamentos contribuía para a organização cultural e social da comunidade. Atualmente alguns jovens não têm participado dos rituais, das pinturas, dos jejuns como forma de preparação para as lutas, dos cantos, das reuniões na casa dos homens, da pesca coletiva e dentre outras funções.

Ouçó falar da “falta de perspectiva” dos jovens. Discordo deste termo. No meu ponto de vista certos comportamentos que os jovens apresentam estão relacionadas com o enfraquecimento da estrutura vertical hierárquica constituída pelo/a pajé, pelo chefe do ritual e principalmente pelos pais, no sentido de incentivar incansavelmente seus filhos, a importância da manutenção dos jejuns para rituais, prática da escarificação da pele com dente de macaco ou peixe-cachorra para eliminar o sangue ruim de algum tipo de patologia ou enfermidade espiritual; da participação nas danças, cantos, pescas coletivas,

pinturas corporais, confecção de alguns artesanatos e produção de alimentos tradicionais.

Ressalto a importância da passagem do menino para a vida adulta por volta dos seus 12 anos. Esse é momento em que os mais velhos transmitem todos os conhecimentos tradicionais, bem como as responsabilidades do homem para com a sua família e aldeia.

Com o distanciamento dessas práticas culturais, as consequências são diversas, desde violência interpessoal, conflitos conjugais, transtornos mentais, audição de vozes de comando, doenças fisiológicas e até o suicídio. O feitiço, que tem sido considerado como fator para os suicídios, pode ser qualificado como consequência desse desequilíbrio provocado pelo distanciamento das práticas culturais, provocado por sua vez pelas transformações advindas do contato inarredável com a sociedade dos *Tori*.

De modo geral, para o Povo *Imy* o suicídio não existia há 30 anos porque as práticas culturais eram fortes e vivenciadas, conforme pode se depreender das entrevistas. Por meio dos rituais e costumes todos estavam envolvidos com a prática cultural.

Por isso, entendo como alternativa de prevenção ao suicídio, o fortalecimento e a valorização das práticas culturais por meio de políticas públicas desenvolvidas a partir do conhecimento do Povo *Imy*, dentro da perspectiva da interculturalidade.

A interculturalidade busca uma postura crítica e dialógica no contato entre culturas diversas, a caminho de uma “hermenêutica diatópica”, de que fala Boaventura de Sousa Santos (1997; 2003).

A hermenêutica diatópica não procura entender e pensar uma cultura com os termos de outra. Intenta, através do “diálogo dialógico”, que os lugares comuns que as pessoas utilizam para se pensar, e que não costumam ser interrogados, possam ser transformados em argumentos passíveis de discussão e mútua interrelação. Pela sua própria natureza, a hermenêutica diatópica é um trabalho de colaboração intercultural e não pode ser levado a cabo a partir de uma única cultura ou por uma só pessoa.

Pensando no problema do suicídio, em primeiro lugar, é preciso ouvir e entender de forma respeitosa e cuidadosa como o próprio Povo *Imy* enxerga esse problema. Neste aspecto, as mulheres, especialmente, as avós, precisam ser ouvidas, pois elas são fundamentais na reprodução da cultura *Imy*. Nos versos de Márcia Kambeba que abrem essa dissertação:

No território indígena,
O silêncio é sabedoria milenar, aprendemos com os mais
velhos
A ouvir, mais que falar.

Em segundo lugar, o Estado brasileiro precisa executar políticas públicas conciliatórias com as culturas indígenas, o que exige não menosprezar a sua cosmologia e, no caso dos *Imy*, os sentidos da feitiçaria.

Referências:

- BRASIL. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). **IBGE divulga resultado do censo 2010 sobre população indígena** Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/1757-ibge-divulga-resultado-do-censo-2010-sobre-populacao-indigena?start=1>>. Acesso em: 20 dez. 2019.
- _____. Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). **No Brasil, população indígena é de 896,9 mil.** Disponível em: <<https://www.canalsaude.fiocruz.br/noticias/noticiaAberta/no-brasil-populacao-indigena-e-de-8969-mil-2015-04-22>>. Acesso em: 20 dez. 2019.
- _____. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). **Bonecas Karajá: Novo Patrimônio Cultural Brasileiro.** Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1190/bonecas-karaja-novo-patrimonio-cultural-brasileiro>>. Acesso em: 15 de nov. 2016.
- _____. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Boletim Epidemiológico. **Perfil epidemiológico das tentativas e óbitos por suicídio no Brasil e a rede de atenção à saúde.** Ministério da Saúde, v. 48, n. 30, 2017.
- _____. MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Com ação exclusiva, medicina tradicional indígena promove bem viver de Karajás.** Disponível em: <<http://www.saude.gov.br/noticias/sesai/21835-com-acao-exclusiva-medicina-tradicional-indigena-promove-bem-viver-de-karajas>>. Acesso em: 20 dez. 2019.
- _____. MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIS).** Disponível em: <<http://www.saude.gov.br/saude-indigena/saneamento-e-edificacoes/dseis>>. Acesso em: 20 dez. 2019.
- _____. MINISTÉRIO DA SAÚDE. **DSEI Araguaia realiza ação indígena Karajá.** Disponível em: <<http://www.saude.gov.br/noticias/sesai/13397-dsei-araguaia-realiza-acao-indigena-karaja>>. Acesso em: 20 dez. 2019.

_____. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Óbitos **por suicídio registrados no SIAFI de 2010 a 2017 por faixa etária e sexo, Brasil**. Disponível em: <<https://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/21/2017-025-Perfil-epidemiologico-das-tentativas-e-obitos-por-suicidio-no-Brasil-e-a-rede-de-atendimento-de.pdf>>. Acesso em: 20 dez. 2019.

_____. MINISTÉRIO DA SAÚDE. **SESAI lança Agenda Estratégica de Prevenção ao Suicídio entre Povos Indígenas**. Disponível em: <<http://www.saude.gov.br/noticias/sesai/29694-sesai-lanca-agenda-estrategica-de-prevencao-ao-suicidio-entre-povos-indigenas>>. Acesso em: 20 dez. 2019.

_____. SESAÍ. **Agenda estratégica de prevenção do suicídio em povos indígenas**, disponível online, setembro 2017.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **A Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil: 1994-1995**. Brasília, 1996, p. 36-38.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio**: estudo sociológico. Rio de Janeiro, Zahar, 1982. EHRENREICH, Paul. Contribuições para a etnologia do Brasil. **Revista do Museu Paulista**, v. 2, São Paulo, 1948.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 11. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MORGADO, Anastácio F. Epidemia de suicídio entre os Guarani-Kaiowá: indagando suas causas e avançando a hipótese do recuo impossível. **Cadernos de Saúde Pública**, vol. 7: 585-598, 1991.

OLIVEIRA, C. S. de; LOTUFO NETO, F. Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico brasileiro. **Revista de Psiquiatria Médica**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 4-10. 2003.

PECHINCHA, Mônica. Aportes da etnografia sul-americanista ao entendimento dos suicídios indígenas: uma tentativa de síntese a partir de noções divergentes de “psique”/”alma”. **Anuário Antropológico**, Brasília, UnB, 2018, v. 43, n. 1, p. 223-256.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). 2010. **Participant manual - IMAI One-day Orientation on Adolescents Living with HIV Geneva**. Disponível em: http://whqlibdoc.who.int/publications/2010/9789241598972_eng.pdf. Acesso em: 20 dez. 2019.

SANTOS, Rosirene R. dos. **A estética Karajá e a ótica ocidental**. São Paulo: USP, 2001.

SANTOS, Boaventura de Souza. Uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Lua Nova**, n. 39, 1997.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS JÚNIOR, Raimundo Batista dos; SOARES, Tássio de Oliveira. A atuação do poder público frente ao comportamento suicida entre os indígenas da Ilha do Bananal. In: **Cadernos de Pesquisa em Ciência Política** [recurso eletrônico] / Universidade Federal do Piauí. — v.5, n. 1 (jan./mar., 2016) – . – Dados eletrônicos. — Teresina: UFPI, 2016.

ALFABETIZAR NA LÍNGUA MUNDURUKU: UMA PRÁTICA CONJUNTA DE RESISTÊNCIA

Águeda Aparecida da Cruz Borges¹
Claudeth Saw Munduruku
Judite Gonçalves de Albuquerque

Foto 1²: Cailo Almeida.
Fonte: acervo pessoal da autora.



Quem trabalha, de algum modo, com povos indígenas, sabe que a diversidade de saberes entre eles, considerando as especificidades de

cada etnia, não cabe nos modelos e sistemas fechados de educação da chamada Escola Moderna, com seus conteúdos disciplinares gerais, pré-estabelecidos, graduados, selecionados *a priori* em alguma secretaria, cujos técnicos sequer conhecem um mínimo das culturas desses povos e de seus objetivos.

Fazer tais afirmações é simples, mas transformá-las numa realidade, em cada escola indígena, é muito complexo, porém não é impossível, conforme se pode constatar analisando experiências de povos que tentaram inventar a própria escola e conseguiram. Vamos nos restringir a descrever e analisar uma das ações do Projeto IBAOREBU, do Povo Munduruku³, realizado no alto

¹Eu assino o texto com a Judite Albuquerque e Claudeth Saw, mas fizeram parte da Equipe de Trabalho: Lucimar Luisa Ferreira, Izabel Gobbi.

²As fotos 1, 2 e 3 são de Cailo Almeida e do meu acervo pessoal.

³O Povo Munduruku tem população de aproximadamente doze mil pessoas, que vivem em mais de 200 aldeias, distribuídas nas regiões do Médio e Alto Rio Tapajós e seus afluentes, nos estados do Pará e Mato Grosso.

Tapajós, Pará⁴. Foram cursos de formação em serviço, nível médio integrado, nas áreas de magistério intercultural, técnico em enfermagem e técnico em agroecologia. Os estudantes não deixaram o trabalho para estudar, ao contrário, o trabalho fez parte essencial dos cursos, assim como a participação das famílias, das lideranças, nos “tempos comunidade”, “nas mesas dos saberes”, preenchendo parte da carga horária. No “tempo escola”, as atividades presenciais do projeto aconteceram na aldeia Sai-Cinza, no município de Jacareacanga (PA).

A experiência aconteceu no “tempo escola” realizado entre novembro e dezembro de 2014, com os cem estudantes de magistério, na área de alfabetização em língua materna.

No caso, a proposta de trabalho para o “tempo escola” foi apresentar, discutir e praticar uma metodologia de alfabetização, que desse segurança e pudesse contar com a imensa criatividade que caracteriza os estudantes/professores do IBAOREBU.

O momento, na época, vivenciado pelos Munduruku do Médio e Alto Tapajós era de grande relevância e não poderia estar ausente das ações pedagógicas daquela etapa do projeto. O governo federal pretendia instalar um complexo de sete usinas hidrelétricas no Rio Tapajós, numa região habitada tradicionalmente pelos Munduruku e por populações ribeirinhas, sem realizar a consulta prévia, livre e informada às populações, conforme determina a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, ratificada pelo Estado brasileiro. Por esse motivo, o processo que vinha sendo conduzido pelo governo federal era duramente criticado pelo Ministério Público Federal, que denunciou diversas irregularidades, dentre elas a afirmação de que nenhuma população indígena ou ribeirinha seria afetada. Há ainda a existência do processo de identificação e delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu, que está em trâmite na Fundação Nacional do Índio (Funai) e visa a demarcação de parte do território tradicional dos Munduruku.

Considerando aquele momento histórico e a garra com que os Munduruku costumam enfrentar os problemas, pensamos em levar um debate sobre a língua, linguagem, letramento que desse uma força a mais no enfrentamento à situação. Naquelas condições de produção, surgiu a ideia de apresentar e discutir conceitos básicos do grande educador brasileiro, Paulo Freire (1921-1997), como proposta para os trabalhos de alfabetização, leitura e escrita, entendidos pelo autor como

⁴O Projeto IBAOREBU de Formação Integral Munduruku é realizado pela FUNAI, desde 2008, e possui 210 cursistas, nas turmas de Magistério Intercultural, Técnico em Enfermagem e Técnico em Agroecologia. , sob a coordenação do historiador André Ramos e colaboração da antropóloga Izabel Gobbi ambos indigenistas da FUNAI/Brasília. Neste ano de 2015 está em fase de finalização.

“ação cultural para a libertação”⁵.

Entre os estudantes do magistério há professores de crianças, de jovens e de adultos. E nós queríamos que ficassem claros os conceitos de todo o processo da leitura e da escrita, entendendo que isso lhes daria, também, a liberdade e segurança para recriar a metodologia em suas próprias escolas.

Nosso objetivo incluía, ainda, a produção de material de leitura na língua munduruku, aproveitando a experiência que estaríamos vivendo nas três semanas da Etapa.

Desacreditando de uma metodologia que começava sempre com os abecedários e levava anos para se chegar ao texto, Paulo Freire pensou logo em um número limitado de palavras geradoras fundamentais, tiradas dos temas debatidos, escolhidas no universo dos operários, dos pescadores, das mulheres operárias, enfim, das condições da própria vida. Escolhidas pelo coordenador, a partir do tema debatido no círculo de cultura, as palavras geradoras serviriam para familiarizar os alfabetizandos com as sílabas da língua dentro das palavras com sentido, que seriam lidas e escritas, num contexto de compreensão, de interesse porque os debates se dariam em torno do real, da vida, da história, de cada grupo envolvido: “a realidade não pode ser modificada, senão quando o homem descobre que é modificável e que ele pode fazê-lo” (FREIRE, 1970, p.40).

É exatamente o que o povo Munduruku estava vivendo: a precisão de mudar, de lutar com todas as forças para que suas terras ancestrais não fossem alagadas. E é o que eles estão fazendo, seguindo a história de um povo de tradição guerreira – como costumam afirmar em seus discursos. Os cinco séculos de colonização não conseguiram destruir a força da vida.

Aqui, vou dedicar a expor as etapas realizadas e o trabalho de um Grupo de Mulheres.

A experiência

1º ato: Círculo de Cultura

Feita uma rápida e necessária introdução teórica do processo como um todo, demos início ao 1º ato, o Círculo de Cultura, abrindo para um debate sobre o tema, provocando todos a falar, dar sua opinião, dar exemplos vívidos, fazer propostas. O ponto de partida foi um vídeo que registrou uma “oficina

⁵“Ação Cultural para a Liberdade” é o título de um dos livros de Paulo Freire, escrito no exílio, em 1970.

de capacitação” sobre a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que o MPF/PA, na pessoa do procurador Camões Boaventura, juntamente com instituições parceiras, acabavam de realizar na aldeia Praia do Mangue, município de Itaituba(PA): o objetivo do encontro era o de entender o que é *consulta prévia, livre e informada aos indígenas e demais povos tradicionais e elaborar estudo do patrimônio arqueológico*, conforme determina a Convenção 169 da OIT. Sabendo que o Governo Federal não havia feito essa consulta, antes de abrir licitação para o início das obras do complexo hidrelétrico planejado para o Tapajós, o procurador da República alertou:

A consulta é um dos momentos de aferir a viabilidade social, econômica e ambiental do empreendimento (...). A realização da consulta deve ajudar no processo de tomada de decisão acerca da concretização ou não do empreendimento. (...) Se a decisão de realizar a obra já estiver tomada perde sentido a realização da consulta.⁶ (BOAVENTURA, 2014).

Como esperávamos, o diálogo foi imediato, pois muitos dos estudantes, protagonistas da resistência, haviam participado de oficinas de capacitação e já vinham refletindo e debatendo, em etapas anteriores ao Projeto Ibaorebu, sobre a temática dos impactos de projetos de empreendimentos na vida do povo Munduruku, bem como sobre as estratégias para o enfrentamento. A antropóloga e indigenista Izabel Gobbi, que fazia parte da equipe da FUNAI, resumiu os sentimentos de todos: “(...) desde o princípio houve identificação, trabalho, amizade e afeto...”. Muitos casos foram relatados sobre a destruição que as hidrelétricas trariam tanto para as comunidades Munduruku (mais de doze mil pessoas ao longo do rio Tapajós e seus afluentes, distribuídas em mais de 200 aldeias) quanto para os ribeirinhos.

Segundo os depoimentos, antes da licitação anunciada, nada foi considerado a respeito da dinâmica da vida das pessoas no Tapajós; nada sobre os seus direitos e modo de viver e se relacionar com a floresta, sobre a destruição dos peixes, das roças alagadas, dos caminhos interceptados, da diminuição da caça, da invasão e destruição dos lugares sagrados, como já havia acontecido com a construção da hidrelétrica no Rio Teles Pires, região habitada pelos povos Munduruku, Apyaká e Kayabi. Muitos relatos emocionados, muito entusiasmo em enfrentar as decisões do Governo Federal, que só consegue enxergar o capital, ignorando outras fontes de energia que não destruiriam culturas milenares e nem

⁶ **Índios Munduruku vão definir formato e prazos de consulta sobre usina no Tapajós.** Publicado em 10 de setembro de 2014. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/indios-munduruku-voao-definir-formato-e-prazos-de-consulta-sobre-usina-no-tapajos/15526>. Acesso em: 07 jun. 2021.

ameaçaria destruir, hoje, a vida dos povos indígenas e ribeirinhos.

Houve relatos da participação de lideranças e guerreiros Munduruku na ocupação dos canteiros de obras da hidrelétrica de Belo Monte, no Rio Xingu, porque, também lá, os povos indígenas não haviam sido ouvidos pelo governo federal, antes do início da obra. A propósito desses relatos, uma carta esclarece porque os Munduruku saíram do Xingu e foram direto ao Planalto, entregar essa carta aos representantes do governo:

Viemos aqui falar para vocês da outra tragédia que iremos lutar para evitar: a perda do nosso território e da nossa vida. Nós não viemos negociar com vocês, porque não se negocia nem território nem vida. Nós somos contra a construção de barragens que matam a terra indígena, porque elas matam a cultura quando matam o peixe e afogam a terra. E isso mata a gente sem precisar de arma. Vocês continuam matando muito. Vocês simplesmente matam muito. Vocês já mataram demais, faz 513 anos.⁷

Na carta nº 9 não há uma lista de pedidos dos Munduruku ao governo, há sim uma tomada de posição: “Nós somos contra as barragens” e uma clara exigência: “o compromisso do governo federal em consultar e garantir o direito a veto a projetos que destroem a gente”. Com muita força, com muita energia e clareza o debate se prolongou antes que pudessemos passar para o ato seguinte.

2º Ato: A construção coletiva de um texto a partir do Círculo de Cultura

Quando se esgota o debate, no Círculo de Cultura, o professor coordenador propõe a criação oral de um texto. Vai conduzindo, por meio de perguntas, se for o caso, e anotando de forma bem visível, no quadro ou cartaz as frases elaboradas, formando um texto curto, mas significativo. As palavras geradoras (que o coordenador escolheu previamente) devem aparecer, de preferência, mais de uma vez. O nosso texto saiu assim:

A luta pelo rio da vida

O povo Munduruku vive há muitos anos às margens do Tapajós, no Pará e Mato Grosso.

Suas aldeias estão nos municípios de Itaituba e Jacareacanga.

⁷ SITE CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Carta nº 9: Tragédias e barragens (a luta não acaba nem lá nem aqui).** Publicado em 04 de junho de 2003. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/06/34884/>. Acesso em: 07 jun. 2021.

O rio Tapajós é para eles fonte de vida.

Porém, o governo planeja a construção de sete hidrelétricas ao longo do rio.

Muitas aldeias serão alagadas, caso as hidrelétricas sejam construídas.

A Organização Internacional do Trabalho (OIT), na Convenção nº 169, prevê a capacitação e consulta prévia, livre e informada para os povos que seriam atingidos.

Mas isso não foi feito.

Revoltados pela demora da demarcação da terra Sawré Muybu, os Munduruku escreveram uma carta que foi registrada no protocolo da Funai, anunciando a autodemarcação.

Essa foi uma decisão corajosa para defender o Tapajós, o rio da vida.

As palavras escolhidas previamente, por nós, e mantidas em segredo, até este momento, foram:

itaituba – jacareacanga – capacitação – protocolo

Depois de escrito, o texto foi lido para a turma e, a partir deste momento, ficou exposto na sala e, muitas vezes, o grupo foi chamado a voltar a ele para conferir ou identificar algumas palavras.

3º ato: Apresentação das fichas com ilustração e palavras geradoras

As palavras geradoras podem ser escolhidas previamente pelo coordenador, sobretudo se ele, ainda, não tem bastante experiência ou condições de elaborar as fichas, no momento da sua apresentação. Neste caso, levamos as fichas prontas, porque havíamos escolhido um tema e ensaiado a produção de um texto a partir de notícias e artigos dos próprios protagonistas. Mesmo tendo sido preparado, ele pode ser recriado coletivamente, desde que as palavras geradoras apareçam.

Todas as palavras escolhidas como geradoras (itaituba – jacareacanga – capacitação – protocolo) aparecem no texto. Elas são apresentadas, uma por uma, com um exercício de identificar o desenho com a palavra e escrever cada palavra, várias vezes, em diferentes espaços, superfícies, cores e tamanhos. Isso leva algum tempo, às vezes, mais de um dia, dependendo da turma e de cada pessoa participante. Uma coisa interessante de fazer é buscar formas criativas de representar cada palavra, no chão, em cartaz, com tinta, com colagem, enfim, como quiserem. O resultado ficou sempre exposto no espaço ocupado pelo grupo.

Depois que cada pessoa experimentou a escrita de todas as palavras,

uma por vez, dividimos os professores em dez grupos e orientamos para que recriassem a escrita das palavras geradoras com os mais diversos materiais, nos mais distintos lugares. No retorno, cada grupo, utilizou o espaço de socialização para apresentação não só das palavras, mas também de danças e cânticos Munduruku, alguns relacionaram a atividade artístico/cultural ritmada com o processo metodológico da alfabetização.



Foto 2: Caílo Almeida. Fonte: acervo pessoal da autora.

Todos os grupos foram muito criativos, se envolveram na atividade, demonstraram com materiais da natureza e da cultura (folhas, sementes, flores, cascas de madeira, tinta de urucum, barro, cola, outras colas de seiva, como a da mangaba, carvão), que a escrita não precisa ser, necessariamente, com lápis e papel, ainda que esses materiais sejam importantes.

Em turmas de criança, este exercício coletivo é fundamental. O tempo que se leva, o divertimento, a conversa e a interação entre todos, a invenção de músicas narrando o acontecido, ou a lembrança de músicas conhecidas, em rodas, em todo tipo de brincadeira, tudo isso ajuda a criança (o jovem e o adulto, cada um a seu modo, também) a se familiarizar com as letras, isto é, com os códigos da escrita e a poder reconhecê-los e usá-los, depois, em outras palavras e frases. Aliás, as palavras podem começar a ser usadas em frases oralmente,

sempre, desde o começo.

Nossas “alfabetizandas” eram todas adultas e professoras e se divertiram muito com experiências diversas, imagine-se as crianças! Nada entre quatro paredes de uma sala de aula com carteiras individuais, geralmente bem feias, bem incômodas.

4º ato: Apresentação só das palavras geradoras sem a ilustração

Depois desse exercício hipercriativo e envolvente, é hora do reconhecimento das palavras geradoras, agora em fichas/tiras sem ilustração. Novamente leitura e escrita, que pode ser no caderno ou em qualquer tipo de papel. Não é importante aquele caderninho encapado, bonito e limpinho onde a professora escreve muito bem ou põe estrelinhas. Pode ser em qualquer superfície! Mas é preciso garantir que o código das quatro palavras geradoras vai sendo reconhecido.

5º ato: Formação e escrita de novas palavras, mudando a posição das sílabas nas palavras geradoras.

Aqui, o trabalho coletivo, numa pequena roda, é importante. E a criatividade volta a funcionar. Pode ser feito inicialmente de forma oral; depois, recortando cada palavra geradora em sílabas, uma por vez e mudar a posição delas para formar outras. Experimentar a montagem e depois escrever e ler. O grupo é fundamental para que as pessoas se ajudem e cada alfabetizando, criança ou adulto, consiga entender esse jogo:

itaituba:	ita, taba, itu, tatu
jacareacanga:	jaca, canga, caca, cajá, jacaré, careca
capacitação:	paca, capa, citação, catação, papa, pata, cação, cita, taca, tapa, tacacá, cata
protocolo:	colo, proto, toco, tolo, coco, cocô, totó

Não será preciso entrar em detalhes, o importante é ficar atento às ações de cada grupo e de cada pessoa e dar suporte às iniciativas. No nosso caso, havia alguns cursistas que não tinham muita facilidade no português e o grupo de colegas, mais a participação dos orientadores foi fundamental para a maior compreensão de todos. Numa escola na aldeia, essa ajuda de vários professores numa turma de alfabetização é muito importante. A formação oral de frases deve ocorrer naturalmente, utilizando as novas palavras. A escrita de pequenas orações é algo espontâneo e simultâneo e deve ser incentivado desde o início do processo,

sem pressa, mas também sem perder as oportunidades. Quando um pequeno grupo fizer uma boa descoberta, socializar.

O que aprendemos com esta experiência

O entusiasmo dos participantes foi incrível, assim como a compreensão da metodologia. Os sorrisos iluminavam os caminhos e a iniciativa de momentos de interação tornou as semanas de trabalho muito leves, muito alegres. Reproduzimos alguns comentários:

(...) é importante fazer a atividade assim, facilita, não precisa esperar sempre os materiais da Secretaria. Pode criar, inventar... (Ana Poxo)

(...) Acho muito importante de aprender diferente, de olhar o que as crianças já conhecem e aproveitar e escrever, assim é bom... (Rosana Karo)

(...) Fizemos nova metodologia, pois vem da nossa mentalidade e não da Secretaria. Com esse jeito os professores vão saber criar... (Rosenilda Manhuary)

Um tom recorrente nas falas foi a libertação das exigências, quase sempre absurdas, da Secretaria de Educação de Jacareacanga. Em 2014, a prefeitura demitiu 70 professores Munduruku num só ato. A justificativa alegada: “eles não têm formação”, o que demonstra o total desrespeito da Secretaria de Educação de Jacareacanga aos preceitos da educação escolar indígena diferenciada, que dá aos professores indígenas o direito à “formação em serviço”. Novamente a comunidade resistiu, lutou, e meses depois, após terem apelado à FUNAI e ao Ministério Público Federal do Pará, os professores foram reconduzidos.

Esse primeiro trabalho fizemos em cinco dias, bem devagar, tudo em português, uma vez que nós, orientadores, não falamos Munduruku, mas éramos traduzidos de imediato, quando necessário. Assessores indígenas participaram o tempo todo e sempre atentos, tomavam a palavra para repetir alguns conceitos na língua Munduruku, quando solicitados ou quando nós percebíamos que precisava.

Toda a produção era apresentada em plenária, discutida, comentada e os cartazes ficaram pendurados em varais no grande galpão, no centro da aldeia, onde funcionou o curso.

Todos os dias havia, também, momentos descontraídos de treinar a escrita para os cartazes, para escrever no quadro ou no caderno. Ao final, decidimos pedir aos cursistas para que se reunissem em grupos e preparassem um planejamento



Foto 3: Cailo Almeida. Fonte: acervo pessoal da autora.

semelhante, com todas as fases e atos do processo interativo. Tudo foi feito com muita alegria entre ensinar e aprender, como mostram as fotos.

Todo o trabalho realizado em língua Portuguesa foi, posteriormente, desenvolvido em Munduruku. E para nossa surpresa, o que levamos vários dias trabalhando em português, na língua Munduruku os cursistas fizeram em apenas um dia; montaram todas as atividades dos Atos da Alfabetização, segundo Paulo Freire, com uma rapidez impressionante! Trabalhos lindos, algumas dificuldades na formação de palavras novas, mas os grupos se ajudavam e tudo se ajustava.

Vamos apresentar apenas um exemplo em Munduruku: o do grupo 8, em que o tema foi *tareksuk a'a*. Depois do círculo de cultura, sempre muito criativo e cheio de brincadeiras, o texto ficou assim:

Jeorokat muwenap

Baybay o`ju jeorog tip tag, cucum pima o`jojojo jarako.

Ĝebuĵe o`juuup. Jay orowada kay oajēm jexem pima.

Ĝebuĵe Baybay oexe uk`abe. Ire jĵĵā.

Ĝebuĵe Baybay o`ju piġagam orokoa acā o`ġuyū.

Palavras geradoras: **jarako** - **orowada** - **orokoa**

Novas palavras geradas: **jarako**: korara, jakora, jarara, jaja, koko

orowada: okore, wako, waroda, warowa, waro

orokoa: oro, koa

Algumas frases: Jeorokat jarako o`jojojo.

Baybay orowda o`tadobuxik.

A alegria e as brincadeiras foram constantes.

Depois de muita participação, comentando os trabalhos dos dez grupos, alguns depoimentos foram particularmente interessantes:

(...) [Alguns cursistas] *começaram nesta semana* [porque] *estavam na autodemarcação⁸, que também foi um aprendizado grande para todos os professores. Agora estão aprendendo esse novo jeito de alfabetizar. E vão colocar na prática...* (Sandro Paygo)

(...) *Vivemos a realidade do povo neste dias; não foi receber só lá de fora, trabalhamos a nossa identidade com a nova metodologia... Além do envolvimento com as professoras, com a Bebel e o Cailo, tivemos uma vivência muito importante com a comunidade, buscando lenha pra fazer o vinho de melancia, a manicuera. O trabalho coletivo é importante e, como está acontecendo, não é um atrapalho é um conhecimento.* (Prof. Jairo Saw).

O que o Sandro Paygo quis dizer foi justamente que, se alunos precisarem faltar, porque outras atividades foram mais importantes e necessárias num determinado momento, podem faltar. Ao voltar, como aconteceu com os colegas que estavam na autodemarcação, eles têm o apoio total e ajuda dos próprios colegas e seguem a turma sem problemas.

Ou quando param a aula para participar de eventos e rituais da comunidade, não há problema: *não é um atrapalho é um conhecimento.* (Prof. Jairo Saw).

O que fazer com estes resultados?

Nos dias seguintes, houve mutirões de trabalho, no sentido de organizar toda a produção feita em munduruku para uma impressão artesanal, com fotocópias para todos os cursistas do magistério. Foram momentos ricos de troca, de tirar as dúvidas, de conferir, de ilustrar o que se começou a chamar de livro de leitura. No entusiasmo, cada um dos dez grupos inventou mais uma lição, com todos os passos, para compor o livro de leitura.

Não quisemos usar a palavra cartilha, pelos sentidos pejorativos, historicamente, produzidos para essa palavra. E, além disso, o pequeno livro não se estancaria numa sala de aula, ele correria de mão em mão pela comunidade,

⁸Em 2014, os Munduruku iniciaram um processo de autodemarcação da Terra Indígena Sawré Muybu, na região do Médio Tapajós. O Relatório de Identificação e Delimitação da TI, elaborado pela Funai, como parte do processo de reconhecimento daquele território como propriamente indígena, ainda não foi publicado, devido às pressões do Governo Federal, que almeja construir um complexo hidrelétrico que afetaria exatamente a área a ser demarcada.

para que essa pudesse tomar conhecimento, ler, avaliar, propor e, sobretudo, para desfazer ideias bastante recorrentes de que tudo o que se produz numa escola é só para dar nota e jogar no lixo, de que quem avalia é apenas um professor e ninguém mais, de que os trabalhos escolares se perdem nas gavetas ou são descartados.

Na organização do livro de leitura, a turma continuou dividida em 10 grupos. Com um componente de cada grupo (eleito pelos seus pares), foi constituída uma equipe que deveria criar título e capa do livro. Os textos, com tema e títulos, foram digitados e impressos. Cada grupo recebeu o seu texto digitado para completar com as fichas de palavras geradoras com desenhos e sem desenhos. Para completar os atos trabalhados, os grupos, ainda, deveriam apresentar as novas palavras e as frases formadas.

Um Grupo produziu uma apresentação dos atos da alfabetização, conforme Paulo Freire, em língua Munduruku. O grupo de criação da capa conversou e montou uma proposta. No dia seguinte, o esboço da capa foi apresentado para a turma, que a aprovou por unanimidade. Finalizado o trabalho, a equipe de professores montou o livro e produziu a ficha técnica e lista de autores.

Com o livro de leitura em mãos, sem nenhum indicativo de série, ano, ciclo, como acontece nas escolas ocidentais, as comunidades, como já foi dito, vão dar opinião, animar os alunos e professores; o conhecimento produzido nos temas dos círculos de cultura, nas pesquisas de todos os alunos serão discutidos, ampliados, registrados. Toda a comunidade envolvida estará atenta para propor temas de estudo/pesquisa em todas as salas, não só na alfabetização. E essa prática pode ser a inspiração para qualquer outro trabalho escolar, de modo a promover, aos poucos, um deslocamento do velho costume de separar tudo em disciplinas, cada professor trabalhando sozinho, com assuntos desconectados entre si.

Um dos componentes do Curso, o Seminário Aberto, passou a ser um dos pontos fundamentais para que os alunos percebessem a importância de conhecer e “reaprender” sua própria história, valorizar sua cultura e um incentivo para pesquisar junto aos mais velhos de cada aldeia. A experiência de produzir os materiais sobre si mesmos através da própria realidade mostra, de fato, um modo de fazer diferenciado.

Para repensar: por que a escola é como é? Por que uma escola na aldeia?

A experiência vivida com os professores alunos do magistério intercultural, no projeto IBAOREBU, em Sai-Cinza, foi tão bonita que nos deixou, ao mesmo

tempo, felizes e surpresos: é possível organizar uma escola indígena de forma diferente daquele modelo que começou com Anchieta e os missionários, há mais de 500 anos e por mais que a legislação tenha mudado a favor dos povos indígenas, por mais que muitos povos tenham já criado suas próprias escolas, a partir de seus objetivos e necessidades reais, esse modelo colonial ainda tem marcas muito fortes.

Para despertar o desejo de mudar realmente o modelo de escola que se impôs nas aldeias indígenas que, em muitos lugares, persiste até hoje, vamos pensar um pouco sobre o surgimento da sala de aula, o surgimento da escola, tal como a conhecemos hoje. Em sua tese de doutorado, Albuquerque (2007) com o objetivo de avivar a memória dos pais, alunos e educadores a respeito dos rituais escolares, os mesmos desde a colonização e depois, na escola moderna, há trezentos anos, levanta a questão: por que a escola é como é? Por que calendários fixos, começando em fevereiro ou março, terminando em dezembro, com férias no início e meio do ano (janeiro e julho)? Por que há alunos e professores numa escola? Por que cadernos? Por que os professores ficam na frente, escrevendo no quadro negro? Por que os alunos ficam em filas, em carteiras individuais, não podem chegar “atrasados”? Por que alunos “passam” ou “repetem” de ano, por que nota? Por que fazer 1ª série, 2ª, 3ª, 4ª ... Ensino fundamental, médio?

Os hábitos se tornam rotinas, coisas que “têm de ser”, sobre as quais todos estão de acordo e cuja origem nem sempre tem preocupado os educadores.

Sempre foi assim! Memória e hábito... “os dois anjos tutelares da vida cotidiana” que têm feito muitos estragos na organização das escolas indígenas que se pretendem diferenciadas. Garantidos por esses dois anjinhos (do mal), os projetos se amarram por uma memória estática, “memória voluntária” que pede horários e turmas fixas e cédula de identidade. O histórico constitutivo, marcado por posições ideológicas, sobre as quais o sujeito não tem o controle, determina os procedimentos disciplinares e pedagógicos “adequados”. Esses rituais estão confortavelmente alojados nos meios escolares, como necessários, ou melhor, “porque é assim”. (ALBUQUERQUE, 2007).

Retomando a história da educação moderna, de forma bem resumida, vamos encontrar os começos, em Comenius (1592-1670) e sua **Didática Magna** (1632) e nos Jesuítas, com a *Ratio Studiorum* (1599, primeira versão, que teve uma pequena reforma em 1832, quase 250 anos mais tarde). Comenius inventou a sala de aula com muitos alunos e um professor na frente, exigindo a ordem e a uniformidade, “ensinando tudo a todos ao mesmo tempo”, seguindo o livro didático. O professor tem na sua frente muitos alunos, sem levar em

⁹A expressão é de Samuel Titan Jr, na orelha do livro *Proust*, de Becket (2003).

conta nenhuma diversidade, preocupado em ocupar o lugar de quem sabe, frente ao aluno, que ocupa o lugar de quem não sabe. O livro didático, um dos grandes investimentos de Comenius, será o guia para todas as matérias. Segundo Narodowski, “a pedagogia comeniana implanta uma série de dispositivos sem os quais é praticamente impossível compreender a maior parte das disposições pedagógicas atuais”. Ainda, segundo o mesmo autor, ela será “o núcleo de ferro do discurso pedagógico moderno”(NARODOWISKI, 2004, p.16).

Os Jesuítas adotaram uma pedagogia individualizada, servindo-se para isso, de monitores, alunos selecionados, que deviam decorar as lições, repeti-las ao professor e depois “tomar a lição” dos colegas. Os Jesuítas foram os primeiros a utilizar o sistema de notas escolares, como incentivo à competição. É Foucault (1996) quem descreve o ensino disciplinar dos colégios jesuítas. No capítulo “Corpos dóceis”, em **Vigiar e Punir**, o autor não se refere apenas aos colégios jesuítas, mas, também, a todas as instituições disciplinares, onde era preciso impor a ordem para controlar e disciplinar.

Poderíamos citar outros educadores da época, mas estes dois exemplos nos ajudam a entender, um pouco melhor, porque a escola, ainda hoje, se prende aos modelos que se calcificaram, se endureceram. E mesmo quando a legislação da educação escolar indígena abre para as diferenças, para o específico de cada povo, para atender aos objetivos de cada comunidade étnica, ainda assim, o sistema fechado perdura, se impõe, amarra e impede a arte de inventar a escola necessária.

O mesmo Estado que, depois da Constituição de 1988, criou uma legislação tão aberta e apropriada para a educação escolar indígena, dificulta as mudanças, pois, quando menos se espera, amarra, nas malhas da burocracia, toda proposta de inovação, de renovação, de adequação da escola aos objetivos e metas de cada povo.

A expectativa dos Munduruku ficou bem expressa nas semanas em que passamos juntos, discutindo e praticando a metodologia da alfabetização. As primeiras formações do Projeto IBAOREBU se encerraram, mas não a vontade de continuar lutando pelo território ameaçado pelo avanço das barragens e dos garimpos, pela demarcação e homologação de suas terras, por uma escola Munduruku legitimamente pensada pelas comunidades, atenta ao que é preciso ensinar hoje, na escola, dentro da própria realidade, melhorando as condições de vida, de produção, de conhecimento.

Uma escola, para isso, centrada na pesquisa, no ensino com pesquisa, como no Projeto, organizada a partir do ritmo de sua própria aldeia, não a partir de um calendário nacional. Uma escola realmente produzindo o conhecimento necessário para se viver hoje, numa sociedade politicamente conturbada, num

momento histórico em que o poder tenta arrasar com os principais direitos adquiridos pelos povos indígenas nas últimas décadas.

Um fator determinante para que um projeto dessa natureza dê certo está nas exigências que sentimos ao assumir o trabalho com Educação Escolar Indígena: nosso olhar se pauta no embate com o real além do imaginário construído historicamente, deixando-nos afetar pelo modo de ser indígena. A atitude de abrir-se ao jeito de ser do Outro possibilita a cooperação no tempo-espaço onde a educação escolar se faz com os sujeitos envolvidos no processo.

Referências:

ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves. **Educação escolar indígena: do panóptico a um espaço possível de subjetivação na resistência**. 2007. 259 p. Tese (Doutorado em Linguística), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/271073>. Acesso em: 21 jun. 2021.

_____. O sentido da diferença na pedagogia indígena: Oportunidades amplas, tensões, formas limitadas de operar com a diferença. In: VEIGA, J.; D'ANGE-LIS, V. R. (Orgs.). **Escola Indígena Identidade Étnica e Autonomia**. Campinas: ALB; IEL/UNICAMP, 2003.

BORGES, Águeda Aparecida da Cruz. **Da aldeia para a cidade: processos de identificação/subjetivação do índio Xavante na cidade de Barra do Garças/MT, alteridade irreduzível?** 2013. 210 p. Tese (Doutorado em Linguística), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/271078>. Acesso em: 21 jun. 2021.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Nascimento da prisão. 13ª edição. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1996.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1970.

NARODOWISKI, Mariano. **Comenius e a Educação**. Tradução de Veiga Neto. Belo Horizonte: Autentica, 2004.

SIMPLESMENTE AMAR!

Célia Xakriabá¹

yndaiacelia@yahoo.com.br



Foto: Arquivo pessoal de Célia Xakriabá

Não é porque você não é indígena e não mora em aldeia que você não deva lutar pela causa e defender as demarcações dos territórios indígenas.

Não é porque você não é indígena ou negro que não deva lutar contra o racismo.

Não é porque você não vive no Cerrado, na Amazônia, na Cantiga, na Mata Atlântica, no Pantanal [...] que você não deva defender a vida da socio biodiversidade.

Não é porque você não está sentindo falta de ar que você não tenha compromisso de defender a respiração, o maior balão de oxigênio do mundo.

Não é porque você não está sentindo falta de ar que você não tenha compromisso de defender a respiração, o maior balão de oxigênio do mundo.

Não é porque você nunca teve um parente assassinado que você não deva lutar contra a violência.

Não é porque não seja seu povo que está morrendo, que você não deva lutar para salvar vidas.

Não é porque você não é LGBTQI+ que você não tenha responsabilidade de lutar contra a HOMOFOBIA.

A luta é por respeito pelas diversas formas de amar.

¹Célia Xakriabá fez os seus estudos de Educação Básica na Escola Indígena Estadual Xukurank em São João das Missões. Depois, ela foi parte da primeira turma de Educação Indígena da Universidade Federal de Minas Gerais em 2013. Primeira mestra de seu povo, atualmente cursa o doutorado em Antropologia na UFMG.

A FORÇA DA MULHER INDÍGENA

Márcia Wayna Kambeba
marciacambeba@gmail.com

Dona das eras
Filha do rio
Aprende com as águas
A seguir sempre em frente
Superando desafios.

Caminho que a aldeia ensinou
Na vivência o aprendizado
Sabe ser liderança
Faz sua luta com cuidado
Na pisada a confiança.

Na cidade sua voz é ouvida
Nas tribunas e nos jornais
Articula e busca direitos
Pela vida dos seus e dos animais.

Entende a força do sagrado
A ciência vem do fumo tragado
Na casca do tawari é enrolado
Permissão aos seres encantados
Já chegou a pajé para dar seu recado.

No cuidado com os filhos
É doutora e sabe ensinar
Observa de longe o menino com as águas
conversar
No silêncio da escuta o ensino primeiro
Cuidar do outro é viver o verbo amar.

E a natureza cuida de todos
Como mãe não faz distinção
Para todos nasce o sol
Vai adoçando o fruto, prepara o chão.

A mulher indígena é natureza
Filha de um grande trovão
É flecha que dispara serena
No eco que leva cultura, educação.

Ela está em todos os espaços
A Universidade tem que buscar essa interação
Ouvir os saberes dessas guerreiras
Para haver entendimento de mundos, cooperação.



Chegamos no ano 2021
Lutando contra a devastação
As mulheres se articulam em marcha
Formando teias, redes, segurando as mãos
Enfrentam balas de efeito moral
Contra PLs e outras violações
O gás cai nos olhos
Mas a dor é espiritual.

A força está nas ações
Que buscam fortalecer a coletividade
Não há luta que resista
Sem a energia e benção da ancestralidade.

É preciso sentir a identidade
Para entender que liderança, poder
Precisa ter amorosidade
Só assim nossa nova geração
Saberá ser continuidade.

Foto de José Carlos, do acervo pessoal de Márcia (2019).

Sou *Marcia Wayna Kambeba*, sou indígena do povo Omágua/Kambeba. Cursei Mestrado em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas UFAM, Especialização em Educação Ambiental pela Faculdade Salesiana Dom Bosco e Graduação em Geografia pela UEA. Moro em Belém-PA. Recito poemas indígenas, sou poeta, compositora, escritora, palestrante e fotógrafo a vivência e cultura dos povos, sou atriz e utilizo a arte para fazer ativismo indígena e ambiental. Levo a Amazônia em canto e poesia. Tenho dois livros lançados: *Ay kakyri Tama - Eu moro na cidade e O lugar do saber*. Trabalho com sarau literomusical e sou contadora de histórias em um trabalho autoral. Escrevo contos e os apresento ao público infante juvenil. Trabalho com áudio visual e teatro com peças relacionadas ao imaginário Amazônico e questão indígena. Faço palestra com atuação Nacional e Internacional sobre assuntos indígenas e amazônicos. Faço formação para professores com oficinas sobre educação indígena e a poética como ferramenta metodológica. Falo sobre Identidade e cultura, memória e território, e faço oficinas sobre sonoridades indígenas da Amazônia. O sagrado do lugar, o caminho da volta. A música indígena e o sagrado. Por fim, sou professora de licenciatura Intercultural Indígena e tenho atuação em algumas Universidades como professora convidada como exemplo a UEPA. Tenho atuação nas escolas do Sesc de quase todo Brasil com trabalho cultural e oficinas. Participei do projeto Arte da Palavra do Sesc Nacional em 2019. Trabalhei com formação sobre Música Indígena em sala de aula para professores da rede Sesc Ler de Belém PA. Participei do Itaú Cultural da Amostra Mekrukajá com palestra e recente 2020 fui contemplada com o prêmio Arte com Respiro do Itaú Cultural onde concorri com o poema Silêncio Guerreiro de minha autoria. Em Londres participei do projeto FOCUS BRASIL UK idealizado por Carlos Borges presente em todo País e fui capa da Revista Adriana Kiari de moda. Participei no Chile em Antofagasta do Encontro Internacional de poetas indígenas.

EM CIRCULAÇÃO NA REDE

“Muita gente pergunta se tem idade para estar na luta? Nascer Indígena é já nascer guerreira do útero do corpo ao útero da luta. (*Célia Xakriabá*).

“O olhar não é somente a janela da alma é a voz guiaça, o olhar reflete aquilo que o coração está cheio ou vazio, porque o olhar revela, o olhar também grita mesmo quando aparentemente estamos em silêncio, o olhar também conversa é o espelho do nosso eu refletido no outro, por isso não somente o corpo resiste mais o olhar também, para ir além é como fotografar o interior de alguém”.

(*Célia Xakriabá*).

“Estão dizendo que sou mãe da natureza. Nasci no mato. Eu cuido da minha floresta, lá tem comida boa, tem fruto, tem caça, tem açaí, castanha que a gente come. Vocês também comem, então para que vai destruir? Isso que faz a gente viver bem, vai fazer os nossos netos viverem bem também”.

(*Tuíre Kayapó Mebêngôkrê*).

“Eu sou mulher, mas eu luto assim... Um pouquinho, né? [...]diz hoje tem escola, rádio, motor para puxar água. A pessoa chega e me procura para as coisa, então eu tô ficando. A Funai, quando era boa, mandava dinheiro e eu fazia as compra. Não sei disso aqui – ela aponta para minhas anotações – mas as conta eu sei [...] de primeiro, eu não sei língua de vocês, mas fui na escola um pouquinho e um pouquinho eu aprendi. Eu falo pros netos: pode andar no estudo, mas não esquece a cultura dos bisavô. Tem que saber a cantoria de nós, saber correr com tora, caçá, botá roça...”

(*Madalena Krahô*).

“Ser mulher indígena é mais difícil. A gente sofre mais preconceito, não consegue trabalhar, não têm muitas formadas...

Para o homem indígena já é mais fácil um pouco [...] os indígenas são discriminados, ficamos meio esquecidos... Minha avó, quando eu era criança, não se preocupava com nada. Hoje a gente tem que lutar pelo território. Por isso falo pros meus filhos: estudem para lutar pelos nossos direitos”.

(*Maxi Huni Kuin*).

“A estratégia das mulheres Maxakali é não deixar as crianças aprenderem português antes dos 12 anos, como forma de preservar sua cultura. Hoje fico muito feliz de ver um fortalecimento espiritual e cultural entre os Maxakali”.

(*Cristina Takuá*).

“Existe violência contra a mulher indígena em muitas comunidades. É preciso reconhecer que nós, mulheres indígenas, com nossas capacidades e potenciais, não somos parte de um povo, nós somos um povo. Se um homem agride e viola uma menina ou uma mulher, ele agride seu povo”. (*Samantha Ro'otsitsina Xavante*).

“Há várias histórias de estupros e de raptos que ocorreram ao longo do tempo e fizeram com que a comunidade indígena criasse estereótipos de que os homens brancos são maus. Por exemplo, quando uma criança faz malcriação algumas pessoas da tribo dizem: “se você não ficar quieto, o branco vai vir te pegar e te levar embora”.



Daí, nós temos que falar que não são todos os brancos que vão chegar, raptar e levar embora nossos filhos. É uma relação dialética entre os povos. Passa por

aquilo que alguns estudiosos chamam de “o caminho do conhecimento”: ele passa pelo pensar, pelo sentir e pela ação. Então como é que você vai fazer isso e de que maneira transmitiremos essa aprendizagem?

Falamos para eles observarem as pessoas que nos visitam, que geralmente são funcionários da FUNASA ou da FUNAI, ou é uma pessoa que veio fazer um trabalho de mestrado ou doutorado. Essas pessoas chegam e trazem respostas para os questionamentos deles e os nossos”.

(*Severia Idiorê*).

“Todos os antropólogos que vão aos Krahô só pesquisam os homens. Eles não pesquisam as mulheres. A mulher fica de lado, sempre lá para os fundos da casa. Eles não chamam as mulheres para pesquisar.

Fiquei observando isso desde quando meu marido era vivo e eu me perguntava: por que os antropólogos vão à aldeia e só pesquisam os homens? Só andam com os homens? Os mensageiros da aldeia são os homens, para dar notícia, para distribuir. Mas é falsidade os homens explicarem tudo porque não sabem tudo. Ao pesquisar, vi que a maioria das coisas não é do jeito que estão registradas, porque são as mulheres que fazem e os homens que contam. Mal acredito que tinha tanta coisa guardada com as mulheres mais velhas! Nunca saiu

nada das histórias das mulheres Krahô, de como faziam as coisas, nenhum livro conta a mulher Krahô. Nenhum. O antropólogo pode ser mulher, pode ser homem, o que for, vai pesquisar os Krahô e só procura os homens”.

(*Creuza Prumkwyj Krahô*).

UMA HOMENAGEM

Águeda Aparecida da Cruz Borges
Universidade Federal do Mato Grosso, UFMT, Cuiabá, MT, Brasil

Naine Terena de Jesus
Faculdade Católica de Mato Grosso, FACC-MT, Várzea Grande, MT, Brasil

Para *Isabel Re'amo* e tantas outras mulheres indígenas, em especial as que morreram vitimadas pelo COVID 19¹.

Aproveitamos, do espaço da Revista, para imprimir um gesto de homenagem à *Isabel Re'amo*, uma das lideranças do povo Xavante muito ativa e conhecida tanto no Estado quanto em todo o país, era uma referência para as mulheres Xavante de Mato Grosso, e uma das pioneiras do protagonismo Xavante feminino. Vivia na aldeia Imaculada Conceição, na Terra Indígena São Marcos, localizada no município de Barra do Garças (516 km de Cuiabá). Eu havia entrado em contato para que ela nos escrevesse um texto para a Revista, ela nos deixou antes.

Isabel faleceu no dia 08 de julho de 2021. Estendemos esse gesto de homenagem a tantas outras mulheres, de tantas etnias que se foram nos últimos tempos, principalmente, vítimas da pandemia.

A morte de *Isabel* teve grande repercussão, foram muitas as manifestações de parentes tanto xavantes quanto de outras etnias, de não indígenas que a admiravam e de organizações indigenistas do Estado.

Em vida Isabel lutou pelos direitos dos povos indígenas, em especial das mulheres, participando ativamente de movimentos, encontros e manifestações. Não media esforços para mobilizar as mulheres de seu povo, na garantia de que elas pudessem participar e ser visíveis na defesa seus direitos, seja nas comunidades, em Barra do Garças ou em Brasília. Lutando pelo fortalecimento dos e das A'uwe Uptabi. Toda a equipe do documentário "Território: nosso corpo, nosso espírito" agradece por ter feito parte desta obra e nos ensinado tanto. Iremos garantir que sua história seja eternizada. (Tsitsina Xavante).

¹Oficialmente denominada SARS-CoV-2 (do inglês *Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus 2*) ou síndrome respiratória aguda grave do coronavírus 2. (2020)

É preciso registrar que o Movimento de Mulheres Indígenas vem se fortalecendo com base em mulheres como Isabel, por exemplo, que lutam entre outros temas contra as queimadas e desmatamentos, principalmente na Amazônia e em outras terras indígenas, pela defesa das mulheres, pelos direitos dos povos e contra Projetos de Lei como o 490 que altera a legislação de demarcação das terras indígenas e coloca em risco populações originárias que vêm resistindo “na marra”.

É urgente combater a política globalizadora, individualista, os discursos que camuflam a realidade preconceituosa na qual vivemos, que negam a ciência e reafirmam uma prática que minimiza o fator histórico de 521 anos de colonização.

Além do enfrentamento a uma Pandemia que imprime um trágico discurso da/sobre a morte, em várias faces, e com ela a produção do luto funcionando em relações atravessadas pela má gestão do país.

Viva a Isabel e tantas mulheres indígenas ou não! Que sejam sementes!

